

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابي بكر بلقايد تلمسان

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم التاريخ

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر موسومة بـ

الحركة الوهابية في كتابات المغاربة

(1157-1364 هـ / 1745-1945 م)

من إعداد الطالب الباحث:

فقيحي محمد الكبير

إشراف:

أ. د. بوغفالة ودان

أعضاء لجنة المناقشة.

<u>الاسم واللقب</u>	<u>الرتبة</u>	<u>الجامعة الأصلية</u>
أ.د. مبخوت بودواية	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان
أ.د. ودان بوغفالة	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر
أ.د. محمد مجاود	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس
د. أوامري مصطفى	أستاذ محاضر - أ -	جامعة تلمسان
د. بسنوسي سيدي محمد	أستاذ محاضر - أ -	جامعة تلمسان
د. ابن جابو أحمد	أستاذ محاضر - أ -	م. ع. أ. بوزريعة

السنة الجامعية 1435-1436 / 2014-2015

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ

الرَّحِيمِ

...يرفع الله الذين آمنوا

منكم والذين أوتوا العلم

درجات..

كلمة شكر

أتقدم بأسمى عبارات الامتنان والتقدير والعرفان إلى المشرف على هذا العمل الأستاذ الدكتور ودان بونفالة - صاحب الفضل في اختيار موضوع الأطروحة - على عناء المتابعة والتصحيح وتوجيهي إلى مراكز البحث المتخصصة خارج الوطن وتيسير وتنوير السبل الإدارية والعلمية لتحقيق هذا الإنجاز العلمي.

وأقدم بالشكر الجزير إلى كل القائمين على شؤون إدارة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة ابي بكر بلقايد - تلمسان - على كل التسهيلات الإدارية المسخرة لإنجاح هذا البحث.

وأقفه وقفه إجلال واحترام أمام السادة أعضاء لجنة مناقشة هذه الأطروحة رئيسا ومشرفا ومناقشين على جهودهم في تصحيح وتصويب وتقييم هذا البحث.

والشكر موصول إلى كل العاملين في المؤسسات البحثية على مستوى الجزائر وتونس والمغرب الأقصى الذين يسروا لي مهمة الإطلاع على المادة العلمية المتعلقة بهذا البحث.

وإلى كل من له الفضل على في تلقين العلم والمعرفة والسلوك القويم.

إهداء

أهدي هذا العمل إلى روح والدي الطاهرة تغمده
الله تعالى بفيض لطفه وواسع رحمته.

إلى أمي الكريمة أطال الله في أنفاسها حتى تظل
عونا لنا بدعائها ورعايتها وحنانها.

إلى زوجتي وبناتي وابني الذين تحملوا معي عناء
إنجاز هذا العمل.

إلى كل الأقارب والأصدقاء وزملاء العمل.

المختصرات

1-ألفاظ اللغة العربية.

- إخ : إلى آخره.
ت : توفي.
ج: الجزء.
ج.ع.م.ج. : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.
خ.م.غ.: الخزانة الملكية المغربية.
د.ت.: دون تاريخ الطبع.
د.د. : دون دار الطبع.
د.ك.و.ت.: دار الكتب الوطنية التونسية.
د.م. : دون مكان الطبع.
س: السنة.
ص : صفحة.
صص: صفحات.
ط: الطبعة.
ع : العدد.
م : التاريخ الميلادي.
مج: مجلد.
مخ: مخطوط.
م.ع.س.: المملكة العربية السعودية.
م.ك.أ.ع.إ. : منشورات أو مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
م.و.ج. : المكتبة الوطنية الجزائرية.
م.و.غ.: المكتبة الوطنية المغربية.
م.و.ك.: المؤسسة الوطنية للكتاب.
هـ: التاريخ الهجري.

2-ألفاظ اللغة الأجنبية.

A. J. : Adolphe Jourdan.

A.N.T.: Archives Nationales de Tunisie.

É D. : Édition.

I.F.A.O. : Institut Français D'Archeologie Orientale.

P.U. T. : publications de l'université de tunis.

مقدمة

تعالج هذه الدراسة موضوع الحركة الوهابية النجدية ما بين 1745 - 1945 م من خلال ما رصدته مصادر المغرب العربي عن أخبار الحركة وأفكارها وأحوالها، وكذا تشخيصها لمواقف النخب المغاربية السياسية والفكرية، ومن ورائها عموم المجتمع، بما في ذلك انطباعات وآراء أصحاب المصادر أنفسهم إزاء الدعوة الجديدة، ومن ثم الوقوف عند مظاهر التأثير المتبادل وجوانب التفاعل الإيجابي والسلبى.

وبتعبير آخر يتناول الموضوع موقف الحركة السلفية المغاربية أثناء الفترة الحديثة والمعاصرة من الطرح السلفي الوهابي، الذي سعى لبعث وإحياء أفكار ونظريات الشيخ أحمد بن تيمية، وهي الأفكار والطروحات التي سبق للمغاربة أن تعرفوا عليها منذ العصر الوسيط، إلا أن وقعها مع المد الوهابي العنيف والعدواني ترتبت عنه ردود أفعال ومواقف مغاربية واضحة تجاوزت حالة السكوت التي طبعت الفترة السابقة لظهور الوهابية.

تتدرج الدراسة ضمن العلاقات الثقافية والفكرية بين المشرق والمغرب الإسلاميين، والتي تأسست منذ فترة الفتح العربي الإسلامي لبلاد المغرب، ثم أخذت تتجذر عبر الفترات اللاحقة بفعل الهجرة المتبادلة وعبر الرحلات الحجازية والعلمية لا سيما تلك المتعلقة بالمغاربة.

وعلى إثر ذلك التفاعل انتقلت إلى بلدان المغرب العديد من المذاهب العقدية والفقهية والسياسية المشرقية، كتب لبعضها البقاء والاستمرار، بينما لم يتيسر ذلك لبعضها الآخر، لأن المغاربة مارسوا نوعا من النقد والتمحيص في تلقي الأفكار الوافدة من المشرق وحرصوا على تلقي الأصول الصحيحة منها.

تمسك المغاربة في الجانب العقدي بعقيدة السلف التي تتراوح بين التفويض والتأويل، وعلى المستوى الفقهي ارتضوا لأنفسهم المذهب المالكي لأنه يشدد على التمسك بالأصول من جهة، ويفتح الباب أمام الاجتهاد وتحقيق النهوض من خلال العمل بقاعدة المصالح المرسله من جهة أخرى.

ومن أجل تهذيب السلوك وتزكية النفس وممارسة الدعوة إلى الإسلام وخلق جبهة اجتماعية تتصدى لمحاولات طمس أصول الدين تمسك المغاربة بالتصوف كعلم وطريق لتحقيق تلك الغايات، من خلال تأسيس الرباطات ثم الزوايا بعد ذلك.

وعلى أساس المرتكزات المذكورة تشكلت حركة الإصلاح السلفي المغاربية في العصور الوسطى، وظلت كذلك أثناء الفترة الحديثة والمعاصرة.

وبعد أن استقرت مقومات التوجه السلفي ببلدان المغرب ظهرت الدعوة الوهابية النجدية منذ منتصف القرن الثامن عشر الميلادي حاملة شعار إقامة التوحيد الصحيح ومحاربة مظاهر الشرك والوثنية وإخراج المسلمين من الجاهلية التي عادوا إليها بزعمها.

وعليه تحالف الشيخ محمد بن عبد الوهاب مع الأسرة السعودية بالدرعية سنة 1745م لتنتقل الحركة من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدولة، فتحوّلت شبه الجزيرة العربية طوال النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي إلى ميدان للمعارك الطاحنة بين أتباع الوهابية الذين كانوا يعتبرون أنفسهم أهل التوحيد الصحيح، وبين مخالفيهم من أهل الجزيرة الذين كانوا في نظرهم مشركين مرتدين عن الدين.

والذي يسترعي الانتباه بالنسبة للمرحلة المذكورة غياب شبه تام لأخبار الوهابية في كتابات المغاربة لأسباب واقعية سنتناولها هذه الدراسة بالتحليل والمناقشة في فصلها الأول.

وعقب الانتصارات التي أحرزها الوهابيون خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي تطلعوا إلى الحجاز مع نهاية القرن المذكور وبداية القرن الجديد واصطدموا بشكل مباشر مع السلطنة العثمانية، التي مازالت حتى اللحظة المذكورة تحتفظ بسلطانها على جزء كبير من العالم الإسلامي بما في ذلك بلدان المغرب العربي الثلاث: (الجزائر، تونس، طرابلس.)، إلى أن تمكنت بفضل جهود واليها على مصر من إسقاط الدولة السعودية الوهابية الأولى سنة 1818م.

ويمكن أن نصطلح على هذه المرحلة من عمر الحركة الوهابية وتعاطي المغاربة معها بمرحلة **التلقي الأولى**، وهي بمثابة المحطة التأسيسية للعلاقة بين المغاربة والوهابيين، وفيها أعلنت السلطة العلوية بالمغرب الأقصى وكذا السلطة الحسينية بتونس عن موقفهما الرسمي من الوهابية، كما حررت أولى الردود العلمية المغاربية على الطرح الوهابي ممثلة بالأساس في ردود علماء تونس والمغرب العلوي، وكذا مناظرة الشيخ أبي راس الناصري المعسكري الجزائري لجملة من علماء الوهابية سنة 1811م.

عرفت المرحلة المذكورة مواجهات عنيفة بين العثمانيين والوهابيين سجل المغاربة إزاءها تفاعلهم وموقفهم من ذلك الصراع، وهو ما سيعبر عن موقف القطرين الجزائري والطرابلسي من الوهابية، أمام غياب أي رد فعل واضح من السلطتين القائمتين بهما في مقابل موقف السلطتين الحسينية والعلوية.

بعد سقوط الدولة السعودية الأولى غابت أخبار الوهابية تقريبا في مصادر المغاربة لتعود من جديد مع نهاية الربع الأول من القرن العشرين، حينما تمكن الوهابيون من الاستيلاء على الحجاز للمرة الثانية سنة 1925م، في ظروف استثنائية اتسمت بالهيمنة الاستعمارية على كامل بلدان المغرب العربي، وبسقوط الخلافة العثمانية ككيان معنوي جامع لكل المسلمين في العالم.

ويمكن أن نصطح على هذه المرحلة بفترة التلقي الثانية لأفكار الوهابية ببلدان المغرب العربي، وفي هذه المرة صدر الموقف الرسمي عن السلطة الاستعمارية الفرنسية، بينما لم تصدر مواقف النخب الفكرية والإصلاحية المغاربية على شكل رسائل علمية كما حدث في لحظة التلقي الأولى، وإنما وردت في شكل آراء ومواقف من النظام السعودي الجديد بقيادة الملك عبد العزيز آل سعود أكثر مما توجهت نحو المعالجة العلمية للطرح الوهابي.

ومن العرض السابق تتجلى أهمية هذا البحث، الذي سيرصد من خلال التحقيق التاريخي والموازنة الفكرية مظاهر تفاعل المغاربة الإيجابي والسلبي مع الدعوة الجديدة، كما سيكشف أيضا عن حقيقة التوجه السلفي المغاربي أمام التوجه الوافد، وإلى أي درجة يقترب أو يبتعد عنه في المنطلقات الفكرية والممارسات الميدانية.

لقد وقع اختياري على هذا الموضوع لأن اهتمامي في مجال البحث التاريخي يتجه أساسا نحو دراسة العلاقات الفكرية والحضارية بين المشرق والمغرب، وبعد مناقشة ومحاورة مع المشرف الأستاذ الدكتور ودان بوغفالة وجّهني إلى تناول موضوع الوهابية من زاوية الرصد المغاربية، فالفضل يعود إليه بالأساس في اختيار الموضوع.

أما لماذا اخترنا الوهابية من جملة الدعوات السلفية المشرقية فلأن هذه الحركة منذ نشأتها وحتى اللحظة الراهنة اتسمت بالتشدد والمغالاة والعدوانية، وأثارت الكثير من

الجدل والأخذ والرد بين الأوساط المختلفة، بسبب خطابها الاستعلائي والوثوقي، ومحاولتها احتكار التكلم باسم الإسلام ومن ثم إدعاء جماعة المسلمين وإقصاء المدارس الإسلامية الأخرى، فأفضى كل ذلك إلى ترويج ثقافة التبديع والتكفير وإلغاء الآخر المسلم، فضلا عن غير المسلم، واختصار الفكر الإسلامي في مدرسة واحدة، يمثلها مجموعة من الأعلام أمثال ابن تيمية وابن القيم الجوزية.

والذي حفزني أكثر على اختيار هذا الموضوع هو شيوع هذا الفكر الإقصائي حاليا بين النخب المغاربية فضلا عن العامة، وتحوله إلى قناعة إيديولوجية لدى فريق منهم، حيث أفرط التيار السلفي الراهن ببلدان المغرب في النهل من المعين السلفي المشرقي خصوصا من رافده الوهابي، دون أن يلتفت في الغالب إلى أصول السلفية المغاربية وخصوصياتها التي تتأى بها عن نظيرتها المشرقية في الكثير من المنطلقات والتصورات والأصول.

والذي استرعى اهتمامي أيضا أنني عاينت أثناء عملية البحث وجود اتجاه بين الباحثين المغاربة يسعى نحو التأسيس التاريخي للظاهرة الوهابية في الغرب الإسلامي، لا سيما على مستوى القطر التونسي، كما سيتضح في ثنايا الفصل الثالث من الدراسة.

ومن دواعي اختيار هذا الموضوع أيضا أنه لم يحظ لدى الباحثين الجزائريين في حدود إطلاعي بالاهتمام الجاد من خلال إنجاز أبحاث أكاديمية متخصصة، والأمر ينطبق أيضا على موضوع الحركة السلفية بالقطر الجزائري من حيث جذورها التاريخية وأصولها وعلاقتها بالدعوات السلفية الأخرى.

ومن المعطيات السابقة تصبح هذه الدراسة ضرورية للكشف عن حقيقة تعاطي المغاربة مع الفكر الوهابي في بدايات ظهوره وتأسيسه، من خلال الإجابة على السؤال التالي: هل اتخذ المغاربة السلفية الوهابية بديلا عن سلفيتهم الموروثة والمتأصلة والمتجددة في آن واحد، أم أنهم تمسكوا بهذه الأخيرة ونبذوا الأخرى الوافدة من المجال النجدي؟ وهو المجال الذي لم يعهده المغاربة كمركز تفاعل فكري وحضاري كما عهدوا ذلك مع الأقطار المشرقية الأخرى.

ومن أجل تحقيق الأهداف المذكورة سالفا كان لابدّ من اختيار كتابات المغاربة عن الوهابية كمصدر أساسي، لأن الموقف سيصدر عن صاحب الشأن والمعني بهذه الدراسة،

ولأن المغاربة درجوا على تسجيل ما عاينوه في المشرق الإسلامي عبر العصور المختلفة، كما سجلوا موقفهم من الأفكار الواردة من المشرق. والموقف من الوهابية لا يخرج عن هذا الإطار. والمقصود بالمغاربة هنا أهل الأقطار الأربعة المذكورة سالفًا.

لقد جعلت من سنة **1745م** منطلقًا للدراسة لأن محمد بن عبد الوهاب جاهر بدعوته وتحالف مع الأمير السعودي لترويجها والتمكين لها في غضون هذا التاريخ، كما أن الردود العلمية المشرقية المبكرة على الطرح الوهابي خصوصًا الحنبلية منها حررت قبيل وبعيد التاريخ المذكور، وهو ما يطرح إمكانية بداية وصول أخبار الدعوة وأفكارها إلى بلدان المغرب، إضافة إلى أن حركة السلطان العلوي محمد بن عبد الله السلفية واكبت هذه المرحلة ولذلك أثير الكثير من الجدل حول علاقتها بحركة المد الوهابي.

بينما جعلت من سنة **1945م** خاتمة للدراسة حتى يستوعب البحث مرحلتي التلقي الأولى والثانية، وكذا من أجل التعرف على مواقف الحركة الإصلاحية المغاربية من الوهابية، باعتبار أن تلك الحركة الإصلاحية تبلورت ونضجت خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. وبحلول سنة **1945م** نبذت القوى الدينية والوطنية المغاربية الخصومات والخلافات الجانبية لتتجه نحو الفكرة الوطنية كإطار جامع وموحد، وتحولت الفكرة السلفية إلى وسيلة لتحقيق الاستقلال والتحرر.

لا أدعي أنني أحرزت سبقًا في معالجة هذا الموضوع، فلقد خاضت فيه جملة من الدراسات المتخصصة، خصوصًا من قبل باحثي المغرب الأقصى وتونس، ولعل ما حملهم على ذلك دراسة موقف السلطتين العلوية والحسينية وعلماء القطرين من الوهابية. فكل وقف عند ما يخص قطره دون أن يتجاوزه إلى باقي الأقطار الأخرى، كما أن معالجتهم للردود العلمية على الوهابية وردت بصفة عرضية غير مركزة، في مقابل موقف السلطتين الذي غطى الجزء الأكبر من الدراسة.

ولم تتجاوز الدراسات المذكورة مرحلة التلقي الأولى الممتدة ما بين **1803-1811م**، كما تفاوتت من حيث زاوية الطرح وعمق التحليل والقراءة، فبعضها كان مفيدًا جدًا لهذا البحث بحيث أزاحت من طريقه الكثير من العوائق والعقبات، وفي الوقت نفسه تناولتها بالمناقشة والنقد والتثمين، بينما بعضها الآخر غلب عليه الارتجال والقراءة القاصرة

للمواقف ومظاهر التفاعل، وصنف ثالث اصطبغ بالأسلوب الأدبي المرسل الذي لا يستند إلى التحقيق العلمي والتوثيق المرجعي كما سيتضح من خلال العرض. وعليه فإن معالجاتي للموضوع تتميز عن الدراسات السابقة التي تيسر لي الإطلاع عليها في العناصر التالية:

* أن الموضوع يدرس تعاطي الأقطار المغاربية في جملتها مع الوهابية وليس قطرا بعينه. * أنه يعالج الفترة السابقة للحظة التلقي الأولى والمتمثلة في حركة السلطان محمد بن عبد الله وعلاقتها بالوهابية، بحيث اكتفت الدراسات السابقة بالإشارة إليها عبر ملاحظات مقتضبة.

* إلى جانب دراسة موقف السلطتين العلوية والحسينية استوعب هذا البحث موقف السلطنة العثمانية والسلطة الاستعمارية الفرنسية من الوهابية، وأثر هذين الموقفين على تعامل المغاربة مع الدعوة الجديدة.

* انفردت هذه الدراسة بمعالجة مرحلة التلقي الثانية ورصد موقف الإصلاحية المغاربية من الحركة الوهابية.

* **المرتكز المنهجي** لهذا البحث ينطلق من أن السلفية المغاربية سابقة للوهابية من حيث الظهور والتأسيس والتبلور، ولذلك فإن تعاملها مع الوهابية استند بالأساس على الموروث السابق المتجدد، وعلى أساسه كان التفاعل سلبيا أو إيجابيا.

كما تميزت الدراسة بتفكيك الموضوع إلى عناصر متنوعة ومتراطة موضوعيا وزمنيا، والتميز بين الخبر التاريخي ومظهر التفاعل من جهة وبين ما هو سياسي وما هو علمي محض من جهة أخرى، مع المزاجية بينهما حينما يفتضي الموقف ذلك من إحدى الأطراف المغاربية الفاعلة.

* لم تكتف هذه الدراسة باستعراض ما أوردته الدراسات السابقة فحسب، بل تناولتها بالنقد والمناقشة والموازنة بين أفكارها وطروحاتها.

* تعززت هذه الدراسة بقائمة معتبرة من المصادر والمراجع جعلتها أكثر إماما بالموضوع من الدراسات السابقة.

واجهتني بعض من الصعوبات في محاولة الإمام بجوانب الموضوع، ذلك أن المصادر لا تتيح للباحث سوى إشارات مقتضبة في تحديد طبيعة الموقف من الوهابية، ما عدا ما أوردته الردود العلمية التي فصلت بشكل دقيق في تبيان الموقف العلمي والمبدئي من تعاليم الحركة، ولتجاوز تلك الصعوبة عمدت إلى تنويع المصادر والمراجع لتوصيل الحلقات وسد الثغرات، إضافة إلى ممارسة نوع من الاجتهاد التاريخي بإثبات بعض الحقائق التاريخية أو نفيها بالاستناد إلى القواعد العلمية والمنطقية.

تراوح منهج الدراسة بين إثبات الحقائق التاريخية كما عبرت عنها المصادر مع مناقشة ما جاء فيها ومقارنته بالمصادر والمعطيات الأخرى، وبين رصد مختلف مظاهر التأثير والتأثر عن طريق التحليل والاستقراء والمقارنة، إضافة إلى ممارسة نوع من النقد العلمي المنطقي لما أوردته المصادر، وكذا طروحات بعض النخب المعاصرة في قراءة الأحداث والتطورات بعيدا عن سياقها التاريخي والفكري، ومحاولة تطويع حركة التاريخ نحو ما يخدم قناعات الباحث الإيديولوجية.

إن موضوع تعاطي المغاربة مع الحركة الوهابية يعكس موقف المغاربة من قضايا عصرهم بشكل عام، فهو حلقة من حلقات تدافع الأفكار والرؤى داخل الدائرة الإسلامية. فهل شكلت الوهابية واحدة من الأفكار والرؤى التي فرضت نفسها في الوسط العلمي المغربي؟ وإلى أي حدّ تحولت إلى قناعة فكرية لدى فريق من المغاربة، وتسببت بعد ذلك في صناعة تاريخ الفكر والإصلاح ببلدان المغرب؟ أم أنها ظلت منبوذة من طرف النخبة ومن ثم المجتمع، ولم تكن في يوم من الأيام أساسا لمشروع إصلاح مغربي؟.

وهل كان مشروع الإصلاح السلفي الموروث طاردا أو مزيحا للطرح الوهابي أم كان متناغما أو متماهيا معه أحيانا؟ وهل تسببت النكسات التي أصابت الفكر الديني المغربي لا سيما ما يتعلق بتفشي البدع والخرافات في إيجاد موقع للطرح الوهابي خصوصا مع ظهور الإصلاحية المغربية، التي أظهرت نوعا من التعاطف مع النظام السعودي الجديد؟. أم أن الفقرة التنويرية التي حققتها في الفترة المتأخرة جعلتها أبعد ما تكون عن التصور الوهابي لقضايا النهوض والتحديث؟. وكيف ساهم هذا التوجه التحديثي التنويري في تحديد طبيعة موقف المغاربة عموما من الطرح الوهابي؟.

وعلى العموم هل اختار المغاربة السلفية الوهابية كبديل عن سلفيتهم المتأصلة أم أنهم كَيّفوا سلفيتهم لإيجاد قنوات اتصال مع الوهابية في إطار تحقيق نوع من الوفاق والمصالحة مع مختلف المدارس الإسلامية السنية وغير السنية؟.

يمكن تصنيف المصادر المغاربية المعتمدة في الدراسة إلى ما يلي:

1- الرسائل والردود العلمية: تعد أهم مصدر في البحث لأنها عبرت بشكل مباشر عن الموقف المبدئي للنخب المغاربية من الأفكار الوهابية، وفي طليعة تلك الردود رسائل علماء تونس ممثلة بالأساس في رد الشيخ عمر بن قاسم المحجوب ورد الشيخ إسماعيل التميمي المحررة ما بين 1806-1810م، إلى جانب الرد الأول للشيخ المغربي الطيب بن كيران الذي كلف بتحريره من طرف السلطان سليمان سنة 1803م، والرد الثاني الذي حرره على لسان السلطان المذكور سعياً نحو إقامة تواصل مع الوهابيين سنة 1811م.

وفي المقابل اعتمدنا على الرسائل الوهابية الواردة إلى بلدان المغرب مثل رسالة كشف الشبهات لابن عبد الوهاب ورسالة الأمير سعود بن عبد العزيز المنسوبة أيضاً للشيخ المؤسس، وكذا الرسائل الوهابية الأخرى، كما عززنا البحث برسائل مشرقية في الرد على الوهابية، لا سيما تلك الردود المبكرة، والتي عاصر أصحابها ابن عبد الوهاب، خصوصاً المنتمين منهم للمذهب الحنبلي الذي يدعي ابن عبد الوهاب الانتساب إليه.

2- الرحلات الحجازية والعلمية: رغم ترادفها وكثرتها فإنها لم ترصد سوى القليل عن الحركة الوهابية وأخبارها وأفكارها، حتى أثناء لحظتي الاستيلاء الأولى والثانية على الحجاز من طرف الوهابيين، وكأن التكوين الصوفي لمعظم الرحالة المغاربة تسبب في عدم اكتراثهم بشأن الوهابية.

ذلك أنهم حرصوا على تسجيل كل ما له صلة بالمقصد من الرحلة الحجازية، مثل ذكر مناسك الحج ومجالسة الشيوخ والتبرك بالمقامات والمشاهد، وامتنعوا في الوقت ذاته عن نقل الأخبار التي من الممكن أن تفضي بالمجتمع إلى الفتنة والتشويش، أو التي من شأنها أن تصرفهم عن المقاصد الشرعية المتوخاة من رحلة الحج.

ومع ذلك سجلت الرحلة الحجازية المغاربية لا سيما ذات الطابع العلمي معلومات هامة عن موقف المغاربة من الطرح الوهابي، مثل رحلة الشيخ أبي راس الناصري الجزائري،

حيث أشار صاحبها باقتضاب شديد إلى المناظرة التي جمعته بجملة من علماء الوهابية سنة 1811م، في نفس التاريخ الذي وقع فيه الاتصال الرسمي الوهابي العلوي.

3- المصادر التاريخية: اهتمت المصادر التاريخية خصوصا الرسمية منها في كل من تونس والمغرب الأقصى بتعامل السلطة المحلية مع النظام السعودي والرسائل الوهابية الواردة إلى بلدان المغرب والأصداة التي خلفتها أثناء لحظة التلقي الأولى.

لقد أفضى جنوح السلطان سليمان العلوي إلى خيار التحالف مع الدولة السعودية إزاء صراعه مع الأتراك إلى انقسام مؤرخي المغرب الأقصى إلى فريقين: فريق رافض للطرح الوهابي، ومعترض على أي تواصل مع النظام السعودي، مثله بشكل خاص المؤرخ أبو القاسم الزياني، أما الفريق الثاني فقد انحاز لسياسة السلطان سليمان في إقامة تواصل مع الوهابيين، ومثله بالخصوص المؤرخ الكنسوسي. واحتدم جدل حاد بين الفريقين سنتناوله بالتحليل والمناقشة أثناء العرض.

وفي القطر التونسي تصدر المؤرخ أحمد ابن أبي الضياف مؤرخي ذلك القطر في الاعلان عن موقفه من الوهابية، إذ لم يكتف برصد أخبارها عند مواجهتها للسلطنة العثمانية، وكذا موقف الباي التونسي حين تكليفه للعلماء بالرد، بل أصر على إصدار موقفه الشخصي من الحركة الوهابية، حينما اعتبرها دعوة غايتها الملك والسلطان في ثوب الدين والإصلاح.

ومن أجل تأكيد الوقائع التاريخية وإثباتها اعتمدت أيضا على المصادر التاريخية المشرقية خصوصا الوهابية منها، مثل ما كتبه ابن بشر وابن غنام، ومن غير الوهابيين استعنت بتاريخ عبد الرحمان الجبرتي - مؤرخ مصر الحديثة- لكونه اهتم بأخبار الوهابية أثناء لحظة التلقي الأولى. وممن رصد أخبار هذه المرحلة من المستشرقين الرحالة الألماني (بوركهارت لودفيج) باعتباره عاين التطورات ميدانيا.

4- الوثائق الأرشيفية: عثرت في الأرشيف الوطني التونسي على مجموعة من الوثائق بخصوص التقرير الذي حرره الطبيب التونسي البشير الدنفزلي، والمكلف من طرف السلطة الاستعمارية الفرنسية ضمن فريق البعثة الطبية المرافقة للحجاج التونسيين بجمع كامل المعلومات حول تحركات الحجاج واتصالاتهم ونشاطاتهم، وفي المقابل التعرف عن

كتب على النظام السعودي الجديد ورصد نشاطاته وتعامله مع الحجاج ومعرفة نواياه وأهدافه الحقيقية.

5- أدبيات الحركة الإصلاحية المغاربية: شكلت صحف الحركة الإصلاحية الجزائرية أهم مصدر يعبر عن الموقف من الوهابية خصوصا صحف (ج. ع. م. ج.) كالشهاب والبصائر والسنة النبوية والصراط السوي، إلى جانب ما ألفه المصلحون أنفسهم كالرسالتين اللتين حررهما الشيخ محمد بن الحسن الحجوي المغربي عن أصول الوهابية، وما أورده في كتابه الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، إضافة إلى الدراسات الأكاديمية التي أنجزها بعض الفاعلين في الحركة السلفية المغربية مثل الشيخ محمد المكي الناصري وعلال الفاسي، وكذا الجزائرية مثل الشيخ المهدي البوعبدلي.

لقد عالجت الموضوع بعد التقديم في مدخل مختصر وستة فصول:

وقفت في المدخل عند التعريف بالحركة الوهابية بمناقشة إشكالية تسمية الدعوة النجدية بالوهابية، واستعراض المحطات المفصلية في حياة الشيخ المؤسس ثم طرح تعاليم الحركة وكذا تطورها خلال الفترة المحددة للدراسة، كل ذلك من أجل تشكيل صورة عامة عن الحركة المراد دراستها من خلال المصادر المغاربية.

الفصل الأول يعالج فترة النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي: أي مرحلة ما قبل فترة التلقي الأولى، وهو بمثابة فصل تمهيدي يطرح أصول السلفية المغربية وخصوصياتها، اعتمادا على تجربة سلفية إصلاحية مواكبة للمرحلة المذكورة، تبناها السلطان العلوي محمد بن عبد الله، حيث أثير الجدل حول علاقتها بالوهابية بفعل التزام والتشابه الحاصل بين الحركتين من حيث تبني العقيدة الحنبلية، فحاولت أن تكشف عن حقيقة تلك العلاقة من خلال الوقائع التاريخية والمقابلة الفكرية بين الحركتين.

الفصل الثاني يؤرخ لأول اتصال رسمي بين السلطة العلوية زمن السلطان سليمان والسلطة الوهابية السعودية زمن الأمير سعود بن عبد العزيز، ويناقش ما ترتب عن هذا الاتصال من نتائج، ومن ثم الكشف عن حقيقة التواصل العلوي الوهابي بالإجابة عن السؤال الآتي: هل كان الاتصال قائما على أسس فكرية وإيديولوجية، أم كانت تحكمه

الاعتبارات السياسية بالدرجة الأولى؟ لا سيما أن بعض باحثي المغرب الأقصى جعلوا من تلك العلاقة محاولة لاتخاذ الوهابية كبديل عن مشروع الإصلاح السلفي الموروث.

الفصل الثالث يرتبط زمنيا بالفصل السابق ولكنه يختلف عنه من حيث طبيعة الموقف السياسي لا العلمي، وهو يتناول موقف السلطة الحسينية التونسية زمن الباي حمودة باشا من أصداء الوهابية ورسائلها في القطر التونسي. وبما أن الموقف التونسي كان متعارضا مع موقف السلطة العلوية فقد وقفت على تحليل العوامل المؤدية إلى ذلك، كما ناقشت العوامل التي حملت السلطة التونسية على تكليف علماء المذهب المالكي بالرد على الرسائل الوهابية، وفي المقابل استعرضت أطروحات النخبة التونسية المعاصرة بهذا الصدد وتناولتها بالنقد والمناقشة.

الفصل الرابع يسقط موقف السلطنة العثمانية من الحركة الوهابية خلال مرحلة التلقي الأولى، وكذا موقف السلطة الاستعمارية الفرنسية من الحركة خلال مرحلة التلقي الثانية على واقع المغاربة، ومنه نصل إلى تأثير الموقفين السابقين على تعامل المغاربة مع الوهابية. وبتعبير آخر يجيب هذا الفصل على السؤال التالي: كيف ساهمت علاقة ولاء المغاربة للخليفة العثماني من جهة، ومناهضتهم للوجود الاستعماري الفرنسي من جهة أخرى في توجيه سلوكهم نحو الدعوة الجديدة ونظامها السياسي القائم آنذاك؟.

الفصل الخامس خصصته للردود العلمية المغاربية على الرسائل الوهابية أثناء مرحلة التلقي الأولى، بعيدا عن المؤثرات السياسية والتجاذبات القائمة آنذاك، للتعرف على الموقف المبدئي للنخبة المغاربية حينذاك من الطرح الوهابي، بالوقوف عند عناصر الخلاف المنهجية والإيديولوجية.

فبالرغم من انتماء المنظومتين المغاربية والوهابية إلى الحقل السني إلا أن جوهر الخلاف كان عميقا في تصور القضايا الدينية، وفي كيفية استيعاب الفكرة السلفية، ومن جهة أخرى عكست ردود المغاربة التوجه الفكري السائد لدى مجتمع المغرب العربي في القرن التاسع عشر، والذي كان ينبذ مختلف أشكال التطرف من تكفير وتبديع واشتغال بالحكم على المسلمين، وفي المقابل كان هناك اتجاه نحو إصلاح أوضاع المجتمع بهدوء واتزان وقراءة صحيحة للواقع، عملا بقاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح.

الفصل السادس عبر عن موقف الحركة الإصلاحية المغاربية في لحظة التلقي الثانية من الطرح الوهابي الجديد، الذي تم تكيفه لينسجم إلى حد ما مع طبيعة المرحلة الحرجة التي كان يمر بها العالم العربي والإسلامي، بعد سقوط الخلافة العثمانية واستيلاء الوهابيين على الحجاز وخضوع بلدان المشرق والمغرب للهيمنة الاستعمارية.

ومن أجل ذلك اتجهت أنظار الإصلاحيين المغاربة نحو النظام السعودي الجديد، الذي أظهر اعتدالا في مواقفه على سبيل الدعاية والترويج للمذهب الوهابي أكثر مما اتجهت أنظارهم نحو التعاليم الوهابية الواردة في مختلف الرسائل، وعلى ذلك كان حكمهم على الطرح الوهابي قاصرا، كما أن تمسكهم بخيار التوافق والمصالحة مع مختلف المدارس الإسلامية حملهم على عدم فتح باب السجال مرة ثانية مع الوهابيين.

وختمت هذه الدراسة بحوصلة لأهم النتائج المستخلصة من دراسة الفصول السابقة، وتلك النتائج شكلت عناوين ومعالم رئيسية للسلفية المغاربية بتمايزها عن السلفية الوهابية في تصورهما للفكرة السلفية وكيفية تجسيدها على واقع المجتمع، وتكيفها مع الأصول الدينية من جهة ومشروع الدولة الوطنية والنهضة الشاملة من جهة أخرى.

أما **ملاحق البحث** فهي تنفرع إلى ثلاثة أقسام: الأول يشمل بعض النصوص المخطوطة للردود العلمية المغاربية، وكذا تعقيب أحد زعماء الإصلاح المغاربة على السجال الوهابي المغاربي. بينما الثاني يضم بعض النسخ الأرشيفية المصورة عن مركز الأرشيف الوطني التونسي والمتعلقة بتقرير الدكتور البشير الدنقزلي بخصوص ما أورده عن النظام السعودي الوهابي الجديد. أما الثالث فيتضمن القرار الذي أصدرته الإدارة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر فيما يخص علاقة الإصلاحية الجزائرية بالوهابية، كما يضم هذا القسم جملة من تصريحات رواد الإصلاح الجزائريين إزاء الوهابية والواردة كمقالات صحفية.

صنفت **الفهارس** إلى ثلاثة أقسام، أولها خاص بالأعلام والثاني بالمذاهب والفرق والثالث متعلق بالمصادر الواردة في الدراسة حسب ما تقتضيه طبيعة الموضوع الذي يتناول القضايا العلمية والفكرية بالأساس، ثم ختمت قائمة الفهارس بفهرس للمواضيع أو المحتويات.

مدخل:

التعريف بالحركة الوهابية.

1- التسمية والمفهوم.

2- الشيخ المؤسس للدعوة الوهابية.

4- تعاليم الحركة.

5- تطورها السياسي.

1- التسمية والمفهوم.

لا يحذ أتباع المذهب الوهابي أن يطلق اسم الوهابية على دعوتهم رغم أن المنطق يقتضي أن تسمى كذلك، نسبة إلى مؤسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب التيمي، وهم يرون أن الأجدد أن تسمى بالمحمدية لتنسجم مع اسم المؤسس لا مع اسم والده عبد الوهاب، ولكن جرت العادة أن تتعت المذاهب والحركات في تاريخ العرب والمسلمين باسم أب المؤسس مثل الحنبلية التي تعود إلى الأب حنبل لا إلى الابن أحمد، وكذلك الأمر بالنسبة للشافعية وغيرها.

ولكن يصرّ الوهابيون على رفض هذه التسمية، ويحملون أعداءهم من العثمانيين وأصحاب الطرق الصوفية مسؤولية إطلاق التسمية على الحركة بغرض تشويه صورتها باعتبار أن نفس التسمية تطلق على إحدى فرق الخوارج، فوقع اللبس في التمييز بينها وبين الدعوة النجدية،¹ ولذلك يسمي الوهابيون أنفسهم بالموحدين² أو بأهل التوحيد، بينما تصفهم المصادر الوهابية الأولى مثل تاريخ ابن بشر بالمسلمين³ تمييزاً لهم عن خصومهم، الذين يعتبرون في نظرهم مشركين مرتدين عن الدين سواء من أهل الجزيرة العربية أو من غيرهم.

وتستخدم المصادر الأخرى التي لا ينتمي أصحابها إلى المذهب الوهابي اسم الوهابية أو الوهابي للتعبير عن الحركة أو عن مؤسسها مثل المؤرخ المصري عبد الرحمان الجبرتي،⁴ الذي عرف بتعاطفه مع المذهب الوهابي، وتستخدم المصادر المغاربية كذلك هذه التسمية فضلاً عن الدراسات الاستشراقية التي واكبت مرحلة تأسيس الحركة كما سيأتي بيانه في العرض اللاحق.

¹ الشويعر، محمد بن سعد، تصحيح خطأ تاريخي حول الوهابية، مركز فجر للطباعة والنشر، القاهرة، 2005م، ص، 88

² الريحاني، أمين، تاريخ نجد الحديث وملحقاته، ط 1، المطبعة العلمية ليوسف صادر، بيروت، 1928م، ص، 34.

³ ابن بشر، عثمان بن عبد الله، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، تحقيق عبد الرحمان بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، ط4، مطبوعات دار الملك عبد العزيز، الرياض، 1402 هـ / 1982م، ص ص، 52، 56.

⁴ في كتابه: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، ج3، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1998م، ص، ص، 368، 404.

= لقد خصص الجبرتي حيزاً معتبراً من تاريخه للوهابية وبلاد نجد والحجاز فألف في ذلك محمد أديب غالب كتابه: من أخبار الحجاز ونجد في تاريخ الجبرتي، ط1، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1395 هـ / 1975م، في حدود 273 ص.

ليس هناك دليل تاريخي محدد على تحميل العثمانيين وأصحاب الطرق مسؤولية إصاق التسمية بالدعوة، وإنما اعتمد في ذلك على استحكام العداوة بين الطرفين، من منطلق أن كل ما لحق بالدعوة من سوء فمصدره العدو الأول لها أي العثمانيين.

أما النخب الوهابية المعاصرة فتفضل استعمال تسمية: «السلفية» أو «السلفية الوهابية»، ويعرفها هؤلاء وغيرهم من المناصرين لها بأنها دعوة سلفية تدعو للعودة إلى الأصول الصحيحة في العقائد والسلوكات والتزام منهج السلف الصالح.

عملت الوهابية على بعث وإحياء أفكار الشيخ ابن تيمية، الذي عاش خلال القرن الثامن الهجري، كما تتسبب نفسها إلى الإمام أحمد بن حنبل الذي عاش في القرن الثالث الهجري، إلا أنها تجاوزت الطرح التيمي والحنبلي حينما حكمت على عموم المسلمين بالشرك والوثنية والعودة إلى الجاهلية الأولى، ولذلك يعتقد البعض أنها ظهرت من أجل تطهير عقائد المسلمين من البدع والخرافات التي انسابت إليها خلال الأجيال المتعاقبة ومحاربة العادات والأفكار الوثنية بجميع صورها.¹

بينما يرى فريق من الباحثين أنها امتداد لأولئك الغلاة من أتباع المذهب الحنبلي الذين تجمعهم عقيدة التشبيه والتجسيم و«النصب»: الذي هو بغض آل البيت وعدم احترامهم، ويتظاهر أتباعها بأفكار عديدة لتحقيق هذين الهدفين، كالكلام على الفرقة الناجية وأنهم هم هذه الفرقة دون غيرهم، والكلام في البدع والشرك والقبور والتوسل²... الخ، فالخلاصة أن اسم السلفية والوهابية ينطوي على فكر واحد.³

وإذا كان ابن عبد الوهاب يؤكد أن دعوته لا تخرج عن «الحنبلية» فإن أحد المهتمين بشأن الحركات الإسلامية يرى أن ابن عبد الوهاب أنكر المذهبية أو المذاهب أحياناً، إلا أنه كان بدعوته انحيازاً وامتداداً لقطاع المذهبية الإسلامية وبالتحديد امتداداً للحركة السلفية كما تمثلت في ابن حنبل وابن تيمية وابن القيم على وجه الخصوص.⁴

¹ ضاهر، محمد كامل، الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، دار السلام، بيروت، 1414هـ، 1993، ص، 19.

² السقاف، حسن بن علي، السلفية الوهابية، أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية، دار الإمام الرواس، بيروت، د. ت.، ص، 19.

³ المرجع نفسه، ص، 20.

⁴ عمارة، محمد، تيارات الفكر الإسلامي، ط2، دار الشروق، بيروت، 1418هـ / 1997م، ص، 255.

بينما يعرض فريق من الباحثين السوسيوولوجيين والأنثروبولوجيين وكذا المستشرقين صورة أخرى للحركة حينما يجعلونها انعكاس طبيعي للبيئة النجدية الصحراوية البدوية والمنعزلة عن المؤثرات الخارجية، إذ أن تزمتهما وتشدهما ما هو إلا تعبير عن أثر ذلك المجال، كما أن القاعدة الاجتماعية البدوية فرضت نفسها من حيث أساليب الدعوة ونمط التفكير والاجتهاد.¹ وهو ما يطرح تباينا واضحا بين نمط عيش هؤلاء البدو ونظراؤهم في الحواضر، وبالتالي حملهم التطلع إلى حياة أفضل على اعتناق دعوة دينية بسيطة في تركيبها الفكرية.²

2- الشيخ المؤسس للدعوة الوهابية.

هو محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن راشد بن بريد بن محمد بن بريد بن مشرف التميمي،³ ولد سنة 1115هـ / 1703م، في بلدة العيينة من بلاد نجد⁴ بوادي حنيفة موطن ظهور مسيلمة الكذاب.⁵ تلقى تعليمه الأول بالعيينة على يد والده عبد الوهاب الذي كان من رجال العلم والفقاه في نجد حيث اشتغل القضاء في بعض بلدان العارض وألف رسائل عدة في الفقه والتفسير ولقن ابنه محمد شيئا من العلوم التي كان يحسنها.⁶

وانشغل ابن عبد الوهاب بفكرة التوحيد وعكف على مطالعة الكتب المؤصلة لها حتى صار ينكر على الناس ما وقعوا فيه من البدع والشرك.⁷

¹ أبو اللوز، عبد الحكيم، الحركات السلفية في المغرب (1971-2004) - بحث أنثروبولوجي سوسيوولوجي -، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر 2009م، ص، 115. (هذا الكتاب في الأصل هو أطروحة قدمت لنيل درجة دكتوراه، جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الدار البيضاء، السنة الجامعية 2007-2008م، بإشراف، د / محمد الطوزي.)

² أويس موسيل، آل سعود، دراسة في تاريخ الدولة السعودية، ترجمة وتعليق سعيد بن فايز إبراهيم السعيد، ط1، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1424هـ / 2003م، ص، 56.

³ ابن غنام، حسين، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام، المعروف بتاريخ نجد، تحقيق ناصر الدين الأسد، ط4، دار الشروق، بيروت، 1415هـ / 1994م، ص، 81. بينما يزيد عن ذلك الألويسي فيذكر أنه: « محمد بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن راشد بن بريد بن محمد بن بريد بن مشرف بن عمر بن بعضاد بن ريس بن زاهر بن محمد بن علي بن وهيب التميمي النجدي.» ينظر: الألويسي، محمود شكري، تاريخ نجد، تحقيق محمد بهجة الأثري، ط3، بغداد، 1415هـ، ص، 111.

⁴ ابن غنام، المصدر السابق، ص، 81.

⁵ الريحاني، المصدر السابق، ص، 25.

⁶ المصدر نفسه، ص، 26.

⁷ ابن بشر، المصدر السابق، ص، 34.

ولما رأى أن الأمر لا يجري على النحو الذي يريد انتقل إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، ثم أقام في المدينة المنورة حيناً أخذ فيه عن الشيخ عبد الله بن إبراهيم النجدي ثم المدني، وهذا الشيخ هو الذي عرفه بالعلامة محمد حياة السندي المدني.⁽¹⁾

وفي المدينة أنكر وقوف الناس عند الحجرة النبوية يدعون ويستغيثون عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم، ثم عاد إلى نجد ومنها رحل إلى البصرة يريد الشام، وفي البصرة نزل عند أحد علمائها من أهل المجموعة (إحدى قرى البصرة)، فأقام مدة يقرأ عليه اللغة والحديث والفقه، وأخذ ينكر على أهل البصرة ما اعتقد أنه من الشراكيات والبدع، واستحسن شيخه ذلك الإنكار، ولكن أهل البصرة وأعيانها الحقوا بابن عبد الوهاب الأذى وبشيخه أيضاً.²

وأخرج ابن عبد الوهاب من البصرة متجهاً إلى الشام، ولكن نفقته نفذت فغيّر وجهته نحو نجد، وبالتحديد إلى الأحساء، ثم قصد بلدة حريملا، وكان أبوه عبد الوهاب قد انتقل إليها تاركاً بلدته العيينة سنة 1139هـ / 1726م، وشرع ابن عبد الوهاب في الدعوة إلى التوحيد وإنكار ما يفعله الناس من بدع، وبالغ في الإنكار حتى وقع بينه وبين والده عبد الوهاب كلام،³ فأقام على ذلك سنوات حتى توفي والده سنة 1153هـ / 1740م.

وعن خلاف ابن عبد الوهاب مع والده يقول مفتي الشافعية بمكة أحمد بن زيني دحلان: «... وكذا والده عبد الوهاب فإنه كان من العلماء الصالحين، فكان يتفرس فيه الإلحاد ويذمه كثيراً ويحذر الناس منه، وكذا أخوه الشيخ سليمان بن عبد الوهاب، وأنه أنكر عليه ما أحدثه من البدع والضلال والعقائد الزائغة وألف كتاباً في الرد عليه.»⁴

بعد وفاة والده تيسرت أمامه سبيل الدعوة والإنكار، وتبعه أناس من أهل البلد واشتهر بذلك.⁵ فذاع ذكره في جميع بلدان العارض: في حريملا والعيينة والدرعية والرياض

¹ ابن بشر، المصدر السابق، ص، 35.

² ابن غنام، المصدر السابق، ص، 83.

³ المصدر نفسه.

⁴ دحلان، أحمد بن زيني، خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام، ط1، المطبعة الخيرية، مصر، 1305هـ، ص،

229، ينظر كذلك: المؤلف نفسه، فتنة الوهابية، مكتبة الحقيقة، استنبول، تركيا، 2001م، ص، 4.

⁵ ابن بشر، المصدر السابق، ص، 37.

ومنفوحة، واجتمع إليه الأنصار واتبعوا طريقه ولازموه، وقرؤوا عليه، وصنف في تلك السنين مؤلفه: « كتاب التوحيد. »¹

وكان النزاع على أشده في حريملا بين قبيلتين، كل واحدة منهما تدعي الغلبة والقوة في غياب رئيس واحد يجمع الكلمة، كما كان في البلد عبيد لإحدى القبيلتين كثر تعديهم وفسقهم فقام فيهم الشيخ ابن عبد الوهاب أمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر، وهم العبيد أن يفتكوا به ولكن انكشف أمرهم وهربوا، ومن أجل ذلك انتقل الشيخ من حريملا إلى العيينة فأكرمه رئيسها عثمان بن حمد بن معمر، وتزوج الشيخ فيها بالجوهرة بنت عبد الله بن معمر، واعتنق عثمان بن معمر دعوته واتبعه، وألزم الخاصة والعامة أن يمتثلوا أمره.²

وكان بالعيينة كثير من القباب والمساجد والمشاهد المشيدة على قبور الصحابة والأولياء، وكذلك الأشجار التي يعظمها الناس ويتبركون بها، فخرج الشيخ وأتباعه ورئيس البلدة لتحطيمها فسويت تلك المشاهد بالأرض، واستمر في إزالة المشاهد وإقامة الحدود حتى جاءت امرأه زانية، فأقرت على نفسها بالزنا، وتكرر ذلك منها أربعا فاعرض عنها الشيخ ثم أقرت فأملها أياما وظلت مصرة على ذلك فأمر الشيخ برجمها لأنها محصنة فرجمت حتى ماتت.³

كان لهذه الحادثة أثر بالغ في نفوس الناس لا سيما لدى رئيس إقليم الأحساء باعتبار أن العيينة هي من الأقاليم التابعة لإمارته، فكتب إلى عثمان بن معمر يأمره بقتل الشيخ ابن عبد الوهاب أو إجلائه عن بلده، وإلا قطع عليه الخراج واستباح جميع أمواله لديه، فاستجاب عثمان بن معمر وأمر الشيخ بالخروج من العيينة.⁴

وهكذا انتقل الشيخ إلى الدرعية سنة 1157هـ / 1744م، ونزل عند عبد الله بن سويلم ثم انتقل في اليوم التالي إلى دار تلميذه الشيخ أحمد بن سويلم، فشاع أمره في الدرعية،⁵ حتى بلغ أهل الرئاسة من آل سعود، واعتنق محمد بن سعود الدعوة الوهابية بعد أن أقنعت زوجته بالخير الذي سيعود عليه وعلى إمارته حين اعتناقه للدعوة وتبعه في ذلك أخويه

¹ ابن غنام، المصدر السابق، ص 84.

² ابن بشر، المصدر السابق، ص 38.

³ المصدر نفسه، ص 39.

⁴ ابن غنام، المصدر السابق، ص 86.

⁵ ابن بشر، المصدر السابق، ص 12.

ثنيان ومشاري، وانعقدت البيعة بين الشيخ والأمير ابن سعود. ومنذ هذا الحين انتقلت الدعوة الوهابية إلى مرحلة الدولة وتحولت إلى حركة سياسية. وراسل الشيخ بدعوته أعيان القبائل وأهل العلم، فمنهم من استجاب لدعوته ومنهم من أعرض عنها، فحينئذ أمر أتباعه بالجهاد، فامتثلوا لأمره.¹

ولما استقرت الأحوال جعل الشيخ الأمر بيد عبد العزيز بن محمد بن سعود، وفوض أمور الدولة وبيت المال إليه واعتزل شؤون الحكم والسياسة ولزم العبادة وتجرد للعلم والتعليم، و لكن الأمير عبد العزيز ظل يأخذ برأيه في كل ما كان يقدم عليه، وظل الشيخ على هذه الحال حتى توفي في يوم الاثنين آخر شهر شوال سنة 1206هـ/1792م وقد بلغ من العمر نحو اثنين وتسعين عاماً² مخلفاً العديد من المؤلفات.³

نقد أشاد أتباع المذهب الوهابي بغزارة علم ابن عبد الوهاب ونبوغه في العلوم الدينية، ولكن الشيخ ناصر الدين الألباني أحد رموز التيار السلفي المعاصرين ممن يشتغلون بعلم الحديث يرى أن محمد بن عبد الوهاب كان سلفياً في العقيدة فقط، فلعل انكبابه واشتغاله في دعوة الناس إلى التوحيد الخالص هو الذي صرفه عن اشتغاله بإتمام السلفية وذلك بمحاربة الجمود على التقليد وعلى التمذهب، وهو بذلك يختلف عن الشيخ ابن تيمية الذي دعا إلى الإسلام بكل نواحيه، فلم تكن للشيخ ابن عبد الوهاب عناية كبيرة لا بالحديث ولا بالفقه السلفي، فهو من الناحية المذهبية حنبلي، ومن الناحية الحديثية كغيره، فليس له آثار في الفقه تدلنا على أنه كابن تيمية سلفي المنهج في التفقه في الدين.⁴

أما ما يقال عن رحلته إلى الشام والقاهرة وبلاد إيران والهند فلم تثبته المصادر الوهابية المعروفة، والمصدر المعتمد في ذلك هو كتاب: «لمع الشهاب في سيرة محمد

¹ ابن غنام، المصدر السابق، ص، 89.

² المصدر نفسه، ص، 90.

³ من مؤلفاته: كتاب التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد، كتاب الكبائر، كتاب كشف الشبهات، السيرة المختصرة، السيرة المطولة، مختصر الهدى النبوي، مجموع الحديث على أبواب الفقه، مختصر الشرح الكبير، كتاب مختصر الإنصاف، ومجموعة من الرسائل. ينظر المصدر السابق، ص، 91.

⁴ عيد عباس، الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى، تعليق ناصر الدين الألباني، دار الإيمان، الإسكندرية 2002 م، ص، 28. ينظر أيضاً: الأنصاري، إسماعيل بن محمد، الانتصار لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب بالرد على مجانبية الألباني فيه الصواب، دار الإيمان، الإسكندرية، 2002 م، ص، 37، 38. للمزيد عن التفاصيل الخاصة بموقف الألباني ورد الأنصاري عليه ينظر: المرجع نفسه، ص، 37، 56.

بن عبد الوهاب» لمؤلف مجهول،¹ وهو كتاب مطعون في صحة ما ورد فيه من أخبار عن الدعوة ومؤسسها من طرف أتباع الوهابية، وهو نفسه المصدر الذي اعتمد عليه المستشرقون في تحليل أثر البيئات المذكورة في التكوين العلمي لابن عبد الوهاب وفي منهجه الدعوي.

3- تعاليم الحركة.

يمكن إجمال التعاليم الوهابية في أربع عناصر هي: التوحيد، محاربة البدع، الجهاد، الدعوة إلى الاجتهاد.

أ- التوحيد.

لقد ألف ابن عبد الوهاب أول كتبه المشهورة المعروف بكتاب التوحيد وهو يتضمن فحوى لا اله إلا الله² أثناء الممارسة الميدانية، فالعبادة إذا جعلت لغير الله صار ذلك الغير شريكا مع الله وإن لم يعتقد الفاعل ذلك، فالتوحيد هو نفي الشريك لله تعالى في ألوهيته وربوبيته.³ وهذا التقسيم للتوحيد لم يسلم به جمهور علماء السنة بما فيهم المغاربة كما سيأتي في فصل ردود العلماء المغاربة على الرسائل الوهابية.

لقد اعتبر ابن عبد الوهاب الانحرافات السلوكية لدى عموم المسلمين من نواقض التوحيد وهي بمثابة الخروج والارتداد عن الدين، وتم تحميل الفكر والمؤسسة الصوفية مسؤولية هذا الانحراف، وفي ذلك يقول أحد الباحثين المغاربة: «يقوم التصور الوهابي على فكرة التوحيد، وهي فكرة أصولية تعرضت بأحكام الممارسة الدينية طيلة الجزء الأعظم من العصر الوسيط ومطالع العصر الحديث إلى التباسات وانحرافات ضربتها في الصميم، وقد قاد الدفاع الوهابي عن التوحيد إلى فتحه الحرب على رصيد تاريخي هائل من التقاليد الطقوسية الابتداعية المنتعشة في الجزيرة العربية ومجموع ديار الإسلام بعد

¹ عن تفاصيل تلك الرحلات يراجع: مؤلف مجهول، لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب، تحقيق أحمد أبو حاكمة، دار الثقافة للنشر، بيروت، 1972 م، ص، ص، ص، 19، 22.

² ابن عبد الوهاب، محمد، كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، راجعه مجموعة من الأساتذة، مطبعة إدارة الثقافة والنشر لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، الرياض، د. ت.، ص، 24. ينظر كذلك: نفس المؤلف، كتاب كشف الشبهات، مطبوعات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، م. ع. س.، 1419 هـ، ص، ص، 6، 7.

³ ابن غنام، المصدر السابق، ص، 16.

أن آلت الدعوة الدينية إلى المؤسسة الصوفية الطرقية التي نجحت في التجذر في المجال الاجتماعي (الشعبي) محققة انتصاراً واضحاً على المؤسسة السننية الرسمية. ⁽¹⁾ وهذا الطرح الذي يصرف الانحرافات إلى المجال العقدي المتمثل في التوحيد وجد معارضة قوية من طرف العلماء المعاصرين لابن عبد الوهاب، وكذا الذين جاؤوا بعده سنتناولها بالتحليل والمناقشة من خلال العرض اللاحق.

وعلى ذلك يعتبر ابن عبد الوهاب أشكال التوسل والاستغاثة والاستشفاع بالأنبياء والأولياء من نواقض التوحيد،² مثل ما يجري على ألسنة الناس من قولهم: «يا رسول الله أو يا ولي الله أسألك الشفاعة.» أو غيرها كأدركني وأغثني، فإنه من الشرك.³ وينطبق الأمر كذلك على الذبح للقبر، والاستغاثة بصاحبه، والسجود له، بينما تجسيص القبور والبناء والكتابة عليها فكلها من الأمور المبتدعة. ولذا هدم الوهابيون بمكة والمدينة القبور المرتفعة وسووها بالأرض، كما أزالوا القباب عند استيلائهم على الحرمين ما بين 1925 و1926 م. أما شد الرحال والسفر إلى القبور فهو بدعة.⁴

ب- محاربة البدع:

أعلنت الوهابية الحرب على البدع الشائعة في الأمصار مثل الاجتماع في وقت مخصوص على من يقرأ سيرة المولد النبوي اعتقاداً منه أنه قريبة، ومثل الزيادات في الأذان المشروع، ويلحق بهذا ما هو شائع في كثير من الأمصار من خروج النساء وراء الجنائز، والاحتفالات السنوية المسماة بالموالد، وإقامة الحفلات للأذكار، وما يفعله بعض الدراويش من الرقص والزمر فإن ذلك كله محرم. وقد منع الوهابيون ما كان منه في الحجاز، وبسبب ذلك كان الخلاف بين الحكومة السعودية والحكومة المصرية على

¹ بلقزيز، عبد الإله، الخطاب الإصلاحى في المغرب - التكوين والمصادر، 1844-1918م، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1417هـ / 1997م، ص، 47.

² ابن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، مصدر سابق، 5.

³ وهبة، حافظ، جزيرة العرب في القرن العشرين، ط1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1354هـ / 1935، ص ص. 339، 340.

⁴ المصدر نفسه، ص، 340. حول مسألة زيارة القبور وشد الرحال إليها في نظر الوهابيين ينظر: الحيدري البغدادي، إبراهيم فصيح بن السيد صبغة الله (ت: 1882 م)، عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد، ط1، دار الحكمة، بغداد، 1419هـ / 1998 م، ص ص، 225، 227.

المحمل وقبوله في الحجاز، فالنجديون يحتجون بأنه بدعة لا يجوز إقرارها في بلد الوحي والدين، والمصريون يقولون أنه عادة وشعار للحج ليس إلا.¹

ج-الجهاد :

نقد أعلن محمد ابن عبد الوهاب وأتباعه الجهاد على المسلمين المخالفين له في التوجه داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها، باعتقاد أنهم خرجوا على التوحيد الصحيح وتمسكوا بالكثير من الشركيات، فسفكوا الكثير من الدماء باسم الدين وتآلب الرأي العام الإسلامي ضدهم، والذي كان في معظمه تحت سلطان الخلافة العثمانية.

ومن المعروف عند أهل المقاصد الشرعية أن الجهاد لا يعلن إلا من طرف الإمام أو الخليفة، ومنه فإن إدعاء النظام الوهابي السعودي لهذه المرتبة مع وجود من يمثلها آنذاك وهم العثمانيون فتح الصراع على مصراعيه بين الطرفين.

هـ - الاجتهاد.

يقوم التجديد عند ابن عبد الوهاب على إعادة بعث آراء مجموعة من العلماء السابقين حيث صرح في بعض رسائله بالدعوة إلى الاجتهاد والرد على أهل التقليد والمعاندين، استند في أكثرها إلى ما كتبه ابن القيم في: « إعلام الموقعين. » وهو في الحقيقة يخطو خطوات الإمام أحمد، ويعتمد على كتب الفروع المؤلفة على طريقته. ومما لا شك فيه أن علماء نجد في بدء الدعوة كانوا أكثر إحاطة بالسنة وعلماء بالشريعة، وأوسع مدارك، وأبعد نظرا في نظرهم للأحكام.² وهذا يدل على أن الاجتهاد الوهابي بمرور الوقت أفضى إلى التحجر وضيق الأفق، بحيث ظل يحوم حول أفكار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

وعلى العموم حرص الوهابيون على تنفيذ أحكام الشريعة في تحريم لبس الحرير للرجال وتحليهم بالذهب كما يحرمون التدخين، ويجلدون المدخن أربعين جلدة.³ فلا تكاد تجد أثرا للتدخين في نجد، ومن يفعل ذلك إنما يقوم به سرا، كما حملهم تشددهم على نبذ الكثير من المباحات مثل الاشتغال بالشعر، ومع أنه نبت في أرض العرب فإن أهل بادية

¹ حافظ وهبة، المصدر السابق، ص ص، 340، 341.

² المصدر نفسه، ص، 343.

³ المصدر نفسه، ص، 342. ينظر كذلك: محمد شفيق مصطفى، في قلب نجد والحجاز - سلسلة مقالات سياسية، اجتماعية، دينية، تتضمن حقائق ومشاهدات في قلب الجزيرة العربية، - مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، مصر، 1997، ص، 28.

نجد الوسطى تعده حراما لأنه تغلب فيه الحماسة دون ذكر الله أو الغزل، وهذا ما يعده العرب نقيصة خلقية تعافها نفوسهم.¹

4- تطورها السياسي.

« لا يمكن للباحث أن يدرس تاريخ الحركة الوهابية وتطورها بمعزل عن الدولة السعودية ورجالاتها خصوصا في الميدان السياسي والعكس كذلك صحيح، فالدولة السعودية لم تكن لتظهر إلى الوجود أول مرة لولا الحركة الوهابية، وهذه الأخيرة لم يكن يتسنى لها الانتشار الذي عرفته قديما وتعرفه حديثا دون الدعم والمساندة اللتان تقدمهما هذه الدولة لها، ولا يمكن لإحدهما أن تستغني عن الأخرى إلا إذا تحدثنا عن القوة الذاتية في الأفكار والإيديولوجيات والتي تدعم بقاء الحركة الفكرية بعيدا عن بقاء الدول أو فنائها.»²

لقد مرت الدولة السعودية الوهابية بثلاث مراحل هي:

أ- الدولة السعودية الأولى (1157-1233 هـ / 1744-1818 م).

تأسست على إثر التحالف التاريخي بين الشيخ ابن عبد الوهاب ومحمد بن سعود حاكم الدرعية سنة 1744م، فتعاون الزعيمان على نشر الدعوة وتوسيع نطاق الدولة، وتم توحيد البلاد النجدية، ثم ضمت إليها الأحساء عام 1208هـ/1793م فالحجاز عام 1218هـ/1803م، وحينها شعرت الدولة العثمانية بخطر الدولة السعودية الناشئة على مصالحها في المشرق، فكلفت واليها على بغداد بمهمة القضاء عليها ولكن محاولاته فشلت، وهذا ما حمل الأمير السعودي سعود بن عبد العزيز على شن هجوم على العراق سنة 1216هـ/1801م أسفر عن تحطيم ضريح الإمام الحسين بن علي رضي الله عنهما، وأثار ذلك نقمة الشيعة على السعوديين فتمكن أحدهم في عام 1218هـ/1802م من اغتيال الإمام عبد العزيز بن محمد بن سعود.³

¹ محمد شفيق مصطفى، المرجع السابق، ص، 16.

² الكثيري، محمد، السلفية بين أهل السنة والأمامية، ط3، مؤسسة الغدير، بيروت، 1429هـ / 2008 م، ص، 381.

³ ينظر: ابن بشر، المصدر السابق، ص، 445، 447. من المراجع المتخصصة في تاريخ هذه الدولة ما ألفه: أبو عليّة، عبد الفتاح حسن، محاضرات في تاريخ الدولة السعودية الأولى (1157-1233هـ / 1744-1818م)، ط2، دار المريخ للنشر، الرياض، 1411هـ/1991م، في 149 ص.

فلما فشلت المحاولات العراقية في تصفية الدولة السعودية كلف السلطان العثماني محمد علي باشا والي مصر بتلك المهمة، وتمكن بفضل تفوقه العسكري وطموحه التوسعي من إسقاط الدولة السعودية الأولى سنة 1233 هـ / 1818 م.

ب- الدولة السعودية الثانية (1256-1309 هـ / 1840-1891 م).

عندما انسحبت قوات إبراهيم باشا من نجد سادت الفوضى السياسية وكثرت المنازعات واختل الأمن، وتكررت محاولات الأمراء السعوديين لبعث الدولة السعودية من جديد، كان أنجحها محاولة فيصل بن تركي بن عبد الله، الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للدولة السعودية الثانية.

وفي عهده تجددت الحروب السعودية ضد محمد علي باشا والي مصر، ورغم انهزامه واستسلامه فقد تمكن من الفرار من سجنه بمصر سنة 1259 هـ / 1843 م، واعترف بالسيادة الرسمية للدولة العثمانية، فمكّن ذلك من توقيف الحرب ضدها والقيام بإصلاحات عميقة إدارية وقضائية وعسكرية، وقضى على حركات التمرد في نجد وعلى خصمه عبد الله بن الثنيان. ويجمع المؤرخون على أن حكم فيصل بن تركي كان من أكثر الفترات ازدهاراً، فأقام العدل وعزز الأمن وأعاد إلى نجد انتعاشها الاقتصادي.¹

وتمكن من استعادة المناطق التي فقدتها الدولة الأولى، وسعى لإخضاع إمارات الخليج مثل البحرين وعمان، ولكنه اصطدم بالنفوذ الإنجليزي هناك، فعقد معهم معاهدة تعاون سنة 1271 هـ / 1865 م. ولكن اضطربت الأحوال بعد وفاته وعادت الفوضى السياسية ونشب النزاع بين ولديه عبد الله وسعود، واستمرت الحرب الأهلية حوالي ثلاثين عاماً، وفسح المجال أمام التدخل العثماني من جهة والإنجليزي من جهة أخرى، وانتهز أمير حائل محمد بن الرشيد فرصة الحرب الأهلية وتمكن من إلحاق الرياض بإمارته، وسقطت بذلك الدولة السعودية الثانية،² بينما هاجر الأمير السعودي عبد الرحمن بن فيصل إلى

الكويت تحت حماية آل الصباح.

¹ درويش، مديحة أحمد، تاريخ الدولة السعودية حتى الربع الأول من القرن العشرين، ط1، دار الشروق، جدة، م. ع. س.، 1400 هـ / 1980 م، ص، 61.

² من المراجع التي تخصصت في تاريخ الدولة السعودية الثانية ما ألفه: أبو علي، عبد الفتاح حسن، تاريخ الدولة السعودية الثانية (1256-1309 هـ / 1840-1891 م)، ط4، دار المريخ، الرياض، 1411 هـ / 1991 م في 380 ص. بينما أكثر المصادر تفصيلاً لتطورات لهذه المرحلة: ابن بشر، المصدر السابق، ج2، ص ص، 126، 291.

ج-الدولة السعودية الثالثة (1319 - 1350 هـ / 1902-1932م)

تمكن الأمير السعودي عبد العزيز بن عبد الرحمان من العودة إلى بلاد نجد مع والده عبد الرحمان بعد إقامة طويلة في الكويت عند آل الصباح، وأحرز الأمير عبد العزيز نصرا عظيما على ابن الرشيد في الرياض عام 1319هـ/ 1902م فدخلها واستعادها وأجبر ابن الرشيد المدعم من طرف الدولة العثمانية على الانسحاب، كما استرجع الأحساء مستغلا انشغال القوات العثمانية بحربها ضد إيطاليا سنة 1329هـ/ 1911م، وصار يشترك اشتراكا فعليا في توجيه السياسة الدائرة في الخليج العربي إلى جانب الإنجليز، وبضم إقليم الأحساء تمكن الأمير عبد العزيز من الحصول على أول مورد منظم للدولة بواسطة الرسوم الجمركية.¹

جعلته هذه الإنجازات في مركز قوة حتى أن الدولة العثمانية اعترفت به فمنحته رتبة الباشوية وأقرته حاكما على نجد وملحقاتها تحت سلطتها، على أن تكون الولاية من بعده لأولاده وأحفاده. وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى سنة 1914م أظهر الأمير عبد العزيز الحياد، إذ لم يحارب الشريف حسين في مكة كما أراد الأتراك، ولم يشترك في محاربة الترك بالعراق كما أراد الإنجليز، ولكنه كان أكثر قربا من الإنجليز حيث عقد معهم معاهدة سنة 1334هـ/ 1915م.²

وقد ظلت هذه المعاهدة أساسا للعلاقات بين الطرفين حتى استبدلت بمعاهدة جدة عام 1345 هـ/ 1927م، ورغم أن معاهدة 1915م كانت لصالح الإنجليز في الغالب إلا أنها تعد نقطة تحول هامة في العلاقات السعودية الإنجليزية حيث اعترفت بريطانيا بموجبها بسلطة الأمير عبد العزيز واستقلاله بنجد وملحقاتها وما يتبعها من سواحل وموانئ غير محددة، وتوارث أسرته لهذه الأملاك، كما نصت المعاهدة على حماية بريطانيا لعبد العزيز من أي اعتداء أجنبي، وفي مقابل ذلك تعهد عبد العزيز أن يأخذ بمشورة بريطانيا في تعامله مع الحكومات والدول الأجنبية، وتعهد أيضا بأن يتجنب بيع أو رهن قطعة أرض من بلاده، وأن لا يمنح امتيازات في أرضه لدولة أو شركة أجنبية دون استشارة

¹ درويش، مديحة أحمد، المرجع السابق، ص، 77.

² المرجع نفسه، ص، 137.

بريطانيا ورضائها، وتعهد كذلك بعدم التعدي على الإمارات العربية الواقعة على الخليج العربي والخاضعة للحماية الإنجليزية.¹

ومن أهم الإنجازات التي حققها الأمير عبد العزيز بعد الحرب العالمية الأولى الاستيلاء على الحجاز وانتزاعه من أشرف مكة سنة 1926م، والدعوة إلى مؤتمر إسلامي لتنظيم شؤون الحجاز. وفي معاهدة جدة 1927م تمكن عبد العزيز من التخلص من قيود المعاهدة السابقة حيث اعترفت بريطانيا بالأمير عبد العزيز ملكا مستقلا على الحجاز ونجد وملحقاتها.² وهي التي اندمجت فيما بعد تحت اسم (م. ع. س.) سنة 1932 م.

¹ درويش، المرجع السابق، ص، 137.

² المرجع نفسه.

الفصل الأول :

حركة السلطان العلوي محمد بن عبد الله وعلاقتها بالوهابية.

(1757 - 1790 م).

أ- العوامل المؤثرة في التوجه الفكري والسياسي للسلطان.

1- أثر الرحلة الحجازية.

- حقيقة صدى الوهابية بالحجاز في فترة حكم السلطان.

2- التكوين العلمي والفكري للسلطان.

3- ظروف المغرب الأقصى في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي.

ب- سلفية السلطان محمد بن عبد الله.

1 - أصولها وجذورها.

2 - مبررات تمسك السلطان بالعقيدة الحنبلية.

3- خصوصيات سلفية السلطان.

إن حركة العودة إلى الأصول ونبذ البدع والتمسك بالدين الصحيح على غرار ما كان عليه السلف الصالح خلال القرون الثلاثة الأولى أو ما يعرف بالحركة السلفية تبلورت في بلدان المغرب العربي منذ القرون الإسلامية الأولى، وظلت تقاوم مظاهر الانحراف عن الدين الصحيح إلى يومنا هذا.

ليس بعيدا عن تاريخ ظهور الحركة الوهابية وكذا حركة السلطان العلوي محمد بن عبد الله عرف القطر الجزائري حركة تجديدية بإحياء الدين الصحيح ونبذ البدع تزعمها الشيخ عبد الكريم الفكون القسنطيني(ت: 1073هـ / 1662م)، فنادى بالعمل بالعلم والتعمق فيه وفهم الحياة فهما عقليا، وكشف أحوال المتاجررين باسم التصوف من المتكسبين من خلال الدروس والتأليف والمراسلة والإفتاء.¹

لقد توجهت دراستنا لهذا الفصل نحو حركة السلطان محمد بن عبد الله لأنها تزامنت في الظهور والانتشار مع الحركة الوهابية خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، واحتدم الجدل بين الباحثين حول العلاقة بين الحركتين ليستقر رأي بعضهم على أن حركة السلطان تمخضت عن موجة المد الوهابي خارج شبه الجزيرة العربية. ولذلك ارتأينا من خلال التقصي التاريخي والمقابلة الفكرية للكشف عن حقيقة تلك العلاقة والتمييز بين عناصر التقاطع وخصوصيات كل حركة.

والواقع أن كل الأقطار المغاربية عرفت بين الحين والآخر ظهور مجموعة من المجددين والمصلحين من دعاة السلفية، ولكن موضوعنا يقتضي رصد جوانب التفاعل بين سلفية هؤلاء المجددين والسلفية الوهابية، على أن التفاعل مع الوهابية شمل كل أقطار المغرب العربي ولكن بدرجات متفاوتة حسب تجليات الفكر السلفي المغاربي في الواقع التاريخي وفي حدود ما تتيحه المصادر التاريخية المتوفرة فيما يتعلق بذلك.

¹ سعد الله، أبو القاسم، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون - داعية السلفية -، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1406هـ / 1986م، ص، 6. من مؤلفات الفكون في حربه على أدياء العلم والولاية كتابه: منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ / 1987م.

أ-العوامل المؤثرة في التوجه الفكري والسياسي للسلطان.

1 - أثر الرحلة الحجازية.

تؤكد العديد من الدراسات الحديثة والمعاصرة على أن سلفية محمد بن عبد الله تأثرت بصدى الدعوة الوهابية وأفكارها خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي بحكم تزامن الحركتين وبإمكانية انتقال الأفكار الوهابية إلى المغرب عبر حركة أركاب الحجاج المتوافدة سنويا على الحجاز، وكذلك من خلال توطد علاقة السلطان بأمراء الحجاز، فضلا عن التشابه الحاصل بين الحركتين في بعض التوجهات الفكرية والعقدية. وفي مقدمة تلك الدراسات ما ذكره المؤرخ الفرنسي « شارل أندري جوليان » من أن محمد بن عبد الله تأثر بأفكار الوهابية عن طريق الحجاج المغاربة الذين نقلوا أخبار الوهابية وأفكارها إلى المغرب.¹

ولكن ليس هناك ما يؤيد هذا الرأي لدى أصحاب الرحلات الحجازية المدونة والمعاصرة لفترة حكم السلطان، وهذا الرأي يستند إلى مجرد افتراض إمكانية انتقال أفكار الوهابية إلى المغرب عن طريق الحجاج، وهي إمكانية تتوقف صحتها على درجة حضور صيت الوهابية في الحجاز مركز التفاعل بين المغاربة والمشاركة، وسنكتشف ذلك لاحقا باستعراض مظاهر الاتصال بين أشرف مكة وأتباع الوهابية خلال الفترة المذكورة.

لقد أصبح رأي « جوليان » في هذا الصدد هو المرجع الذي استندت إليه الدراسات المعاصرة، والتي تناولت فترة حكم السلطان وأشارت بشكل عرضي لتأثره بالوهابية، ومنها ما ذهب إليه المفكر المغربي محمد عابد الجابري بقوله: « هكذا أصبحت الوهابية أساسا لايدولوجيا الإصلاح في مغرب النصف الثاني من القرن 18م والنصف الأول من القرن 19م. لقد ظهرت الملامح الأولى للوهابية في المغرب في الاتجاه الديني (السلفي) الذي عرف به السلطان محمد بن عبد الله (1757-1790).»²

¹ -Ch. André Julien, histoire de l'afrique du nord . t 2 .Payot . Paris . 1956 . p . 243 .

² الجابري، محمد عابد، تطور الأنتلجانسيا المغربية، الأصالة والتحديث في المغرب، ضمن كتاب: (الأنتلجانسيا في المغرب العربي)، تأليف مجموعة من الباحثين بإشراف د/ عبد القادر جغلول، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1984 م، ص،11.

بينما الباحث « الوراكلي » يقدم دلائل لإثبات صحة هذا الموقف بقوله: « مع أن الدعوة (الوهابية) لم تستطع أن تغادر مهدها إلا بعد فترة غير قصيرة من ميلادها إلا أن ذلك لم يكن ليحول دون تسرب أخبارها ومقولاتها إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة في مواسم الحج، ومع أن رحلات الحج المغربية المكتوبة في تلك الفترة يلوذ بعضها بالصمت إزاء الدعوة الجديدة، ويكتفي بعضها بالإشارة السريعة إليها، فإن هذا ليس يمنع أن يكون غير أصحاب الرحلات المدونة من الحجاج نقلوا بالرواية الشفوية بعض أخبار الدعوة وبعض مقولاتها وتحدثوا بهذه وتلك بعد عودتهم إلى بلدانهم، ولعلنا أن نستأنس في دعم هذا بما عرف عن سلطان المغرب يومئذ محمد بن عبد الله من تعلق بالعقيدة الحنبلية حملة على مهاجمة كتب الأشاعرة ومحاربة بعض الزوايا.»¹

يدلل الباحث على موقفه بإمكانية تسرب أفكار الوهابية إلى المغرب عن طريق الحجاج والرحالة الذين لم يدونوا تفاصيل رحلاتهم، ثم يذكر أن الرحلات المدونة بعضها لاذ بالصمت والبعض الآخر اكتفى بالإشارة السريعة إلى الوهابية، فحينما يحكم على جنوح بعض أصحاب الرحلات إلى الصمت إزاء أخبار الوهابية فهو ينطلق من خلفية عداوة بعض الرحالة والحجاج المغاربة للوهابية وتعمدهم السكوت عنها حتى لا تتسرب أفكارها إلى المغرب.

وهذا افتراض لا يستند إلى وقائع تاريخية واضحة لأن الفريق المناهض للوهابية في المغرب والذي يعكس موقف عموم المجتمع المغربي سيظهر لاحقا بحلول القرن التاسع عشر الميلادي أيام حكم السلطان سليمان، وحينها تكلم الرحالة المغاربة عن الوهابية وعن أخبارها وأفكارها كما سيأتي تفصيله لاحقا. وهؤلاء هم الذين قصدهم الباحث بأنهم ممن اکتفوا بالإشارة إلى الوهابية إشارة سريعة، ولعل أبرزهم المؤرخ والرحالة المغربي أبو القاسم الزياني أشد المجاهرين بعدائهم للوهابية.

¹ الوراكلي، حسن بن عبد الكريم، دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية وصداها في المغرب، مجلة جامعة أم القرى، مكة، السعودية، مج 12، ج 1، ع 19، 1420هـ / 1999م، ص 3. (من ترقيم النسخة الإلكترونية).

ثم يستأنس الباحث الوراكلي في دعم موقفه بما عرف عن السلطان محمد بن عبد الله من تعلق بالعبقيدة الحنبلية وما يقتضيه ذلك التعلق من محاربة للأشعرية والطرقية الصوفية. إن هذا التقاطع بين الوهابية وحركة السلطان فيما يتعلق بالعبقيدة الحنبلية لا يعني بالضرورة أنه تجاوز مع التوجه الوهابي في هذا الشأن وسيأتي بيان ذلك لاحقاً.

هناك دراسة أخرى تؤيد الموقف السابق تقول فيها صاحبها: « وقد صدّروا مذهبهم - الوهابيون - إلى الخارج أواخر القرن 18م والنصف الثاني من القرن 12هـ - أيام سيدي محمد بن عبد الله بالمغرب والد المولى سليمان الذي كان يتعاطف مع العثمانيين في مواجهتهم للزحف الاستعماري الغربي وفي نفس الوقت كان يحرص على توطيد علاقاته الطيبة بأمرأ البقاع المقدسة السعوديين، وكان لأصداء حركتهم الوهابية تأثير على قرارات السلطان محمد الثالث - سيدي محمد بن عبد الله - التي أدت إلى تركيز السلفية السنية - باعتبار أنه لم يكن وهابياً - بل كان سنياً سلفياً.»¹

إن اللبس الذي أوقع الباحثة في وهم تأثر السلطان بالحركة الوهابية عن طريق علاقته الوطيدة بأمرأ البقاع المقدسة هو اعتقادها أن أمرأ مكة آنذاك كانوا من السعوديين رعاة المذهب الوهابي، والواقع أن أمرأ الحجاز خلال هذه الفترة لم يكونوا من السعوديين وإنما كانوا من أشرف مكة الهاشميين الموالين للسلطنة العثمانية والمناوئين للوهابية، إذ لم يتمكن آل سعود من ضم الحجاز إلى سلطانهم إلا في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي.

وعلى ذلك فإن الدراسات السابقة تركز على افتراضات واحتمالات لا تستند إلى وقائع تاريخية محددة بل تفترض وجود تفاعل بين الحركتين بحكم قاعدة التزامن والتشابه وروابط الدبلوماسية والحج بين المغرب والحجاز، ولذلك علينا أن نتتبع حقيقة العوامل المؤثرة فعلاً في التكوين الفكري والسياسي للسلطان.

¹ البلغيثي، أسية الهاشمي، النهضة العلمية على عهد المولى سليمان (1206هـ / 1792م - 1238هـ / 1822م)، مطبعة المعارف الجديدة بالرباط، 2006م، ص 338، 339.

ولد محمد الثالث في مدينة مكناس¹ المغربية سنة 1134هـ/1721م في عصر جدّه المولى إسماعيل² في بلاط يزخر بالعلم والعلماء، وتلقى تعليمه الأول على الشيخ أبي محمد عبد الله بن إدريس المنجرة،³ فضلا عن الرعاية التي وجدها عند والدته أبيه السيدة الفاضلة خنثة بنت بكار المغافية،⁴ والتي اصطحبت معها الأمير محمد الثالث في رحلتها لأداء فريضة الحج عام 1143هـ/1730، فكانت تلك أول زيارة له للبقاع المقدسة.

إن صدى الوهابية خلال هذه الفترة لم يتجاوز بلاد نجد ولم يصل حتى إلى الدرعية المعقل السياسي للوهابية فضلا عن البقاع الإسلامية الأخرى، وبالتالي فإن تأثيره بالوهابية أثناء هذه الرحلة هو أمر متعذر.

يبدو أن رحلته الحجازية هذه هي الوحيدة في حياته، فالمصادر المتوفرة لم تذكر له رحلات أخرى نحو الحجاز، ولكن هذه الرحلة كانت كفيلة بأن تجعل روحه معلقة بذلك المكان المبارك، وانعكس ذلك على سلوكه حينما تولى الحكم من خلال العناية بالحرمين وما فيهما من علماء ومهاجرين وسدنة مقام إبراهيم عليه السلام.

وتجلت تلك العناية في إرسال أبنائه ومبعوثيه السياسيين إلى الحجاز، ففي سنة 1182هـ/1768م وجّه السلطان ولده الكبير مولاي علي مع شقيقه عبد السلام الذي كان صغيرا دون البلوغ لإقامة فريضة الحج، وأرسل معه هدايا عظيمة لأهل الحرمين الشريفين ولأمير مصر والشام وطرابلس ومالا كثيرا يفرق على أشرف الحجاز واليمن وجوائز للعلماء والنقباء وأهل الوظائف بمكة والمدينة. وصاحب هذا الموكب زفاف ابنة

¹ نسبة إلى قبيلة مكناسة البربرية، والتي أعاد بناءها المولى إسماعيل العلوي وحولها عاصمة لدولته، وهي من مفاخر إنجازاته العمرانية، تبعد عن مدينة فاس العاصمة السابقة ب: 128 كلم. ينظر: ابن زيدان، عبد الرحمن بن محمد السجلماسي (1290-1365هـ)، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، تحقيق علي عمر، ج1، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1429هـ/2008م، ص ص، 14، 309.

² أشهر سلاطين الدولة العلوية وأعظمهم أعمالا ولد ببلاد السوس سنة 1056هـ، تولى السلطة بعد والده الرشيد سنة 1082هـ / 1672م، وتوفي بمكناس سنة 1139هـ/1727م، ينظر المصدر السابق، ج2، ص ص، 63، 95.

³ كان عالما مدرسا انتقل من فاس إلى مراكش، اشتغل بالتعليم وكان إماما بمسجد «المواسين»، توفي سنة 1175هـ، ينظر: ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر، إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع عشر، (1171-1400هـ / 1756-1980م)، ج1، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1417هـ / 1997م، ص، 15.

⁴ هي زوجة المولى إسماعيل ووالدة المولى عبد الله توفيت بفاس حوالي 1159هـ، ينظر: ابن زيدان، الإتحاف، المصدر السابق، ج3، ص ص، 25، 34.

السلطان محمد بن عبد الله بابن أمير مكة حينذاك الشريف سرور بن مساعد،¹ فكان دخول ابنة السلطان مكة المشرفة يوما مشهودا ومهرجانا عظيما.² وهكذا توطدت علاقة السلطان بالحرم المكي أكثر من أي وقت مضى.

إن الأمير سرور بن مساعد - صهر محمد بن عبد الله - كان له دور بارز في مواجهة نفوذ الحركة الوهابية في إطار الحرب الدعائية بين أشراف مكة والوهابيين بالدرعية، فلقد منع أشراف مكة أتباع الوهابية من أداء فريضة الحج ودخول الحجاز لمدة تقارب النصف قرن، و سيأتي تفصيل ذلك لاحقا.

أما الرحلات الحجازية للمغاربة المواكبة لهذه المرحلة من حياة السلطان فلم تأت على ذكر الوهابية وأخبارها، وإن كان الأديب والرحالة المغربي عبد المجيد الفاسي المنالي³ قد أشار إلى وجود « مذاهب فاسدة » بمصر، مثل الشيعة الزيدية، والإمامية، ومذهب « الوهابية » والتي لم تكن ظاهرة وشائعة في مصر مثل المذاهب الأخرى،⁴ فإن الزبادي لم يكن يعني بالفرقة الوهابية تلك الفرقة النجدية المنتسبة إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وإنما كان يقصد بها الفرقة الخارجية الإباضية المشهورة بالوهابية أو « الوهبية » نسبة إلى مؤسسها عبد الله بن وهب الراسبي في القرن الثاني الهجري، ومنها تفرعت الفرقة الإباضية الخارجية.⁵

¹ هو سرور بن مساعد بن سعيد بن سعد بن زيد تولى إمارة مكة سنة 1186هـ/1772م، خاض معارك عديدة ضد منافسيه من أبناء عومته الأشراف وضد الخارجين عن سلطته من أهل المدينة وقبائل حرب وهذيل، توفي بعد مرض شديد سنة 1202هـ /1787م وخلفه أخوه عبد المعين، ينظر، دحلان، أحمد بن زيني، خلاصة الكلام، المصدر السابق، ص 207، 225.

² الكنسوسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 1294هـ / 1877م)، الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي، تحقيق أحمد بن يوسف الكنسوسي، ج3، المطبعة الوراقة الوطنية، مراكش، 1994، ص، 230.

³ هو أبو محمد عبد المجيد بن علي المنالي الفاسي، الشهير بالزبادي، وهو فقيه صوفي، ولغوي أديب توفي سنة 1163هـ/1750م، رحل إلى المشرق سنة 1158هـ/1745م، صاحب فيها قطب الخلوئية بالمغرب أحمد الصقلي. تميز في رحلته بإحصاء الأجناس والطوائف والمذاهب ومناقشة المسائل الصوفية والفقهية واللغوية. ينظر: محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، د.ت.، ص، 353، الرقم: 1409.

⁴ الزبادي، عبد المجيد بن علي الفاسي، بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام، تحقيق محمد زينهم، ط1، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1427هـ/2006م، ص، 314.

⁵ ينظر: الوثنريسي، أحمد بن يحيى (ت: 914هـ بفاس)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقيا والأندلس والمغرب، ج11، خرجه مجموعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م، ص ص، 168، 169.

من خلال استقراء السياق التاريخي نجد أن السنة التي رحل فيها الزبادي إلى المشرق هي نفسها السنة التي أعتق فيها الأمير السعودي المذهب الوهابي النجدي، أي في عام 1745م، حينها كانت الدعوة النجدية لا تزال في بداية تأسيس أول كيان سياسي لها بالدرعية بقلب نجد.

وحتى اللحظة المذكورة لم تشرع الحركة الوهابية في بسط سيطرتها على شبه الجزيرة العربية فضلا عن تحولها إلى فرقة قائمة بذاتها في القطر المصري البعيد عن المعقل السياسي للوهابية. ولذلك فمن المؤكد أن الفرقة التي يقصدها الزبادي هي التي تنتسب إلى المذهب الإباضي الخارجي.

هناك رحلة أخرى واكبت هذه المرحلة سجلت تفاصيل مهمة عن واقع الحجاز والمشرق عموماً، ولكنها لم ترصد أي خبر عن الوهابية النجدية، وهي رحلة الحسين بن محمد الورتيلاني الزواوي الجزائري¹ (1125-1193 هـ / 1713-1779م)، فرغم لقائه بأمير مكة مساعد بن سعيد² - ممن كان لهم الدور الفاعل في منع الوهابيين من أداء فريضة الحج - لم يسجل الورتيلاني أي خبر عن الحركة.

وتكرر غياب أخبار الوهابية في الرحلات الأخرى³ التي عاصر أصحابها فترة حكم السلطان محمد بن عبد الله، والمجال لا يتسع لذكر كل الرحلات التي أتيج لنا الإطلاع عليها.

¹ حجّ ثلاث مرات، الأولى سنة 1153هـ / 1740م والثانية عام 1168هـ/1754م، بينما الثالثة كانت سنة 1179هـ / 1765م، تعرف رحلته بـ: « نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار. » كان شغوفاً بزيارة الأولياء منذ حداثة سنه، أخذ الطريقة الشاذلية بمصر وكذلك الخلوتية، قدمت حوله وحول رحلته دراسة من طرف: مختار بن الطاهر فيلالي، رحلة الورتيلاني (عرض ودراسة)، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د. ت.، أورد ترجمة الورتيلاني من ص، 11 وما بعدها.

= توجد نسخة مخطوطة من رحلته بـ : م. و. ج. تحت رقم: 2171. في 201 ورقة.

² الورتيلاني، الرحلة، ج 2، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1429هـ / 2008م، ص ص، 492، 493.

³ مثل: الحضيكي السوسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: 1189هـ)، الرحلة الحجازية، ضبط وتعليق عبد العالي لمدير، ط1، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، مطبعة دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، 1432هـ / 2011م. شرع الحضيكي في رحلته سنة 1152هـ / 1739م، ينظر المصدر نفسه، ص، 76.

= الدرعي، محمد بن عبد السلام بن عبد الله (ت: 1239هـ / 1823م) الرحلة الحجازية الكبرى، مخ. خ. م. غ. الرباط تحت رقم: 5658. تضم 228 ورقة، وهي رحلته الأولى للحج سنة 1196هـ / 1781م. أما رحلته الثانية فكانت في عام 1211هـ / 1796م، وتعرف بالرحلة الحجازية الصغرى، توجد منها نسخة مخ. خ. م. غ. بالرباط تحت رقم: 121، تضم 21 ص.

- حقيقة صدى الوهابية بالحجاز في فترة حكم السلطان.

إن درجة حضور صيت الوهابية في الحجاز موطن الحج ومركز التفاعل بين المشرق والمغرب سيدلل إلى حدّ بعيد عن إمكانية تسرب أفكار الوهابية إلى بلدان المغرب من عدمها أثناء النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي.

وهذا الصيت يتوقف على حالة الاتصال بين الدرعية بنجد معقل الوهابية وبين أشرف مكة والحجاز، وإلى أي حدّ سمح الأشراف لأتباع الوهابية بأداء فريضة الحج ودخول الحجاز خلال الفترة المذكورة.

يبدو أن أول اتصال بين الدرعية وأشراف الحجاز حسب رواية أحمد بن زيني دحلان كان في عهد الشريف مسعود بن سعيد¹ الذي تولى إمارة الحجاز ما بين 1145-1165 هـ / 1733-1752م، حيث ذكر دحلان أن الدرعية أرسلت إلى الحجاز نحو ثلاثين عالماً من علمائها، وأن علماء مكة ناقشواهم وباحثوهم وتأكدوا من جهلهم « ونظروا إلى عقائدهم فإذا هي مشتملة على كثير من المكفرات، فبعد أن أقاموا عليهم البرهان والدليل أمر الشريف مسعود قاضي الشرع أن يكتب حجة بكفرهم الظاهر ليعلم به الأول والآخر وأمر بسجن أولئك الملاحدة الأندال ووضعهم في السلاسل والأغلال فسجن منهم جانب وفرّ الباقيون...»²

لقد حدث هذا الاتصال الأول عام 1163 هـ/1750م، وكان « مجرد استطلاع لتفاصيل الحركة- الوهابية - ومبادئها ثم إعلان موقف من قطع العلاقات الدينية ممثلة في سجن بعض من أتباع الدولة السعودية الموجودين بموسم الحج ذلك العام، ثم طردهم أو الإيعاز لهم بالهروب، وأخيراً تتويج هذه القرارات بقرار ثالث في منتهى الخطورة على مستقبل العلاقات بين الطرفين على المدى القريب والبعيد وهو منع أهالي نجد التابعين للدرعية من الحج.»³

¹ دحلان، خلاصة الكلام، المصدر السابق، ص، 228.

² المصدر نفسه.

³ السعدون، صالح بن محمود، منع الحج بين الدولة العثمانية والدولة السعودية الأولى، مجلة الدارة - مجلة فصلية محكمة تصدر عن دار الملك عبد العزيز، الرياض، م. ع. س.، ع 2، ربيع الآخر، 1420هـ، ص 35، ص، 12.

والجدير بالذكر أن تكفير الأشراف للوهابيين جاء كرد فعل على تكفير الوهابيين للمخالفين لهم من المسلمين ممن يتوسلون بالأشخاص والآثار ومقاتلتهم لهم واستحلال أموالهم وأعراضهم، فسفكوا الكثير من الدماء على مستوى نجد وشبه الجزيرة باسم حماية عقيدة التوحيد ومحاربة الشرك المزعوم.

ولما شعر أشراف مكة بخطورة طرحهم التكفيري أعلنوا عن تكفير الوهابيين ومنعهم من الحج. وأدرك الوهابيون من جانبهم أهمية الحجاز كمركز استراتيجي لنشر دعوتهم، فظلوا يناضلون من أجل رفع صفة التكفير عن أنفسهم، والحصول على إذن بتأدية فريضة الحج من أشراف مكة كخطوة نحو سلب الحجاز منهم لاحقاً.

أمام غياب تفاصيل المناظرة التي دارت بين علماء الوهابية وعلماء مكة وما ترتب عنها من نتائج فقد فسح المجال للتأويلات المختلفة، فأنصار الدعوة الوهابية يرون أن المسألة ذات صبغة سياسية بالدرجة الأولى في إطار الحرب الدعائية بين أشراف مكة والوهابيين، وفي نظرهم أنه كان هناك توافق بين علماء مكة وعلماء الوهابية أثناء المناظرة حول المسائل التي دار حولها النقاش، إلا أن علماء مكة أصروا على دعاويهم السابقة فكتبت حجة شرعية بحضور قاضي مكة بتكفير علماء الوهابية.¹

بينما هناك رأي آخر يسجل أن الوهابيين « ندبوا بعض علمائهم فناظروا علماء مكة ولم ينتهوا معهم إلى وفاق.»²

ويستغرب الباحث السعودي « السعدون » سكوت مؤرخي الوهابية وعلمائها وعدم تسجيلهم لتفاصيل هذه الحادثة التاريخية الفاصلة، مع أنهم اشتهروا بردهم السريع على كل ما يقدر في دعوتهم، ويستغرب بالخصوص سكوت الشيخ المؤسس للوهابية، وهو الذي نالت قضية تكفير الوهابية حيزاً كبيراً في مكاتباته ومراسلاته.³

¹ السعدون، المرجع السابق، ص، 15 .

² السباعي، أحمد، تاريخ مكة (دراسات في السياسة والعلم والاجتماع والعمران)، ج 1-2، ط8، مطابع دار الصفا، مكة المكرمة، 1420هـ / 1999م، ص، 430.

³ السعدون، المرجع السابق، ص، 15.

ولكن يبدو أن هذا السكوت له مبرر إستراتيجي، خاصة إذا علمنا أن هناك إشارات مقتضبة إلى الحادثة المذكورة في رسائل ابن عبد الوهاب¹ دون ذكر تفاصيلها، مما يوحي إلى أن ثمة اتجاه وهابي نحو مهادنة الأشراف ريثما تقوى شوكة الدولة السعودية. ويمكن تفسير هذا السكوت أيضا بكون السجال المذكور لم يكن على شكل مراسلة للوهابيين وشيخهم بنجد حتى يردوا عليها كما جرت العادة في مراسلاتهم، كما أن المناظرة تمت بصفة شفوية لم ترصدها المصادر الوهابية أو الحجازية. أما المخالفون للمذهب الوهابي مثل الشيخ دحلان فينظرون إلى المناظرة على أنها كشفت فساد عقائد الوهابيين وخروجها عن الدين،² ولذلك خصص قسما هاما في كتابه « خلاصة الكلام ... » لإظهار زيف ما يذهب إليه المذهب الوهابي مؤكدا أن المسألة كانت دينية شرعية محضة.

ومن منطلق القراءة السياسية لمسألة تكفير الوهابيين ومنعهم من الحج يرى الباحث السعودون أن الأشراف أرادوا من ذلك رسم سياستهم التي تركز على اعتبار الوهابية فرقة خارجة عن الدين وتخويف الدولة العثمانية منها، وبالتالي إيجاد المبرر لإعلان الحرب عليها وطلب الدعم المالي والعسكري من السلطة العثمانية.³ ويرى أيضا أن عدم إمداد السلطة العثمانية باسطنبول لأشراف مكة بالمال والسلاح هو الذي جعلهم يأنفون عن إعلان الحرب ضد أتباع الدرعية خلال هذه الفترة ويكتفون بمنعهم من أداء فريضة الحج واعتبارهم كفار خارجون عن الدين، وهكذا جمدت الاتصالات بين الوهابيين والأشراف لما يقارب من عشرين عاما.⁴

¹ العاصمي النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (1312 - 1392هـ)، الدرر السنية في الأجوبة النجدية (مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا)، ج 10، ط 5، 1416 هـ / 1995م. د. م.، ص، 80.

² ينظر: دحلان، المصدر السابق، ص ص، 227، 261.

³ السعودون، المرجع السابق، ص ص، 18، 19.

⁴ المرجع نفسه، ص، 20.

ويؤكد الشيخ دحلان أن مسألة منع الوهابيين من الحج استمرت خلال الفترات اللاحقة من القرن الثامن عشر،¹ فبعد مضي فترة حكم الشريف مسعود بن سعيد تولى بعده أخوه الشريف مساعد بن سعيد الذي حكم ما بين (1165-1184هـ / 1752-1770م)، ولقد أرسل النجديون إليه يستأذنون في الحج في حدود سنة 1175هـ/1762م فلم يؤذن لهم.² وتكرر الأمر نفسه في عهد الشريف أحمد بن سعيد الذي حكم ما بين (1184-1186هـ/1770-1772م)، حيث يقول الشيخ دحلان: « أرسل أمير الدرعية جماعة من علمائه كما أرسل في المدة السابقة فلما اختبرهم علماء مكة وجدوهم لا يتدينون إلا بدين الزنادقة و أبي أن يقر لهم في حمي البيت الحرام قرار ولم يأذن لهم في الحج بعد أن ثبت عند العلماء أنهم كفار كما ثبت في دولة الشريف مسعود.»³

أما المصادر الوهابية فتذكر أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير السعودي عبد العزيز بن سعود بعثا إلى والي مكة أحمد بن سعيد رسالة⁴ وفتيها وهو الشيخ عبد العزيز بن عبد الله الحصين سنة 1185هـ/1771م لتبيان ما استشكل من المسائل في الدعوة الوهابية مثل التكفير بالعموم وهدم القباب وإنكار دعوة الصالحين للشفاعة.⁵ ومهما كان الأمر فالأمير أحمد بن سعيد أصر على رفضه السماح للوهابيين بتأدية فريضة الحج.

لقد استمر المنع في عهد الشريف سرور بن مساعد - صهر السلطان محمد بن عبد الله - طوال فترة حكمه الممتدة ما بين (1186-1202هـ / 1772-1787م). وأرسل إليه الوهابيون يطلبون الإذن بالحج فاشتراط عليهم لتحقيق ذلك أن يأخذ منهم في كل سنة ضريبة « مثل ما يأخذ من الأعاجم، وأن يأخذ منهم زيادة على ذلك مائة من الخيل الجياد

¹ دحلان، المصدر السابق، ص، 228.

² المصدر نفسه. ينظر أيضا: السباعي، المرجع السابق، ص، 433.

³ دحلان، المصدر السابق، ص، 228.

⁴ تحمل الرسالة الكثير من الإطراء والتودد لأمير مكة كمحاولة لاسترضائه من أجل السماح للوهابيين بأداء فريضة الحج. ينظر نص الرسالة في: ابن غنام، المصدر السابق، ص، 135، 136. ينظر أيضا: الخراشي، سليمان بن صالح، تاريخ نجد من خلال كتاب الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ط1، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2007 م / 1427هـ، ص، 21، 22.

⁵ ابن غنام، المصدر السابق، 136.

⁵ السباعي، المرجع السابق، ص، 450. دحلان، المصدر السابق، ص، 229.

فعظم عليهم تسليم هذا المقدار وأن يكونوا مثل العجم فامتنعوا عن الحج في مدته كلها.»¹
وفي عهد الأمير غالب بن مساعد الذي حكم ما بين: (1202-1228هـ/1787م-
1813م) تجدد طلب الوهابيين في الإذن لهم بالحج وذلك سنة 1204هـ / 1789م، ولكن
الأمير غالب أبى لأنه كان ينظر إليهم نظرة المرتاب، ثم ما لبث أن جهز لهم فاشتباك
القتال بين الفريقين.²

وهكذا انطلقت المواجهات العسكرية بين الوهابيين والأشراف مع نهاية فترة حكم
السلطان العلوي محمد بن عبد الله بوفاته سنة 1790م. في حين أن المرحلة التي سبقت
المواجهات العسكرية بين الفريقين تميزت بالمنع المستمر عموماً للوهابيين من أداء
فريضة الحج ودخول الحجاز، ولم يسمح لهم بأداء الفريضة -حسب المؤرخ السعدون-
إلا في موسمين: الأول في عام 1183هـ/1769م، والثاني في عام 1197هـ / 1783م.³
إن حالة المنع هذه أدت إلى إضعاف صيت وأصداء الحركة الوهابية خلال فترة حكم
السلطان محمد الثالث. وهذا ما يفسر غياب أخبار الوهابية في الرحلات والمصادر
المغربية أثناء الفترة المذكورة. وكذلك عدم تسجيلها لأي أثر يمكن من خلاله أن نلمس
تأثر السلطان بالوهابية.

كانت المواجهات العسكرية في بدايتها بعيدة عن الحجاز، ولذلك ظل صداها بعيداً عن
أسماع الحجاج والوافدين إلى الحجاز، وكان آخر اتصال ودي بين الوهابيين والأشراف
في عام 1204هـ / 1789م بعد الانتصارات والمكاسب التي حققتها الدولة السعودية
على مستوى جزيرة العرب، حيث لم تعد سياسة المنع وحدها كافية فلقد أرسل الشريف
غالب إلى الإمام عبد العزيز بن محمد كتاباً عام 1204هـ / 1789م يطلب منه إرسال
علماء الدرعية لتوضيح ما يدعون إليه فأرسل إليه القاضي عبد العزيز الحصين.⁴

¹ دحلان، المصدر السابق، ص، 228.

² المصدر نفسه، ص، 229. السباعي، المرجع السابق، ص، 450.

³ السعدون، المرجع السابق، ص ص، 20، 22.

⁴ ابن غنام، المصدر السابق، ص ص، 173، 174.

وقد سبق أن أرسله لمناقشة علماء مكة في عهد الشريف أحمد بن سعيد - عم الشريف غالب - وأرسل معه خطابا كتبه الشيخ محمد بن عبد الوهاب يفوح بالود والصداقة والرغبة في إرساء تفاهم مع الأشراف، ولكن اللقاء بين العلماء لم يتم.¹

وبسبب الانتصارات التي أحرزها الوهابيون على قوات الشريف غالب أجبر هذا الأخير على توقيع الصلح و ترسيم الحدود مع الدولة السعودية الأولى، وتم الاتفاق على ألا يمنع النجديين من الحج، وأن يعاملوا معاملة طيبة، وبذلك بدأ حجاج نجد يفدون إلى مكة في موسم عام 1213 هـ / 1797 م وكان على رأسهم في هذا العام نفر من كبار علماء آل الشيخ.² وهذه تعد المحطة الثالثة في السماح للوهابيين بالحج، ولم يمنعوا بعدها من أداء الفريضة ودخول الحجاز.

ولكن بعد نحو سنة أو أقل من ذلك حدث تطور خطير في المشرق تمثل في الحملة الفرنسية النابوليونية على مصر والشام (1798-1801)، هذه الحملة كان لها دور بارز في توقف أو تعثر حركة الحجاج المغاربة إلى المشرق والحجاز.

2- التكوين العلمي والفكري للسلطان .

لقد تلقى السلطان تعليمه الأولي على يد كوكبة من العلماء في بلاط جده المولى إسماعيل، ومن أبرزهم الشيخ عبد الله بن إدريس المنجرة وزوجة جده السيدة خنائة بنت بكار. وكان منذ حداثة سنه شغوفا بالعلم والعلماء، ويكثر من ملازمتهم. وكان في بداية حياته الفكرية مولعا بسرد كتب التاريخ والأدب وأخبار العرب وأيامهم، وكاد أن يحفظ ما في كتاب الأغاني للأصفهاني من كلام العرب والمولدين وشعراء الإسلام.³

¹ السعدون، المرجع السابق، ص ص، 22، 26.

² السباعي، المرجع السابق، ص، 490.

³ الزباني أبو القاسم (1147-1249هـ / 1734-1833م) ، البستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشريف، القسم الأول من النشأة إلى نهاية عهد سيدي محمد بن عبد الله، تحقيق رشيد الزاوية، ط 1، مركز الدراسات والبحوث العلوية -الريصاني (إقليم الرشيدية) - مطبعة دار المعارف الجديدة، الرباط، ، 1992م، ص، 420.

ولكن لما تولى السلطة حدث تغير مفاجئ في حياته العلمية فعزف عن الاشتغال بالتاريخ والأدب ونحوهما وانصرف نحو دراسة كتب الحديث وما يتصل بها، وأصبح يردد العبارة التالية على سبيل التأسف والتوجع: « والله إننا ضيعنا أعمارنا في البطالة والله أيام الشباب.»¹

واستغرق أوقاته في مدارس كتب الحديث التي جلبها من المشرق² وشروحها كمسند الإمام أحمد ومسند أبي حنيفة والصحيحين والشفاء وغيرها من كتب الحديث، وحرص على توجيه أبنائه في هذا الاتجاه.

إن الانصراف إلى الحديث وعلومه والعلوم الدينية عموماً هو الذي ساهم في بناء الفكر العقدي لدى السلطان وجعله يعلن صراحة عن تبنيه للمذهب الحنبلي في العقيدة مع احتفاظه بانتمائه للمذهب المالكي في الشؤون الأخرى، وكان يردد دائماً في مطلع مؤلفاته معبراً عن نفسه: « المالكي مذهباً، الحنبلي اعتقاداً.»³

إلا أن المؤرخ شارل أندري جوليان ذكر قولاً آخر وهو: « أنا مالكي المذهب، وهابي العقيدة »⁴ مما أحدث لبساً لدى الكثير من الباحثين باعتقاد أن السلطان أعلن بشكل صريح عن تبنيه للمذهب الوهابي في العقيدة.

وهكذا اتفق توجه السلطان السلفي في تبني المعتقد الحنبلي مع الوهابية التي تستمد هي الأخرى أسسها العقيدية من الحنبلية، فكلاهما يلتقي في المصدر الفاعل، وتقاربهما في المنطلق كان محض صدفة، وليس هناك ارتباط مباشر بينهما.⁵

¹ الزياتي، البستان الطريف، المصدر السابق، ص، 419 .

² لقد كلف محمد بن عبد الله المؤرخ أبا القاسم الزياتي أثناء زيارته للمشرق أن يجلب له مجموعة من كتب الحديث، ينظر: الزياتي، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا، تحقيق عبد الكريم الفيلاي، دار نشر المعرفة، الرباط، 1412 هـ / 1991م، ص، 126.

³ محمد بن عبد الله، الفتوحات الإلهية في أحاديث خير البرية، ط2، المطبعة الملكية بالرباط، 1980م، 1400هـ ص، 157.

⁴ جوليان، شارل أندري، تاريخ إفريقيا الشمالية، ج2، تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة، ط2، الدار التونسية للنشر، فيفري 1983، ص، 311.

⁵ الطاهري، عبد السلام، الفكر الإصلاحية بالمغرب - الخطاب السلفي المخزني نموذجاً من 1757 إلى 1894م-، ط1، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2008م، ص، 116.

ويفيد السياق التاريخي أنه في نفس الوقت الذي تبنى فيه محمد بن عبد الله العقيدة الحنبلية كانت الحركة الوهابية ما تزال تثبت أقدامها في شبه الجزيرة العربية، حين أعلن ابن عبد الوهاب الجهاد¹ ضد المخالفين له من المسلمين باعتقاد أنهم ليسوا على عقيدة التوحيد الصحيحة منذ سنة 1157هـ / 1744م،² حيث لم تنقطع غزوات الوهابيين ضد أهل الجزيرة العربية طوال النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي.

وعلى ذلك يرى المؤرخ محمد المنصور أنه: « لا يوجد هناك أي شيء إطلاقاً يدل على أن محمد بن عبد الله كان له أدنى علم بالحركة الوهابية الفتية، والتي كانت حتى بداية القرن 19م محصورة في الجهة الشرقية من الجزيرة العربية بعيداً عن الأماكن المقدسة.»³

ومن هنا يخلص المفكر إبراهيم حركات إلى أن: « محمد الثالث لم يكن وهابياً ولكنه كان سلفياً في حدود السنة النبوية التي لا يمثلها بالضرورة مذهب سني معين.»⁴ لقد أجمع المؤرخون المعاصرون للسلطان محمد بن عبد الله على تفوقه الفكري والعلمي وعلى مكانته العلمية ومشاركته في جميع الفنون والعلوم التي كان يحفل بها عصره، حتى أنه بلغ في ذلك درجة الاجتهاد والاختيار.⁵ وكان أعيان العلماء وكبارهم يحضرون مجالسه العلمية لا سيما مجالس الحديث النبوي.⁶ ورغم انفتاح السلطان على المنظومة الحنبلية إلا أن المصادر المتوفرة لم تسجل انكباب السلطان على مؤلفات أقطاب السلفية المشرقية من المتقدمين أو المتأخرين مثل ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية، وهي المؤلفات التي تشكل مستند الطرح الوهابي.

¹ ابن بشر، المصدر السابق، ج1، ص، 45 .

² لقد تحدث ابن بشر بالتفصيل عن تلك الغزوات، ينظر: المصدر نفسه، ص ص، 46، 181.

³ المنصور محمد، الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية عند بداية القرن التاسع عشر، م. ك. آ. ع. إ. بالرباط، بعنوان: « الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر»، أيام دراسية من 6 إلى 9 رجب 1404هـ / 20-23 أبريل 1983، ص، 176.

⁴ حركات إبراهيم، التيارات السياسية والفكرية بالمغرب، ط1، مطبعة الدار البيضاء، المغرب، 1985، ص، 81.

⁵ العبادي، الحسن، الملك المصلح سيدي محمد بن عبد الله العلوي (حياته، حركته السلفية، نهضته العلمية والإصلاحية)، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر « بنميد »، الدار البيضاء، المغرب، 1987، ص، 82.

⁶ الزياتي، البستان الظريف، مصدر سابق، ص، 119.

وحتى عندما نتفحص أهم مؤلفات محمد بن عبد الله لا نجد فيها ما يشير إلى تأثره بالفكر الوهابي.¹

لقد اعتنى محمد بن عبد الله بدراسة الحديث والسنة بتفحص وإمعان غير مقيد في دراسته بمذهب بعينه باعتباره مجتهدا، بينما كان يلزم العامة بمذهب معين في مسائل محددة لا سيما ما يتعلق بشؤون المعاملات، واعتمد في فهم الشريعة على مصادرها الأصلية: الكتاب والسنة.

وهذا الأمر ليس بالجديد في تاريخ المغاربة، ففي كل عصر كان يبرز مصلح يدعو إلى عدم التقيد بالمذهب المالكي في كل المسائل، فابن عبد البر² مثلا كان مالكيا، ولكنه كثيرا ما ينتقد المالكية كما ينتقد التعصب لكل المذاهب.³

وهذا لا يعني خروجا تاما عن أصول المذهب المالكي، إلا أن الاجتهاد لتحقيق مصالح المجتمع وتخليصه من الأزمات كانت تقتضي الخروج عن المذهب في بعض القضايا. وفي كل الأحوال فإن محمد بن عبد الله ظل ملتزما بالمذهب المالكي كما ورد في مقولته المشهورة باعتباره يمثل مذهب عموم المجتمع.

¹ اعتمدنا في ذلك على :

-مطالعتنا الشخصية لبعض مؤلفات السلطان محمد الثالث مثل كتابه: الفتوحات الإلهية في أحاديث خير البرية، مصدر سابق، والذي يضم 462 ص، وكتابه: ترويح القلوب، تقديم وتحقيق إلهام السوسي العبدلاوي، ج1، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1417هـ/1996. وهو يضم 247 ص.

- بالإضافة إلى الدراسات التي أنجزت حول مؤلفاته مثل:

= العبادي الحسن، المرجع السابق، ص ص، 105، 157.

=العلوي البلغيثي، إدريس، مواهب المنان والدعوة إلى إصلاح التعليم للسلطان المصلح سيدي محمد بن عبد الله، ضمن كتاب الوثائق المرجعية لعهد سيدي محمد بن عبد الله (العمل الداخلي والسياسة الخارجية، الإنجازات الثقافية والعمرانية على عهد سيدي محمد بن عبد الله)، أعمال الدورة الثالثة، جامعة مولاي علي الشريف الخريفية، مركز الدراسات والبحوث العلوية، الريصاني، دجنبر 1991م، مطبعة الأمنية، الرباط 1993 م، ص ص، 336، 347.

=حجي، محمد، كتاب الجامع الصحيح الأسانيد المستخرج من ستة أسانيد للسلطان سيدي محمد بن عبد الله، ضمن كتاب الوثائق المرجعية لعهد سيدي محمد بن عبد الله، مرجع سابق، ص ص، 25، 28.

=عبدلاوي، المختار، المنهج الفقهي عند السلطان محمد بن عبد الله من خلال كتابه الفتوحات الإلهية في أحاديث خير البرية، ضمن كتاب الوثائق المرجعية لعهد سيدي محمد بن عبد الله، مرجع سابق، ص ص، 206، 213.

² هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمرّي الأندلسي، القرطبي المالكي، المعروف بابن عبد البر (368 - 463 هـ)، وهو الإمام الفقيه المجتهد الحافظ ومحدث عصره، كان قاضيا ومؤرخا، صاحب التصانيف الغزيرة. ينظر: محمد بن محمد مخلوف، المصدر السابق، ج1، ص، 119.

³ العبادي، المرجع السابق، ص، 92.

3- ظروف المغرب الأقصى في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي.

تأثر التوجه الإصلاحى للسلطان محمد الثالث بالواقع السياسى الذى عايشه قبل وبعد توليه السلطة، فقد تقلد أول منصب سياسى وهو فى الخامسة والعشرين من عمره فأصبح خليفة لوالده فى مراكش فى جو من الاضطراب والتوتر السياسى.¹

وتمكن من إخماد الفتنة على مستوى دائرة حكمه. وبعد وفاة والده عبد الله² بويج أميراً للمؤمنين فى 25 صفر من سنة 1171هـ / 1757م، وعمل على تهدئة الوضع المتوتر، وكان ذلك ميسراً أمامه « فالعلماء استهوههم بعلمه والجند ارهبهم بسطوته ورجال القبائل جمعهم حلمه وعدله، والمال وفره حلمه وإنتاجه ونزاهته.»³

واللافت أن الظروف العصبية للمغرب خلال الثلاثين سنة (1727-1757م) حددت الملامح الأساسية لسياسة السلطان محمد الثالث، فخلال الفترة المذكورة تعاقب على حكم المغرب سبعة سلاطين، بل إن السلطان عبد الله بن إسماعيل خلعه العبيد ثم عادوا إلى مبايعته أربع مرات.⁴

« ... ولعل هذا ما سيدفع ابنه محمد - وقد أصبح سلطاناً - ليس فقط إلى التنكيل بهم وتشثيتهم ولكن خصوصاً - إلى إعادة التفكير بكيفية جديدة ومتجددة فيما يخص عموم السياسة التى يستند إليها فى حكمه -... ومن هنا انخرط هذا السلطان فى تجربة إصلاحية...»⁵

¹ بعد وفاة المولى إسماعيل العلوي سنة 1727م عصفت بالمغرب أزمة سياسية حادة، فظهرت جماعات من الحشاشيين والفوضيين من أبناء الرحامنة وغيرهم، فضلاً عن تمرد قواد جيش البخاري فى مكناس، ولم يستقر الوضع إلا حينما تسلم السلطة محمد بن عبد الله، ينظر: الزياتي، الترجمانية، المصدر السابق، ص، 14.

² هو السلطان عبد الله بن السلطان إسماعيل، ولد عام 1121هـ / 1710م، بويج بالخلافة بفاس سنة 1141هـ / 1729م، وتوفي سنة 1171هـ / 1757م، تميز عهده بالفوضى والاضطرابات، ينظر: ابن زيدان، عبد الرحمان، الدرر الفاخرة بمآثر الملوك العلويين بفاس الزاهرة، المطبعة الاقتصادية، الرباط، 1356هـ / 1937م، ص، 52، 55.

³ الزياتي، الترجمانية، مصدر سابق، ص، 16.
= لمعرفة المزيد عن إنجازات السلطان محمد بن عبد الله العسكرية والسياسية والإدارية والدبلوماسية ينظر: ابن زيدان، الإتحاف، ج3، مصدر سابق، ص، 253، 382.

⁴ أشقرا، عثمان، التجربة الإصلاحية للسلطان محمد بن عبد الله أو واقعة التحديث المحصورة بالمغرب (1757-1790)، مجلة المناهل (تصدرها وزارة الشؤون الثقافية المغربية)، ع 69 - 70، 2004م، ص، 191.

⁵ المرجع نفسه.

سار محمد الثالث في بداية حكمه على نهج عمه المولى عبد الملك ووالده المولى عبد الله اللذين حاولا تأسيس طبائع ملك جديدة في المغرب تقوم على أساس إشراك مختلف القوى المدنية في إدارة شؤون البلاد، و في مقدمتهم أرباب الزوايا والطرق الصوفية، وفي المقابل إبعاد المؤسسة العسكرية التي اعتمد عليها المولى إسماعيل وبعض أبنائه عن تدبير شؤون البلاد.¹

« غير أن الأزمة المالية والغذائية الخانقة التي تعرضت لها البلاد زمن السلطان محمد بن عبد الله بين عامي: 1190 - 1196 هـ / 1776 - 1782 م جعلته يعول من جديد على الآلة العسكرية لفرض هيمنة المخزن أمام تملل الرعية من ثقل الجباية، بل لم يتردد السلطان في استعمال القوة في مواجهة المعارضين من أرباب الزوايا والمنتقدين منهم لسياسة المخزن في تدبير شؤون البلاد الداخلية... ويبدو أن نجاحه في ذلك جعله يتخذ إجراءات أكثر خطورة في صراعه مع أرباب الزوايا بإظهار فساد إيديولوجيتهم، ويعني بذلك أن السلطان عزز مجهوده العسكري بإبداعه مبررات مذهبية تزكي نشاطه المناهض لحركة الزوايا وتساعده على تقنين نشاط أربابها إيماناً منه... بأن خيار الاعتماد على الآلة العسكرية وحدها محكوم عليه بالفشل كما حدث لتجربة جده مولاي إسماعيل.»²

ولكن سياسة ولده اليزيد الذي تولى السلطة بعده كانت مناقضة لسياسة والده فأصبح أكثر ميلاً لأعيان الزوايا والتصوف الشعبي.³

عمد محمد بن عبد الله في إطار محاربة لبعض الزوايا أثناء الأزمة المالية والغذائية وبعدها إلى توجيه جيوشه لتحطيم زاوية شرقاوة في أبي الجعد ودار الضمانة في وزان ودار أمهاوش في آيت يمور بالأطلس وزاوية بني توزين في الريف الشرقي.⁴

¹ الوارث، أحمد، محاولة المولى اليزيد العلوي إرساء طبائع ملك جديدة في البلاد، مجلة الاجتهاد (مختصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي) ع: 69 - 70، 2004م، ص، 173.

² المرجع نفسه، ص ص، 173، 174.

³ للمزيد من التفاصيل ينظر: المرجع نفسه، ص ص، 175، 184.

⁴ الوارث، أحمد، الأولياء والمتصوفة ودورهم الاجتماعي والسياسي في المغرب خلال القرنين 17 و18 م، ج1، أطروحة دكتوراه الدولة في التاريخ، 1998 م، مكتبة كلية الآداب بالدار البيضاء، جامعة عين الشق، المغرب، ص، 403.

إذا كانت الأزمة المالية والغذائية قد دفعت السلطان إلى التكتيل بالزوايا المذكورة سابقا فإن حربه لبعض أذعياء التصوف جاء سابقا لفترة الأزمة، حيث منع مدعي التصوف محمود الشنقيطي بفاس سنة 1175هـ / 1761م من ممارسة أعماله ونفاه إلى مراكش التي بقي فيها إلى أن مات، واتخذ السلطان نفس الموقف مع عمر الكلخ المنتسب لزاوية سيدي رحال سنة 1181هـ / 1767م، حين أخذ يدعي الكرامات ويجمع حوله الأتباع وينشر فيهم الأفكار المخالفة لأصول الشرع، فقبض عليه وأمر بقتله ليكون عبرة لأمثاله.¹ وهذا ما يؤكد على أن محاربة السلطان لتلك الممارسات هي من منطلق إيمانه بانحراف بعض الطرق والزوايا عن أصول الشرع.

لقد فهم بعض الباحثين من محاربة السلطان لبعض الزوايا وأذعياء التصوف بأنه تأثر واقتداء بالحركة الوهابية التي حاربت الطريقة الصوفية وما يرتبط بها من أضرحة ومقامات وقباب ومشاهد.²

ولكن رفض السلطان لبعض المظاهر المنحرفة لدى الطرق الصوفية ليس رفضا مبدئيا للطرق أو للانتساب إليها أو لما يرتبط بها من مؤسسات كما هو الشأن لدى الوهابية، فالسلطان « تقبل ممارسات الإسلام الشعبي فزار الأولياء وبنى لهم الأضرحة والقبب.»³

لم يهاجم السلطان التصوف في إطاره الصحيح، فلقد أخذ أصول الطريقة الناصرية ولقنها لابنه المولى سليمان،⁴ كما تقرب من شيوخ بعض الزوايا كالشيخ يوسف بن محمد الكبير شيخ الزاوية الناصرية، وأجرى الجرايات على الزاوية الوزانية والناصرية.⁵

¹ بادو، عبد الجليل، التحول الفكري في عهد سيدي محمد بن عبد الله (1171-1204 هـ / 1757-1789 م)، الوثائق المرجعية لعهد سيدي محمد بن عبد الله، مرجع سابق، ص، 330.

² ينظر: الجابري، المرجع السابق، ص، 11.

³ المنصور، محمد، المولى سليمان لم يكن وهابيا، ضمن كتاب: الوثائق المرجعية لعهد السلطان مولاي سليمان، أعمال الدورة الرابعة، جامعة مولاي علي الشريف الخريفية، الريصاني، دجنبر 1992 م، ص، 68.

⁴ الفيلاي، عبد الكريم، التاريخ المقترى عليه في المغرب، مطبعة الصومعة بالرباط، دجنبر 1969 م، ص 119.

⁵ العلوي، محمد الفلاح، البعد السلفي في السياسة الدينية للسلطان سيدي محمد بن عبد الله، الوثائق المرجعية لعهد سيدي محمد بن عبد الله، مرجع سابق، ص، 322.

« فإذا أضفنا إلى كل ذلك مشاورته في هذه القضايا مع علماء المشرق العربي وخصوصا شيخ الإسلام العثماني وعلماء مصر ثم انفتاحه على أوروبا يتبين لنا خصوصية الحركة الإصلاحية لهذا السلطان، الشيء الذي يجعلها تختلف عن الحركة الوهابية التي تجعل من التوحيد أهم محور تدور حوله بقية مبادئها وتحارب زيارة الأولياء والتوسل بهم وتحرم بناء الأضرحة والقباب على القبور والانتساب إلى الطرق الصوفية، وبالتالي تطعن في الخلافة العثمانية وتكفر السلطان العثماني الذي أمر السلطان سيدي محمد بن عبد الله بالدعوة له على المنابر بالمغرب.»¹

لقد أظهر الوهابيون في بداية أمرهم تشددا مفرطا تجاه المخالفين لهم في الرأي فحكموا على كل من تعلق بغير الله بالشرك، « ورأوا أن هذا يصدق على الذين يزورون قبور الأنبياء والصلحاء ويتوجهون إليهم بالدعاء، ومن ثم اعتبروا محاربتهم لا تختلف عن جهاد المشركين.»²

ب-سلفية السلطان محمد بن عبد الله.

أمام الالتباس الناجم عن سوء فهم ترجمة مقولة السلطان بخصوص تبنيه للعقيدة الحنبلية ينبغي أن نتعرف على حقيقة التوجه الإصلاحي للسلطان في وسط مجتمع ترسخت فيه العقيدة الأشعرية³ والمذهب المالكي طيلة قرون.

وعلى ذلك فإن تمسكه بالعقيدة الحنبلية هو إعلان واضح عن توجهه السلفي الجديد المتصل بالسلفية التقليدية المشرقية ممثلة في السلفية الحنبلية.

¹ العلوي، محمد الفلاح، البعد السلفي، مرجع سابق، ص ص، 322، 323.

² المنصور، المولى سليمان لم يكن وهايبيا، مرجع سابق، ص، 70.

³ تنسب إلى مؤسسها الشيخ أبي الحسن الأشعري، الذي ولد بالبصرة سنة 260 هـ، وتوفي حوالي سنة 330 هـ كان من المعتزلة يخوض في المسائل الكلامية حيث تتلمذ على شيخ المعتزلة في عصره الشيخ أبي علي الجبائي، ثم خرج عن المعتزلة وانتقدهم في الكثير من آرائهم، وتحول إلى مذهب أهل السنة والجماعة واعتبره المالكية في المغرب والأندلس إماما لهم في العقيدة، ينظر: أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، د. ت.، د. م. ص ص، 160، 163.

= أما عن انتقال المذهب الأشعري إلى المغرب الإسلامي فقد حدث منذ أواخر القرن السادس الهجري، وكان من أبرز أئمة بالمغرب الإمام المازري (ت 536 هـ) الذي ناقش الجويني والغزالي، ولكن العامل الحاكم في نشر الأشعرية بالمغرب إنما هو محمد بن تومرت الموحي (ت 524 هـ) ثم توطلت على يد خليفته عبد المؤمن بن علي (ت 558 هـ). ينظر: الطالبي عمار، الحوار بين الشيخ السنوسي والشيخ المغيلي في المذهب العقدي، مجلة الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان (يصدرها مخبر البحث في الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر لعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر)، عدد خاص بأعمال الملتقى الدولي الأول حول الفكر العقدي عند علماء الجزائر، أيام 19-20 أبريل 2005 م، ع 2، ج 2، شعبان 1426 هـ سبتمبر 2005 م، ص ص، 267، 287.

ولذلك ينبغي أن نتعرف على مفهوم السلفية وأصولها وكيف انتقلت من المشرق إلى المغرب؟ وما هي خصوصياتها المغاربية؟ وما علاقتها بالسلفية الوهابية؟.

1- أصولها وجذورها :

« السلفية من المفاهيم التي يعسر ضبطها لفرط استعمالها في سياقات مختلفة ومتباينة، إذ غدا بسبب التوظيفات المتعارضة التي يتعرض لها لغما إيديولوجيا معرضا للانفجار في أي لحظة ليلحق بالباحث أضرارا بالغة ليس أقلها سوى الانسياق وراء المسلمات الضمنية التي قد يكتسبها المفهوم عند القوى الاجتماعية التي تتبناه.»¹

ولذلك يلجأ معظم الباحثين إلى توسيع الحقل الدلالي للمفهوم ليستوعب مختلف السياقات التي يستعمل فيها ومن ذلك أن: « السلفية هي كلمة منسوبة و نسبتها إلى السلف الذين يراد بهم جيل الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين إلى القرن الثالث الهجري»² وهم الذين قال فيهم النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - : « خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم.»³

ومن هنا فإن الحركة السلفية: « هي التي تريد الرجوع بالدين إلى أصله الأصيل ومصدره النقي لتزيح عنه كل ما ألصقته الأجيال به من آثار الجمود والجحود، وما غطت به حقائقه الناصعة وتأويلات المبطلين وتحريفات الجاهلين.»⁴

وعلى هذا فإن السلفية تنطوي على دعوة إيديولوجية تستهدف صياغة الحاضر والمستقبل وفق صورة مثالية منقطعة من الماضي الذي يعتقد أنه أفضل العصور الإسلامية وأولاها بالافتداء.⁵

¹ أبو اللوز، المرجع السابق، ص 38، 39.

² كنون، عبد الله (1908-1989)، الحركة السلفية المغربية وتأثيرها على سير الحركة الوطنية، ضمن موضوع: (مدخل إلى تاريخ المغرب الحديث من عصر الحسن الأول إلى عصر جلالة الملك الحسن الثاني)، تحت إشراف عبد الحق المريني، وزارة الشؤون الثقافية المغربية، مركز الدراسات والبحوث العلوية. الرباط، دار المناهل، 1996م، ص، 399.

³ رواه البخاري ومسلم وأحمد عن ابن مسعود، ينظر المرجع نفسه، ص، 399.

⁴ الفاسي، علال، حديث المغرب في المشرق، المطبعة العالمية، القاهرة، 1956 م، ص، 3.

⁵ أبو اللوز، المرجع السابق، ص، 39.

ولذلك ظهر في التاريخ الإسلامي وأثناء القرن الرابع الهجري تحديدا مجموعة من الحنابلة نحلوا لأنفسهم وصف السلفيين تمييزا لهم عن غيرهم ممن يرون أنهم من المبتدعة الخارجين عن أهل السنة والجماعة وعن منهج السلف، وزعموا أن جملة من آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها.¹

ثم تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري على يد الشيخ أحمد بن تيمية الذي شدد في الدعوة إلى مذهب السلف، وأضاف إليه أمورا أخرى قد بعثت إلى التفكير فيه أحوال عصره، ثم ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر الهجري (18م) أحيائها الشيخ محمد بن عبد الوهاب.²

وسعت هذه الأخيرة إلى مقاومة ما اعتبرته تسربا لأشكال الوثنية في العقيدة وقواعد التعبد، ثم تحولت السلفية بعد ذلك إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح الفكري والسياسي التي شهدتها المنطقة السنية للعالم الإسلامي.³

وهكذا فالسلفية هي إحدى الأنساق الفكرية في التعامل مع الإسلام وهي تعرف ب: «النسق النصي» والذي يفهم النصوص على ظاهرها مستبعدا التأويل، فلقد بدأت السلفية في شكل اجتهاد فردي لتتحول إلى مذهب ديني،⁴ ثم إلى مدرسة فكرية تعتمد النص القطعي في مقاربة الظواهر والأشياء، متميزة في ذلك عن الأنساق الفكرية الأخرى وهي:

*النسق المقاصدي الذي تمثله معظم الحركات الإسلامية المعاصرة.

*النسق التأويلي الذي يمثله التيار الصوفي والشيوعي.

*النسق التاريخي الذي يمثله المفكرون الجدد مثل المفكر محمد أركون.⁵

¹ أبو زهرة، المرجع السابق، ص، 187.

² المرجع نفسه.

³ أبو اللوز، المرجع السابق، ص، 39.

⁴ هناك من يرفض أن تكون السلفية مذهباً إسلامياً، ينظر الدراسة التي أنجزها: محمد سعيد رمضان البوطي بعنوان:

السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1408هـ / 1988م.

⁵ أبو اللوز، المرجع السابق، ص، 39. حول تيار المفكرين الجدد ينظر:

وتتعدى السلفية كونها منهج في الاعتقاد لتتطوي على مذهب اجتماعي يحاول من خلال عقيدته رسم صورة مجتمع آخر أساسه التضامن العقدي سعيا نحو تحقيق مجتمع أهل السنة والجماعة.

« ومن خلال مفهوم التوحيد يصبح الإيمان عند السلفية وحدة كمية قابلة للقياس بحيث يمكن في كل وقت من الأوقات وحين اختبار سلوكيات المؤمن والنظر في ما إذا كانت موافقة ومجسدة لمبدأ التوحيد، وفي ذلك مسافة كبيرة من المفهوم الصوفي للإيمان الذي يفسر بمنطق عاطفي روحاني وليس باعتباره مكونا فيزيائيا يعتمد على المعطيات الحسية ولذلك تسلك الصوفية في التعبير عن مبدأ التوحيد قنوات غير مباشرة تتطلب من المؤمن قدرا من التحليل والتخيل من أجل فك معنى المفهوم أولا ثم استيعابه ثانيا.»¹

وعلى ذلك فإن « تمسك السلفية بمبدأ التوحيد على النحو السابق جعلها تتحدث لغة رسولية على اعتبار أنها لا تتكلم فقط على الله ولكن تدعي أيضا احتكارها معرفة ما يريد الوحي قوله من خلال تفسيرها النمطي لنصوص القرآن والسنة في مسألة التوحيد وبهذا تسعى هذه الايدولوجيا إلى إعطاء نفسها فعالية فوق الطبيعية تجبر المتكلم بلسانها على أن يضبط خطابه بالمحددات التي تضعها، ومن ذلك تحديدها البالغ الضيق للصفة الإسلامية حيث تحصرها في من يتمسك بعقيدة التوحيد كما تم بيانها ومن يمارس شعائر الإسلام وفقها، في الوقت الذي وسع في الفكر الإسلامي المعاصر هذه الصفة لتشمل حتى المشاركين في إنتاج الثقافة الإسلامية بغض النظر عن الإيمان بعقائد الإسلام.»²

وفي العصر الحديث أصبحت السلفية أساسا لقيام حركات إصلاحية عديدة حتى أن بعضها كان ليبرالي المضمون رغم خلفيتها السلفية، وهذا ما يؤيد ما ذهب إليه الباحث المغربي الحبابي الذي عرف السلفية بأنها تأويلات دينية تاريخية مختلفة لبعض المبادئ السنية.³

¹ أبو اللوز، المرجع السابق، ص، 77.

² المرجع نفسه، ص، 80.

³ الحبابي محمد عزيز، السلفية رجعية أم تقدمية، ضمن كتاب : الحركة السلفية في المغرب العربي، ط2، الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي وجمعية المحيط الثقافي بأصيلة، مطبعة الأمنية، الرباط، 2010 م، ص ص، 51، 70.

إن تحديد مفهوم السلفية على أنها العودة إلى منهج السلف الصالح لا يرفع الغموض عن مضمونها لأن الماضي المحتذى به سيظل غير محدد، فالقرون الثلاثة الأولى المشهود لها بالخيرية حدث فيها من التطورات والتغيرات من تشعب المدارس الفقهية وتفرق المذاهب السياسية وجدل الفرق العقيدية ما يجعلنا محتارين إزاء التوجهات المختلفة وأيها يمثل منهج السلف.¹

وحتى إذا كان هذا السلف هو النصوص من قرآن وسنة وأقوال الصحابة والتابعين فإن تفسيرها قد تعدد بتعدد المناهج في المدارس الفكرية والفرق والتيارات، وهذا لا يمنع أن تكون السلفية منهجا في الاعتقاد والممارسة يقوم على اعتماد القرآن والسنة كأصل للدين مع استبعاد الرأي والقياس والذوق والكشف في مجال العقيدة، لأن مسألة الإتيان مبدأ ديني ما دام السلف الصالح يمثل المعرفة الدينية الصحيحة والعلم الوثيق بأصول الدين، وهم حتى في حالي الإجماع أو الاختلاف قدوة للخلف.²

لقد ظهرت الحركة السلفية خلال القرن الرابع الهجري كرد فعل على انتشار التصوف والتشيع وسيادة المذهب العقلي في العقائد بفعل تأثير المعتزلة والفرق الكلامية والفلسفية.³ وحتى المذهب الأشعري الذي يعتبره جمهور المسلمين مذهب أهل السنة والجماعة لم يسلم من انتقادات رواد السلفية فهو في نظرهم مذهب ضال مبتدع، لأنه سلك منهج المتكلمين وأهل الاعتزال في الاستدلال على العقائد كما اعتمد أسلوب التأويل، رغم أن التأويل تحتمله اللغة ولا ترفضه القواعد التعبيرية.⁴

وحقيقة الأمر أن الإمام الأشعري قد سلك في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل فهو يثبت ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف في مسائل العقيدة ويتجه إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية ليستدل بها على صدق ما جاء في القرآن الكريم والسنة عقلا بعد أن وجب التصديق بها كما هي نقلا، فهو لا يتخذ من العقل حاكما على

¹ للمزيد من التفاصيل حول هذه الإشكالية ينظر: السبحاني، جعفر، السلفية تاريخا ومفهوما وهدفا، ط1، نشر مؤسسة الإمام الصادق، 1431 هـ، ص ص، 15، 21.

² الطاهري، عبد السلام، المرجع السابق، ص، 53.

³ الكتاني محمد، السلفية إشكالية المفهوم والممارسة، ضمن كتاب الحركة السلفية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص ص، 81، 82.

⁴ كنون، عبد الله، المرجع السابق، ص، 400.

النصوص ليؤولها أو يمضي ظاهرها بل يتخذ العقل خادما لظواهر النصوص يؤيدها، وقد نال الأشعري لذلك منزلة عظيمة وصار له أنصار كثيرون ولقي من الحكام تأييدا ونصرة، فتعقب خصومه من المعتزلة وأهل الأهواء والضلال وبث أنصاره في الأقاليم يحاربون خصوم الجماعة ومخالفها فلحقه أكثر علماء عصره بإمام أهل السنة والجماعة.¹ لقد رفض السلفيون منهج المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وأرادوا أن تعود دراسة العقائد إلى ما كانت عليه في عهد الصحابة والتابعين فلا يأخذوها إلا من الكتاب والسنة فيأخذوا من القرآن الكريم أصل العقيدة والدليل الذي بنيت عليه ويمنعوا العلماء من أن يفكروا في أدلة القرآن، وعلى ذلك يقرر ابن تيمية أن مذهب السلف هو إثبات كل ما جاء في القرآن من فوقية وتحتية واستواء على العرش ووجه ويد ومحبة وبغض... الخ وما جاء في السنة أيضا من غير تأويل وبالظاهر الحرفي.²

لقد ناقش جملة من العلماء هذا الطرح الذي تبناه بعض غلاة الحنابلة وأثبتوا أن التسليم بتلك الأمور دون تأويل يؤدي إلى التشبيه والتجسيم لا محالة، ولذلك تصدى لهم الإمام الفقيه الحنبلي الخطيب بن الجوزي (510-597 هـ) ونفى أن يكون ذلك مذهب السلف كما نفى أيضا أن يكون ذلك رأي الإمام أحمد بن حنبل.³

لم يعرف الغرب الإسلامي ذلك الجدل العقدي طوال فترة حكم الأدارسة والمرابطين، أي خلال القرون الأربعة الأولى إلى أوائل القرن السادس الهجري حينما جاء المهدي بن تومرت مؤسس دولة الموحدين فنقل مذهب الأشاعرة من المشرق إلى المغرب، ولما ثار على المرابطين جعل الأشعرية من عناصر دعوته وصار يتهم المرابطين بالتجسيم وسمى أتباعه بالموحدين، فانتشرت بالدعوة والإلزام، ومنذ ذلك الحين والأشعرية منتشرة في المغرب وتعتبر كالمذهب الرسمي في العقيدة كسائر العالم الإسلامي.⁴

¹ أبو زهرة، المرجع السابق، ص، 168.

² المرجع نفسه، ص، 188، 190.

³ المرجع نفسه، ص، 190، 193.

⁴ كنون، عبد الله، المرجع السابق، ص، 401.

في العهد المريني ظهر مصلح سلفي كبير وهو الشيخ أبو عبد الله محمد بن الحاج (ت: 737 هـ / 1336م) وكان معاصراً لرائد السلفية التقليدية في المشرق العربي الشيخ ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية، لقد كان ابن الحاج يهدف إلى تصحيح أعمال الناس بعرضها على السنة والرجوع إلى ما كان عليه مجتمع السلف الصالح ولهذا ألف كتابه الشهير ب: « المدخل » أنكر فيه ما كان يصنعه أهل البدع والأهواء في عصره.¹

أما في الأندلس وفي نفس الفترة تقريباً فقد كان لدعوة أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت 790هـ) أثر كبير كذلك في إحياء هذا الاتجاه السلفي في الغرب الإسلامي بفضل مؤلفاته التي أتم فيها ما بدأه الإمام الشافعي من وضع لأصول الفقه كما في كتاب: « الموافقات » بالإضافة إلى كتابه الشهير: « الاعتصام بالكتاب والسنة » وهو يوضح اتجاهه السلفي الذي تأثر به زعماء هذا التيار في المشرق فيما بعد.²

وفي القرن التاسع الهجري (15م) أحيى هذا الاتجاه السلفي القطب الصوفي أبو العباس أحمد بن أحمد الشهير بزروق الفاسي (ت: 899 هـ / 1493م)، ولقد اشتهر أمره في المشرق محيياً ذكرى أستاذه الروحي ابن الحاج ومؤلفاً في ذلك تأليف عديدة منها: « النصيحة الكافية. » و« عدة المرید الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق وذكر حوادث الوقت. » وكان يهدف إلى إصلاح ما طرأ على التصوف من انتحال وتزييف وإدعاء، فشملت دعوته العلماء والصوفية حتى أطلق عليه لقب: « محتسب العلماء والأولياء. » لاستنكاره ما كان يرتكبه رجال العلم والدين من مخالفات للشرع وبدع في شعائره.³

والجدير بالذكر أن الشيخ زروق جمع بين التوجه الصوفي والنزعة السلفية وأراد إصلاح بدع بعض المتصوفة ضمن الوسط الصوفي من خلال نزعته السلفية، وهذا ما يميز السلفية المغاربية عن نظيرتها المشرقية.

¹ العلوي، محمد الفلاح، جامع القرويين والفكر السلفي (1873-1914)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1994م، ص 13، 14. (أصل الكتاب بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ نوقش سنة 1987م.)

² المرجع نفسه، ص 14.

³ المرجع نفسه.

واستمر هذا الاتجاه السلفي سائدا خلال الفترة الحديثة ففي القرن العاشر الهجري (16م) ظهر مصلح آخر هو الشيخ عبد الله الهبتي الذي اعتبر مجددا بفضل الجهود التي قام بها لإصلاح المجتمع وقمع البدع.¹ إلى أن تجدد ظهور هذا التوجه السلفي مع حركة السلطان محمد بن عبد وبعده إلى يومنا هذا.

والأمر لا يتعلق بالمغرب الأقصى فحسب بل شمل الأقطار المغاربية الأخرى، فلقد سبقت الإشارة إلى المصلح الجزائري الشيخ عبد الكريم الفكون القسنطيني وحركته السلفية خلال القرن السابع عشر الميلادي.²

إن طبيعة الحركة السلفية المغربية اختلفت كثيرا عن نظيرتها المشرقية وهذا ما سيتجسد أكثر في سلفية السلطان محمد الثالث، مع العلم أن الحركة السلفية المغربية غير مرصودة بالدراسة والبحث كحركة وك مفهوم في أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر الميلادي.³

إن أغلب الدارسين المغاربة اعتنوا بدراسة السلفية التجديدية - التي ظهرت مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - أكثر من غيرها، أما السلفية السابقة لها كسلفية السلطان محمد الثالث ومن عاصره فيصعب أن نلحق بها صفة الإيديولوجية.⁴

وعلى حسب السياق التاريخي لها نجد أنها كانت: «رد فعل ضد الانحرافات الأخلاقية المتحللة من الشريعة، و ضد كل مذهب عقلي يصطنع المنطق والرأي في فهم الدين، و ضد كل ابتداع وانتحال للكرامات وإدعاء المعرفة الكشفية كما يدعي المتصوفة، و ضد كل ممارسة مبتدعة كتقديس الأضرحة والمزارات وتوسيط الأولياء بين العابد والمعبود فضلا عن إدعاء الولاية وكونها في مقام النبوة.»⁵

¹ العلوي، محمد الفلاح، جامع القرويين والفكر السلفي، مرجع سابق، ص، 14.

² للمزيد من التفاصيل حول جذور الحركة السلفية بالقطر الجزائري ينظر: محمد الصالح رمضان، أقطاب السلفية في الجزائر ورؤيتهم الدينية والوطنية، ضمن كتاب الحركة السلفية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص، 141، 163. ينظر كذلك: المهدي البوعبدلي، عبد الرحمان الأخضرري وأطوار السلفية في الجزائر، مجلة الأصالة (مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر). ع 53، س 1978م، ص ص، 21، 35.

³ الطاهري، المرجع السابق، ص، 47.

⁴ المرجع نفسه، ص، 64.

⁵ الكتاني محمد، السلفية إشكالية المفهوم والممارسة، ضمن كتاب الحركة السلفية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص، 82.

وعلى كل فإن باحثي المغرب الأقصى يجمعون على أن بداية السلفية الحديثة في المغرب بدأت مع السلطان محمد بن عبد الله لأن الإرهاصات والمحاولات الإصلاحية السابقة بالإضافة إلى هيمنة المذهب المالكي على حياة المجتمع المغربي هيأت له الظروف الملائمة لخلق نزعة سلفية ابتدأت مع الاتجاه الرسمي المخزني الذي بلورها في حركة إصلاحية قبل دخول الأفكار الوهابية إلى المغرب.¹

وكذلك كان مسلكه السلفي متميزا عن السلفية المشرقية من خلال هيمنة المذهب المالكي وسيادة النزعة الصوفية وبالتالي غياب المدارس المذهبية الأخرى، حتى أن مؤلفات الإمام أحمد بن حنبل - رائد السلفية التقليدية - لم تكن معروفة لدى العلماء المغاربة قبيل منتصف القرن الثامن عشر الميلادي بما في ذلك مسنده في الحديث، الذي لم يكن يدرس أو يقرأ إلى جانب كتب الحديث المشهورة.²

إن السلفية خلال الفترة المذكورة لم تكن مذهباً يتمذهب به المغاربة، وإنما كان ميل العلماء إلى إحياء السنة تقليداً موروثاً باعتبارهم حماة الدين وحاملي مشعل المذهب المالكي، و بذلك لا تظهر صورة السلفي المتميز كما ظهر بها السلفي المشرقي الذي كان ينعت بصفة السلفي، ونجد له في المغرب صفات ونعوت أخرى مرادفة لكلمة سلفي كقول السلطان محمد الثالث عن نفسه: «المالكي مذهباً، الحنبلي اعتقاداً».³

والجدير بالذكر في هذا الصدد أنه: «لا يوجد فاصل يحجز كلياً بين السلفي والصوفي في نهاية القرن 18 م وخلال القرن 19م، فهناك خطوط التقاء وجوار بين الطرفين لأن الفقيه السلفي قد يتقمص شخصية الصوفي في نقشه ويشغل جزءاً من وقته في الذكر والعبادة والنهي عن المنكر، ولربما تعاطف مع طريقة معينة أو انتسب إليها، ثم أن الصوفي ينطلق من علوم الشريعة... ويدرس ما يدرسه الفقيه السلفي، وهذه ظاهرة تميز

¹ الطاهري، المرجع السابق، ص، 114.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه، ص، 64.

بها العصر، كما طبعت أغلب الفقهاء الذين درسوا التصوف بقدر يسمح لهم بمعرفة أصوله، وأحيانا ينتهون إلى التصوف الفعلي وربما إلى الجذب.¹ وهذا الأمر يقودنا إلى طرح إشكالية التمييز بين ما هو سلفي وما هو ديني، والمعيار في ذلك هو درجة الفهم لدى كل واحد في أن الموقف المتخذ هو بمثابة العودة إلى الأصول.²

وعلى هذا فإن أهل الطرق والتصوف القائلين بوجود علم الباطن المقابل لعلم الظاهر وعلم الشريعة والحقيقة، وقيّمون زوايا وحلق ذكر وإتباع شيخ مخصوص مع الغلو في تعظيمه واعتقاده ونسبة الكرامات إليه يعتبرون أنفسهم من أهل السلف والسنة والجماعة، والأمر كذلك بالنسبة للأشاعرة، ومهما يكن الأمر بالنسبة لهؤلاء أو لأولئك فإن السلفية الحقيقية هي ما كان عليه أهل الصدر الأول وما عداها لا يخلو من مؤاخذة.³

« ولعل إطلاقا جامعا أو قاسما مشتركا بين هذه الإطلاقات هو ما يصح أن تفسر به السلفية الحديثة التي جمعت بين عموم المواطنين وقامت في مواجهة الاستعمار ملتحمة بالحركة الوطنية في المغرب وغيره من البلدان التي ابتليت بالحكم الأجنبي... وعلى ضوء هذا التحصيل نستطيع أن نفهم كيف يقول الأشعري أنه من أهل السنة لأن تأويل المتشابه له دليل في الشرع، وكيف يقول المتصوف أنه من أهل السنة حملا للتصوف المدخول على التصوف السليم الذي كان عليه بعض الأفاضل فتعم السلفية الفريقيين.⁴»

وعلى العموم فإن الحركة السلفية في بلدان المغرب اقترن ظهورها الفعلي بأدائها لهذه المهمة المزدوجة وهي محاربة البدع والضلالات ثم مواجهة الغزو الأجنبي. وعلى ضوء المعطيات السابقة ينبغي أن نفهم سلفية السلطان محمد بن عبد الله والسلفية المغاربية عموما وفق خصوصياتها التي تميزها عن السلفية المشرقية وتتأى بها عن السلفية الوهابية.

¹ الطاهري، المرجع السابق، ص، 62.

² المرجع نفسه.

³ كنون، المرجع السابق، ص، 403 .

⁴ المرجع نفسه، ص، 408.

2- مبررات تمسك السلطان بالعقيدة الحنبلية.

لقد برر محمد الثالث تمسكه بالعقيدة الحنبلية في كونها تمتنع عن الخوض في علم الكلام وفي الرد على المخالفين من الفلاسفة والمناطقة ونحوهم في أمور العقيدة، ففي هذه الحالة ينبغي السكوت كما سكت الأئمة من السلف الصالح المهتدين، ويثبت محمد الثالث أن العقيدة الحنبلية هي نفسها معتقد الإمام مالك والشافعي وغيرهما من الأئمة. ولكن الأمر الفارق هو ظهور الإمام الأشعري واشتغاله بالرد على المعتزلة ومن نحا نحوهم في مسائل العقيدة وإتباع المالكية له في ذلك حتى أصبح إماما لهم في العقيدة، ومحل إنكار السلطان على هؤلاء ليس باعتبار أن معتقدتهم فاسد ولكن لكون أنهم شغلوا أنفسهم وأتباعهم بمناقشة المسائل العقدية والرد على المخالفين وتخليد شبه المبطلين في الأوراق إلى يوم الدين.¹

لذلك يرى السلطان أن: « طريقة الحنابلة في الاعتقاد سهلة المرام منزهة عن التخيلات والأوهام وموافقة لاعتقاد الأئمة كما سبق مع السلف الصالح من الأنام.»² ولم يكتف ابن عبد الله بذلك بل حاول إصلاح عقيدة المغاربة فكان ينهى عن قراءة كتب التوحيد المؤسسة على القواعد الكلامية على المذهب الأشعري.³

ومن هنا « يكاد ينعقد الإجماع بين من درسوا من المؤرخين حقبة السلطان محمد بن عبد الله في نهاية القرن 18م على أن السلطان محمد الثالث أول من فتح الباب في المغرب الحديث أمام حركة العودة إلى الأصول ونبذ المختصرات ومقاومة التبديع.»⁴

¹ محمد بن عبد الله، الفتوحات الإلهية، المصدر السابق، 457.

² المصدر نفسه، ص، 458.

³ إذا اعتمدنا على ما صرح به أبو الحسن الأشعري نفسه فإنه لا يوجد اختلاف واضح بين العقيدة الأشعرية والحنبلية حيث يذكر بأن ما يقول به في العقيدة هو ما كان عليه الإمام أحمد بن حنبل. ينظر: أبو زهرة، المرجع السابق، 163. = إنما تسرب الانحراف إلى العقيدة الأشعرية فيما بعد حيث أشار ابن خلدون إلى أن الذين جاؤوا بعد أبي بكر الباقلاني الذي هو تلميذ أبي الحسن الأشعري كالغزالي وابن الخطيب والبيضاوي والجرجاني خلطوا مع العقيدة الأشعرية الفلسفة وعلم الكلام لتتناسب الرد على خصوم العقائد الإيمانية من الفلاسفة والمبتدعة. ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، دار الفكر، بيروت، د. ت.، ص، 187.

⁴ بلقريز، المرجع السابق، ص، 14.

من المعطيات الواردة يتضح الجانب الذي أخذه محمد بن عبد الله من العقيدة الحنبلية، ولكن الأمر يختلف تماما عند الوهابية التي تطرح مسألة التوحيد بحدّة وبنوع من الأحادية في الفهم، فهي تعتبر الكثير من المظاهر التعبدية لدى المسلمين من تعلق بالأولياء وأثارهم شرك و ضلال و خروج عن الدين.

ركزت بعض المصادر الوهابية مثل تاريخ ابن غنام وكذلك الدراسات المعاصرة ذات التوجه الوهابي على تصوير حالة الانحراف العقدي والديني عموما لدى المسلمين في بلاد نجد والبلاد الأخرى أثناء القرن الثامن عشر الميلادي في صورة قاتمة وكأن العالم الإسلامي عاد كله إلى الجاهلية الأولى، وذلك لتبرير موقف الدعوة الوهابية حتى تظهر كرد فعل طبيعي على ذلك الانحراف.

وحتى إذا سلمنا بظهور ذلك الانحراف العقدي لدى فئة من المجتمع وفي مجال جغرافي معين مثل بلاد نجد وما جاورها، فإنه لا يمكن تعميمه على سائر المسلمين والبلاد الإسلامية بالشكل الذي صورته الكتابات الوهابية. وبلغ حد المبالغة في هذا الأمر عند أحد المستشرقين بقوله: « ولقد شجب - ابن عبد الوهاب - تقديس الرسول والأولياء على اختلاف صورته، وكان قد شاع بين المسلمين منذ قرون، تقليدا للنصرانية وبعض الطقوس الدينية الأكثر بدائية.»¹

ذكر ابن غنام أن غالب الناس في مطلع القرن الثاني عشر الهجري قد غرقوا في الشرك وارتدوا إلى الجاهلية الأولى بل إن شركهم تجاوز شرك الأولين.² ويصور الشيخ ابن عبد الوهاب ذلك الشرك بقوله: « إن مشركي زماننا أغلظ شركا من الأولين، لأن الأولين يشركون في الرخاء ويخلصون في الشدة، ومشركو زماننا شركهم دائما في الرخاء والشدة والدليل قوله تعالى: {فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِّ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ.}»³

¹ كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1973 م، ص، 550.

² ابن غنام، المصدر السابق، ص، 13.

³ القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية 65.

ويذكر ابن غنام أيضا أن الناس قد تركوا عبادة الله وحده وانصرفوا إلى عبادة الأولياء والصالحين من الأموات والأحياء، يستغيثون بهم في النوازل والكوارث، ويقبلون عليهم في الحاجات والرغبات، وأنهم كانوا يعتقدون النفع والضرر في الجمادات والأحجار والأشجار ويعبدون أهل القبور.¹

ويرى أيضا أن هذه الظاهرة لم تقتصر على قطر واحد دون الأقطار الأخرى بل شملت غالب الأقطار، وأنها لم تكن في أول زمن الشيخ ابن عبد الوهاب فحسب بل سبقت زمنه بقرون، حيث حدث التغيير والابتداع بعد زمن الرسول عليه الصلاة والسلام، حتى جاء من اعتقد أن الدين هو ذلك الضلال والبدع.²

ويعدد ابن غنام ما كان يحدث في الأقطار الأخرى من مظاهر الشرك في الحجاز والحرم المكي وعند القبر النبوي بالمدينة، وكذلك في مصر وصعيدها، وفي الشام، والعراق، واليمن³... الخ.

بينما ابن بشر يشخص الظاهرة ويحلل الدواعي المؤدية إليها في المجتمع البدوي النجدي ويربط اعتقاد العوام في الأشجار والأحجار والقبور بحاجتهم إلى التطبيب والاستشفاء من الأمراض المستعصية في وسط لا يتوفر على إمكانيات الرعاية الصحية، وليس للناس من ينههم عن ذلك.⁴

إن الشيخ محمد بن عبد الوهاب يميز بين فكرتين في صياغته لمفهوم التوحيد هما: توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، « فعند تطبيق المبدأ في فهم الاعتقاد بالله فإن التوحيد يعني توحيد الربوبية وعند تطبيقه على المؤمن فإنه يعبر عن الالتزام بتوحيد الألوهية نحو الله وحده، كما تقرر الوهابية ترابط هذين المعنيين للتوحيد، فتوحيد الربوبية يترتب عليه توحيد الألوهية، والتسليم بتعدد الآلهة هو إدخال التعدد والشرك في الحياة الدينية، والعكس

= ذكر الشيخ ابن عبد الوهاب ذلك في كتابه القواعد الأربع، ينظر: العبود، صالح بن عبد الله بن عبد الرحمن، عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي، ج1، طبعة المجلس العلمي للجامعة الإسلامية، الرياض، م. ع. س.، 1408هـ، ص، 50. (الكتاب في الأصل هو رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية عام 1403هـ.)

¹ ابن غنام، المصدر السابق، ص، 13.

² المصدر نفسه، ص، 14.

³ المصدر نفسه، ص، 16-22.

⁴ ابن بشر، المصدر السابق، ج1، ص، 34.

صحيح، إذ لا يمكن التسليم بتوحيد الربوبية وفي الوقت نفسه الإيمان بغير الله، مما يعني أن توجيه جزء من العقيدة التي يدان الله وحده نحو نبي أو ولي أو حاكم سياسي هو بمثابة وقوع بغير وعي في الشرك لأنه تسليم بغير ألوهية الله وبغير ربوبيته.¹

إن فهم ابن عبد الوهاب وأتباعه لفكرة التوحيد على المنوال السابق ومحاربتة للمظاهر التي يعتقد أنها مناقضة لعقيدة التوحيد عملاً بقاعدة سد الذرائع، أي إزالة كل الوسائل المفضية إلى الشرك هي التي جعلت الوهابية تفتح على نفسها جبهات صراع مع أطراف متعددة لا سيما مع الأوساط الصوفية.

3- خصوصيات سلفية السلطان.

وانطلاقاً من المفارقة السابقة بين الوهابية وسلفية السلطان ندرك أن محمد الثالث لم يوجه جهده الفكري والإصلاحي نحو مسألة التوحيد ومقتضياتها على الرغم من أن الممارسات التعبدية من تقديس للأولياء والأضرحة ونحوها مما تنبذه الوهابية قد تجذرت ببلاد المغرب طيلة قرون، بل إنه تقبل تلك الممارسات لأنه كان يدرك أن ذلك لا يشكل خطراً على العقيدة وإنما يمكن ترشيده وتهذيبه بالعلم والتربية.

والدليل على أن محمد بن عبد الله لم يكن متشدداً في فرض مذهبه العقدي إلى الحد الذي تكتب له به الاستمرارية بعد وفاته أن المغاربة سرعان: « ما عادوا إلى تدريس المختصرات واستئناف العمل بما درجوا على اعتقاده ما أن توفي السلطان، ويمكن الاعتقاد في أن العلماء ظلوا يمارسون مقاومتهم ضد الحنبلية على الرغم من موقف السلطان المؤيد لها، وهذا ما يشهد على التقليد المذهبي العقدي المالكي الأشعري في المغرب الذي كون حصيلة الفكر في المغرب منذ العصر الوسيط.»²

يتجلى الاختلاف بشكل واضح بين حركة محمد بن عبد الله والحركة الوهابية من حيث التمسك بالعقيدة الحنبلية في كون مشروع محمد بن عبد الله لا يتطابق تماماً مع موقف الحنبلية، فالحنبلية تقف موقفاً مبدئياً من المنطق والفلسفة وعلم الكلام، في حين أن السلطان العلوي كان يسمح بإمكانية الاشتغال بتلك العلوم، بل هو يصرح بأن: « من أراد

¹ أبو اللوز، المرجع السابق، ص، 73.

² بلقريز، المرجع السابق، ص، 15.

أن يخوض في علم الكلام والمنطق وعلوم الفلاسفة فليتعاظ ذلك في داره مع أصحابه...
ومن تعاط ما ذكرنا في المساجد ونالته عقوبة فلا يلوم إلا نفسه.»¹

يتضح من النص أن رفض التعاطي لتلك العلوم إنما هو مقيد بالنهاي عن إعطائها للجمهور في المؤسسات العامة مثل المساجد، لأن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى حدوث فتن وتفكيك لوحدة الصف، « وهذا الموقف لا يختلف في عمقه عن ذلك التقسيم الذي يميز بين الخاصة والعامة، ويعتبر أن الخاصة يمكنهم التعاطي لهذه العلوم، لقدرتهم على بلوغ حقائق لا يقوى عليها غيرهم، بل تسبب لهم الزيغ ما داموا غير مؤهلين لها، كما نجد في دفاع ابن رشد عن الحكمة.»²

ولذلك كان محمد بن عبد الله حريصا على وحدة المجتمع المغربي وبناء الدولة المغربية الحديثة: « وعلى ذلك فإن دعوته للرجوع إلى الأصول لم تكن فقط من أجل الدين وإنما كانت تسعى لتحقيق مقصد آخر هو بناء الدولة الحديثة... الأمر الذي يؤكد أن الإصلاح الديني للسلطان محمد الثالث كانت له مقاصد سياسية ميّزت سلفيته باعتباره شخصية تتحمّل مسؤولية دينية ودينية.»³ ومن هنا فإن أصوليته تبتعد كثيرا عن السلفية الوهابية وتقترب إلى حد كبير من السلفية المقاصدية الشاطبية.⁴

لقد أرادت السلفية الحنبلية ومن بعدها السلفية الوهابية إصلاح الدين من خلال تنقيته من الشوائب والبدع، ساعية نحو إلى إصلاح الأمة، بينما أراد محمد الثالث من ذلك إصلاح الدولة والمجتمع عامة مع التشبث بالأصول حرصا على الوحدة العقائدية والسياسية، الأمر الذي جعل سلفيته لا تفصل بين مقتضيات الدين ومقتضيات الدولة.⁵

¹ ابن زيدان، الإتحاف، مصدر سابق، ج 3، ص 250، 251.

² بادو، عبد الجليل، الأثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب، ط1، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1996 م، ص، 71.

³ المرجع نفسه، ص، 94 . للمزيد من التفاصيل حول مشروع الدولة الحديثة لمحمد الثالث ينظر أيضا: بنسعيد سعيد العلوي، المتقف المخزني وتحديث الدولة، بدايات السلفية الجديدة في المغرب، م. ك. آ. إ. الرباط، ع 10، 1984م، ص ص، 45، 63. ينظر أيضا: علمي، أحمد، السلطان سيدي محمد بن عبد الله، اتجاهاته المذهبية، م. ك. آ. ع. إ.، وجدة، المغرب، رقم 08، ندوة الحركة العلمية في عصر الدولة العلوية إلى أواخر القرن 19م: أيام 9 - 10 - 11 دجنبر 1993م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995م، ص، 376.

⁴ حول أثر سلفية الشاطبي المقاصدية في حركة السلطان ينظر: بادو، المرجع السابق، ص ص، 68، 94.

⁵ المرجع نفسه، ص، 74.

كما ينبغي أن نقف عند مواقف السلطان النقدية للتراث العلمي الديني المتداول في المغرب لتتعرف على منهجه في الإصلاح، والذي يختلف عن المنهج الوهابي.

تشير إحدى الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية المعاصرة إلى المرتكز المنهجي لدى ابن عبد الوهاب بكون أنه: « لم ينشغل كثيرا بما كان يشغل بال المسلمين في ذلك الظرف التاريخي من مجابهة التحدي المسيحي الأوروبي، بل كان فكره نتيجة مباشرة لمؤثرات البيئة التي نشأ فيها، فقد ترعرع ابن عبد الوهاب في البادية، حيث البنى الاجتماعية والإنتاجية بسيطة، والمؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة، إن لم تكن معدومة، وهي ظروف مناسبة لنشأة فكر لا يتطلب حولا تركيبية ولا إضافات جديدة، لذلك كانت السمات العامة للفكر الوهابي: أحادية الطرح، القطع والحسم، والالتزام بمعيار ثابت وقيم متجانسة... هذه المعطيات هي كامنة في المذهب الحنبلي، حيث اتسمت الحنبلية بالتعالي والثوقية المطلقة، مما يجعله سوى شكل من أشكال التسلط والاستيعاب الأحادي.»¹

وعلى العكس من المنهج السابق نجد مواقف محمد الثالث النقدية تتسم بالمرونة وروح التعايش الفكري والإيديولوجي، فمثلا هو يتفق مع آراء ومواقف الشيخ ابن أبي زيد القيرواني المالكي لأنه وجد فيه ما لا يتعارض مع القرآن والسنة كأساس للاستدلال في الموقف السلفي، ومن هذا المنطلق ينقد مختصر الشيخ خليل والشفا للقاضي عياض وجمع الجوامع لابن السبكي والإحياء للغزالي.²

فمن مختصر الشيخ خليل يقول السلطان: « والعجب من خليل كيف لم يذكر في كتابه من أوله إلى آخره آية ولا حديث ولا دعاء، حتى أنه لما احتاج إلى ذكر القنوت ذكر أول كلمة منه إلى آخره، فانظر كتابه هذا مع رسالة ابن أبي زيد فقد قيل أن فيها أربعين آية وثلاثمائة حديث، وأما الأدعية فكثيرة، وقد قيل وبضدها تتمايز الأشياء.»³

¹ أبو اللوز، المرجع السابق، ص، 115.

² بادو، المرجع السابق، ص، 68 .

³ العبادي، المرجع السابق، ص 159.

هنا نجده ينتقد الشيخ خليل المالكي ويقدم عنه بديلا مالكيًا آخر هو ابن أبي زيد القيرواني ويجعله أساسا للتدريس حتى لا يثير الأوساط المالكية بالمغرب وفي الوقت نفسه يكون قد مكن لتوجهه السلفي في هذه المسألة.

أما عن نقده لابن السبكي في كتابه: « جمع الجوامع » فقد ركز على طريقة التعبير الواردة في الكتاب واعتبر أن فيها سوء أدب مع الخلفاء الراشدين والأئمة المهتدين.¹ والموقف نفسه وقفه من القاضي عياض في كتابه: « الشفا » حيث لاحظ أن الكتاب وردت فيه تعابير لا تليق بمقام الرسول - صلى الله عليه وسلم -، أما ما أخذه السلطان على الإمام الغزالي في كتابه: « الإحياء » فهو اللبس الذي وقع فيه وأوقع فيه فقهاء الإسلام عندما أدخل المنطق لعلوم الشرع فأفقدته صفاءه الأصيل.²

وبالرغم من انتقاد السلطان لهذه المؤلفات إلا أنه لا يرفضها كلية أو يمنع تدريسها، فبعضها كانت تدرس في مجالسه الخاصة كما أسلفنا الذكر، وهو يختلف بسياسته هذه عن سياسة المرابطين أو الموحدين الذين أحرقوا الكتب التي لا تتناسب مع توجههم الفكري، وفي المقابل نجد أن السلفية الوهابية لا تتعامل مع المؤلفات التي ينتمي مؤلفوها إلى المذهب الأشعري في العقيدة مثل الغزالي في الإحياء.

يمكن أن نجمل ضوابط التفكير عند السلطان محمد الثالث في النقاط التالية :

أ- الالتزام بأحكام الشرع كما هي واضحة في الكتاب والسنة.

ب- الاعتماد على النص استدلالا واستشهادا.

ج- رفض كل تعبير لا يليق بمقام الرسول - صلى الله عليه وسلم - والصحابة.

د- تجنب الرأي والاشتغال بقضايا الكلام.

هـ - تجنب التأويل والاختلاف المستند إلى المنطق.³

هذه المرتكزات الفكرية حتى وإن كانت حاضرة في الأدبيات الوهابية إلا أنها تختلف عن المرتكزات الأساسية الأولى للحركة الوهابية في عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب

¹ العبادي، المرجع السابق، ص، 159.

² بادو، المرجع السابق، ص، 69.

³ المرجع نفسه، ص، 70 .

القائمة على مسألة التوحيد ومحاربة البدع وإعلان الجهاد على المخالفين له من المسلمين كما جاء تفصيلها في المدخل.

والجدير بالذكر أن السلطان محمد الثالث لم ينفرد في عصره بالإعلان عن التمسك بالعقيدة الحنبلية، فلقد ظهر شيخ معاصر له هو الفقيه أحمد الورزازي الكبير¹ (ت: 1179هـ/ 1782 م) الذي أعلن هو الآخر عن تمسكه بالعقيدة الحنبلية وعدم التقيد بالمذهب الأشعري في الاعتقاد، ولم يكتف هذا الشيخ بالأخذ من الحنبلية بل إنه رأى في مسائل الفروع أن يستفيد حتى من كتب الاعتزال التي كانت محاصرة في المغرب إلى حد اتهامه بالخروج عن مذهب أهل السنة والجماعة وتعرض للسجن من أجل ذلك. وقد كانت للورزازي مواقف سياسية مشهودة مع السلطان محمد بن عبد الله سواء ضد ظلم بعض الولاة أو ضد المحاولات الأولى للتسرب الأوروبي إلى المغرب.²

وعليه فإن تمسك محمد الثالث بالعقيدة الحنبلية في المغرب لم يكن أمراً جديداً أو مستحدثاً بل هو متجذر في تاريخ المغرب الوسيط والحديث، ففي بداية العصر العلوي انتصر لمذهب السلف الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد المسناوي الدلائي³ (ت: 1136هـ/ 1724 م) الذي دافع عن العقيدة الحنبلية في كتابه: (جهد المقل القاصر في نصرة الشيخ عبد القادر).⁴ وهذا ما يزيد في ترسيخ فكرة الرأي القائل بأن سلفية السلطان هي امتداد للحركات السلفية المغربية السابقة أو المعاصرة له.

¹ هو أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الله الورزازي، نسبة إلى ورزازة بناحية سوس، حج مرتين وزار بيت المقدس ووقعت له مناظرة مع علماء مصر فأجازوه، كان شديداً على أهل البدع لا يبالي بولاية زمانه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ينظر الكتاني، عبد الحي، فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيوخ والمسلسلات، ج 2، اعتناء إحسان عباس، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1402 هـ / 1982 م، ص ص، 1110، 1111.

² الصغير، عبد المجيد، الفكر السلفي والتصوف الطريقي قطيعة أم اتصال، ضمن أعمال الندوة التي نظمتها اتحاد كتاب المغرب بتعاون مع المجلس البلدي لمدينة أكادير أيام 21-22-23 دجنبر 1984م، بعنوان: (المختار السوسي الذاكرة المستعادة)، 1407هـ / 1986 م، ص ص، 34، 35.

³ من بين الدراسات التي أنجزت حول هذا العالم نذكر: ممنون أحمد، أعلام التدريس بالمغرب، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن المسناوي الدلائي، مجلة دعوة الحق، -مجلة شهرية تعنى بالدراسات الإسلامية وبشؤون الثقافة والفكر، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، ع 359، ربيع الأول 1421هـ / يونيو 2001م. (نسخة الكترونية غير مرقمة الصفحات).

⁴ العلوي، محمد فلاح، القرويين وأصول السلفية المغربية - محطات في تاريخ المغرب الفكري والديني - تنسيق وتقديم محمد العباد، أعمال مجموعة الأبحاث في التاريخ الديني، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، الدار البيضاء، ك. أ. ع. إ.، 1996 م، ص، 72.

حتى في الجوانب الأخرى من حركته الإصلاحية يرى البعض أنه لا يمكن الجزم بأن محمد الثالث قد نهج نهجا جديدا في المبادئ الأساسية للتدريس بالمغرب من خلال حرصه على تلقين كتاب الله وسنة رسوله بالأساس بل ذلك ما سار عليه التدريس خلال تاريخ المغرب إلى عهد قريب جدا، ولذلك فإن مراسيم السلطان إلى المدرسين هي من قبيل التأكيد على شيء كان معمولا به من قبل.¹

خلص الباحث محمد الفلاح العلوي في مقارنته بين الوهابية وحركة السلطان إلى التقريرات التالية:

* إن تركيز الحركة الوهابية على قضية التوحيد ومقتضياته التفصيلية يقابله تسامح من طرف السلطان تمشيا مع التقاليد المغربية (زيارة الأولياء- الأخذ بالطريقة الناصرية).
* عدم خروج اجتهادات السلطان في عمومها عن المذهب المالكي إلا نادرا ولمصلحة خصوصا في المعاملات بعكس الوهابية التي نادى بفتح باب الاجتهاد استنادا إلى الأصول.

* انغلاق الوهابية داخليا يقابله انفتاح مغربي في اتجاه الخارج.

* قلة الرصيد الوهابي من الناحية الاجتماعية يقابله تفوق في المشروع الإصلاحى للسلطان.²

رغم اختلاف حركة السلطان محمد الثالث عن التيار السلفي العام في بلدان المغرب من حيث إدخال الحنبلية كمكون جديد للسلفية المغاربية في العصر الحديث، إلا أن توجهه السلفي ظل مرتبطا بأركان السلفية المغاربية لا سيما ما يتعلق بالمذهب المالكي والفكر الصوفي، كما أن محاربتة للأشعرية لا ينم عن رفض مبدئي لها قد يفضي إلى التبديع والتضليل كما هو شأن الوهابية.

وأثبتت تجربة السلطان السلفية تمايزها عن مثلتها المشرقية خصوصا رافدها الوهابي إلى حد التنافر في الأهداف والمنطلقات الفكرية والأبعاد المقاصدية والسياقات التاريخية. فهل كانت سلفية ولده سليمان في نفس السياق أم أنها نحت منحها جديدا؟.

¹ علمي، أحمد، المرجع السابق، ص، 374.

² العلوي، محمد الفلاح، البعد السلفي في السياسة الدينية للسلطان محمد بن عبد الله، مرجع سابق، ص، 323.

الفصل الثاني:

الاتصال المغربي الوهابي ونتائجه.

أ-إرهاصات قبل الاتصال.

- 1- وصول أخبار الوهابية وأفكارها إلى بلدان المغرب.
- 2- العوامل المؤثرة في التوجّه الفكري والسياسي للسلطان سليمان.
- 3 - ظهور النزعة السلفية للسلطان.

ب-مراسلة السلطان سليمان للوهابيين ونتائجها.

- 1- رسالة السلطان سليمان إلى الأمير سعود وأبعادها.
- 2- المعارضة المغربية لسياسة السلطان سليمان.
- 3 - جدل النخبة المغربية حول علاقة المولى سليمان بالوهابية.

عرفت بلدان المغرب العربي بحلول القرن التاسع عشر الميلادي تحولات هامة بفعل التغيرات الداخلية والتأثيرات الخارجية، فالحكم التركي بالجزائر وتونس وطرابلس كان يلفظ أنفاسه الأخيرة بعد أن أصبحت التبعية للباب العالي اسمية بسبب تراجع مداخيل البحرية العثمانية، فعمت حالة التدهور الاجتماعي والاقتصادي الأقطار الثلاث وكذا المغرب الأقصى، واندلعت حركات التمرد والعصيان ضد السلطة الحاكمة.¹

لم تعد بعض الطرق الصوفية حليفا استراتيجيا للسلطة التركية كما كان الأمر في السابق لا سيما في القطر الجزائري، إذ أن الطرق الصوفية الحديثة العهد بالنشأة مثل الدرقاوية والتيجانية ذات الامتداد في المغرب الأقصى، والتي يدرجها البعض ضمن التيار السلفي هي التي تزعمت حركة التمرد بالجزائر إلى درجة أنها خلخت النظام التركي وكانت من بين العوامل المؤدية إلى زواله.

وعلى النقيض من ذلك حاول السلطان العلوي سليمان أن يستميل الطريقتين المذكورتين بغرض تقويض أركان الحكم التركي بالجزائر حيث تزامن ذلك مع فترة اتصاله بالوهابيين، إلا أن الطريقة الصوفية مرة أخرى كادت أن تعصف بالسلطة العلوية في المغرب زمن السلطان سليمان.

إن تؤثر العلاقة بين الطرق الصوفية والسلطة الحاكمة في المغرب والجزائر قد يفسرها البعض بتأثير الحركة الوهابية، فهناك من يرى مثلا أن الطريقة التيجانية تمثل التوجه الوهابي ولكنها ظهرت في ثوب طريقي صوفي حتى لا يرفضها المجتمع المغربي، ولذلك جمع السلطان بين الوهابية والتيجانية لتكريس ذلك التوجه الجديد.

وهكذا شكلت طبيعة العلاقة بين الطرق الصوفية والسلطة الحاكمة المحور الذي تدور حوله الأحداث بما في ذلك حالة السجال الوهابي المغاربي، وعلى ضوء هذه الإشكالية سنتناول موضوع هذا الفصل بالدراسة والتحليل.

¹ للإطلاع على تفاصيل تلك الحركات المتمردة في الجزائر على سبيل المثال ينظر: صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830م)، دار هومة، الجزائر، 2004م، ص ص، 194، 232.

أ- إرهابات قبل الاتصال.

1- وصول أخبار الوهابية وأفكارها إلى بلدان المغرب.

لقد سجّلنا في الفصل السابق غياب أخبار الوهابية في الرحلات والمصادر المغاربية خلال فترة حكم السلطان محمد بن عبد الله للأسباب المذكورة، ولكن في فترة حكم ابنه سليمان (1792 - 1822 م) يسجّل الرحالة ومؤرخ الدولة العلوية الزياني- الذي عاصر فترة حكم السلطانين- خبر عن الوهابيين خلال حجّته الأخيرة سنة 1794م، وذكر أثناء لقائه بالوزير العثماني- يوسف باشا- بالحجاز حينما جاء ليتسلّم منصبه لتولي ولاية الحجاز وجدّة أنّه: « أكمل غرضه بولايتي جدّة والحجاز وحرب الشقي الوهبي.»¹ وفي هذا التصريح إشارة واضحة إلى تصاعد المواجهات العسكرية بين العثمانيين والوهابيين في الحجاز ممّا سيؤثر سلبا على حركة الحجّ بين الحين والآخر.

ما عدا ما أورده الزياني لا نكاد نجد في الرحلات الحجازية الأخرى ذكر للوهابية والوهابي في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، ومن العوامل التي أدّت إلى غياب أخبار الوهابية في الأوساط المغاربية آنذاك انقطاع ركب الحجاج المغاربة لمدة أربع سنوات بسبب الحملة الفرنسية النابوليونية على مصر والشام (1798-1801م)، وانشغال الدولة العثمانية بالقطر المصري وسبل تخليصه من الاحتلال الفرنسي.²

لقد سجّلنا في الفصل السابق أيضا أنّ أتباع الوهابية سمح لهم بأداء فريضة الحجّ منذ سنة 1797م، حينها بدأت تتسرب أفكار الدعوة الوهابية إلى الأقطار الإسلامية الأخرى، « وتمتّع رعايا الدّرعية بممارسة شعائر الحج، فقد مارست الدّرعية أسلوب الدّعاية لنفسها من خلال هذا الموسم للبرهنة على صحة معتقداتها...»³ وتبرير دمويتها وتكفيرها للمخالفين بما ألحقها بها أشرف مكة من تكفير ومنع للحجّ.

¹ الزياني، الترجمانة، المصدر السابق، ص، 189. لقد درج بعض المؤرخين المغاربة على استخدام لفظ « الوهبي» بدل «الوهابي»، لأنهم لم يعهدوا هذه التسمية على مستوى المذاهب الإسلامية التي تعرفوا عليها، فتسمية الوهبي هي أقرب إليهم إلى اسم إحدى الطوائف الخارجية الإباضية ببلاد المغرب كما اسلفنا الذكر في الفصل السابق، وهذا ما أوقع الكثير في اللبس من حيث عدم التمييز بين الفرقتين. ينظر: الشويعر، المرجع السابق، ص، 50.

² المنصور، الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية، مرجع سابق، ص، 177.

³ السعدون، المرجع السابق، ص، 46.

وهذه الدعاية المضادة ستتعرض على مواقف علماء الوهابية عند مناظرتهم ومحاورتهم للمخالفين من العلماء المغاربة وغيرهم. فحالة انعزالهم وانغلاقهم في نجد حين منعهم من الحج بدأت تنفرج تدريجيا حينما اصطدموا بأراء قوية مخالفة، وهذا ما يسجله العالم والمؤرخ الجزائري أبو راس المعسكري¹ أثناء مناظرته لمجموعة من علماء الوهابية سنة 1226 هـ / 1811 م بقوله: «... لقيت علماء الوهابية وهم تسعة علماء أكابر، جماهير، وأفضلهم الشيخ علي تاسعهم، فوقع لي معهم مناظرة ومباحثه واعتراضات وسؤالات، وأجوبة فائقات ودلائل قاطعات وأحاديث مروية عن أكابر الأئمة من الأمهات، ثم تناظرنا بعد صلاة العصر قبالة الحجر في صلاة العصر وقراءة دلائل الخيرات والتسبيح والسبحة ومشاهد السادات وهدم مباني الأولياء ذوي الكرامات فرجعوا عن البعض بعد الاستدلال...»²

يظهر من النص أن علماء الوهابية أصبحوا أكثر مرونة مقارنة بتصلبهم في مناظرتهم لعلماء الحرم المكي خلال القرن الثامن عشر (م)، فبدأت تتغير بعضا من مواقفهم. إن ما أورده أبو راس يؤكد وصول أخبار الوهابية إلى القطر الجزائري فضلا عن الأقطار الأخرى، ولكن ردود الفعل الجزائرية عنها لم ترصد لها مصادر تاريخ الجزائر العثمانية، ومع ذلك يمكن أن نفهم حالة التعاطي مع الوهابية من خلال ما حدث في باقي الأقطار، ولعلّ موقف أبي راس من خلال المناظرة يعكس تجدر مواطن الخلاف والتنافر مما يؤشر لحالة رفض الأفكار الوهابية في القطر الجزائري، فالشيخ المعسكري بنزعتة

¹ هو محمد بن أحمد بن عبد القادر بن محمد بن أحمد بن الناصر الجليلي المشهور بالناصرى، ولد في بيئة فقيرة جدا سنة 1165 هـ / 1752 م بضواحي معسكر وتوفي سنة 1238 هـ / 1823 م، حجّ مرتين، الأولى سنة 1204 هـ / 1789 م، والثانية سنة 1226 هـ / 1811 م. كان مؤرخا وقيها ومحدثا، جامعا لمختلف العلوم، اشتهر لدى المغاربة والمشاركة بالحافظ لشدة حفظه، مصنفاة عديدة، عاصر أحداث هامة بمصر مثل الحملة الفرنسية وحركة محمد علي باشا، كانت له مناقشات ومحاورات مع علمائها، ترجم لنفسه في رحلته المذكورة سالفا ص، 25 وما بعدها. ترجم له كذلك: الكتاني، فهرس الفهارس، ج1، ص، 150. قدمت حوله عدة دراسات منها ما قدمه: سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981 م ص ص، 390، 395. وفي كتابه: أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، ج2، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1426 هـ / 2005، ص، 229 وما بعدها.

² الناصري المعسكري، أبو راس محمد، فتح الإله ومثته في التحدث بفضل ربي ونعمته، تحقيق محمد بن عبد الكريم الجزائري، م. و. ك.، الجزائر، 1990، ص ص، 118، 119.

المالكية، الأشعرية، الصوفية، يعكس الانطباع العام لدى النخبة الجزائرية آنذاك ومن ورائها عموم المجتمع.

رغم السماح للوهابيين بالحجّ إلا أن الحالة الأمنية في الحجاز ظلت غير مستقرّة، فلقد تمكّن الشريف غالب من استرجاع مكة وتجددت الحرب مرة أخرى، فخلال عامي (1219-1220هـ / 1804-1805م) انقطع الحجّ تماما، حيث كانت الجيوش قد تهاوت خطوط قتالها على منطقة الحرم، ثمّ اضطرّ الشريف غالب للاستسلام ليصبح تابعا للدرعية مرغما سنة 1221هـ / 1806م.¹

يجمع مؤرخو المغرب الأقصى على أن أخبار الوهابية بدأت تصل إلى المغرب منذ سنة 1803م اعتمادا على رواية أحمد بن عبد السلام بناني² والتي يقول فيها: « خرجت مع الركب النبوي من محروسة فاس... في أول يوم من العشر الأواخر التالية عام سبعة عشر بموحدة ومائتين وألف... وليس في أذهاننا ولا أسمعنا ذكر للوهبي وأشياعه... إلى أن وصلنا إلى قاهرة مصر المحروسة أواخر شوال من العام المذكور، فوجدنا وجوه أهلها من أجله قمطيرية عبوسة وألفينا خبره شائعا وعلى لسان كل غاد ورائح مستفيضا ذائعا...»³

هذا الخبر يرصد حالة الاستياء الشديد لدى أهل مصر ومن نزل بأرضهم إزاء تصاعد حركة المد الوهابي وتواتر الأخبار عن عنفها ودمويتها. ومن المتعارف عليه لدى عموم الرحالة المغاربة أن القطر المصري وكذلك الحجازي يمثلان المصدر الأول لتلقي أخبار وأحوال المشرق عموما لدى المغاربة، ممّا سينعكس الى حدّ ما على مواقفهم من منطلق الصورة التي سيعكسها أهل مصر والحجاز عن الأخبار والأفكار الواردة.

¹ السعدون، المرجع السابق، ص، 50.

² عرف بسعة الإطلاع، ألف مصنفاة عديدة منها: « تحلية الأذان والمسامع بنصرة الشيخ ابن زكري العلامة الجامع» ردّ فيه على الشيخ محمد بن الطيب القادري، الذي اعترض على ابن زكري في كتابه « نشر المثاني»، وألف أيضا كتاب: «الوجه المغرب» في مجلد، توفي بالقيروان من تونس سنة 1234هـ / 1819م، ينظر، بن سودة، عبد السلام، المصدر السابق، ج 1، ص، 123.

³ بناني، أحمد بن عبد السلام، الفيوضات الوهيبية في الردّ على الطائفة الوهابية، ص، 10، 11. = لم نتمكن من الوصول إلى هذا المصدر وإنما اعتمدنا في ذلك على ما أورده محمد المنصور في دراسته: الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية، مرجع سابق، ص، 176، 178.

ويؤكد الجبرتي - مؤرخ مصر الحديثة - الخبر الذي أورده ابن عبد السلام بناني في نفس السنة أي 1217 هـ / 1802م من خلال قوله: « ترادفت الأخبار بأمر عبد الوهاب وظهور شأنه من مدة ثلاث سنوات من ناحية نجد.»¹ ويسجل الجبرتي أيضا أنه في السنة نفسها حجّ من المغاربة جمع غفير.²

لقد صادف أحمد بن عبد السلام بناني ومن معه من الحجاج المغاربة حالة النزاع العسكري بين الوهابيين وأشرف مكة، ومع ذلك فقد أصروا على إتمام رحلتهم لأداء فريضة الحج وتمكنوا من تخطي الحصار المضروب على المدينة المنورة وزيارة قبر الرسول - صلى الله عليه وسلم-، « لكن قافلة الحجاج المغاربة هوجمت لدى مغادرتها للمدينة المنورة من طرف أتباع الوهابيين ونهبت وقتل بعض أفرادها وتفرّق الحجاج بعد أن شاع الاضطراب في صفوفهم... إن الحجاج العائدين من الحجاز سنة 1803م كانوا أول من نقل أخبار الحركة الوهابية إلى المغرب... وهذه الأخبار التي امتزجت بالدعاية المناوئة للوهابيين هي التي كوّنت إلى حدّ كبير موقف المغاربة من الحركة الوهابية.»³

لم يكتف الحجاج المغاربة العائدين إلى بلدانهم بنقل أخبار الوهابية شفويا بل كانوا محمّلين بوثائق مكتوبة تشرح مبادئ الحركة الوهابية، فالجبرتي يذكر أن الأمير الوهابي: « أرسل إلى شيخ الركب المغربي كتابا ومعه أوراق تتضمن دعوته وعقيدته.»⁴ كما أن أحمد بن عبد السلام بناني يذكر أنه عاد إلى مدينة فاس سنة 1803م وهو يحمل معه رسالتين تتعلقان بالعقيدة الوهابية، إحداهما كبرى جلبها من المشرق وأخرى صغرى حصل عليها بمدينة قسنطينة الجزائرية.⁵

وهذا ما يؤكد وصول الرسائل المكتوبة للوهابية إلى القطر الجزائري قبل المغرب الأقصى فضلا عن الأخبار الشفوية لا سيما حينما يتعلق الأمر بمدينة قسنطينة، إحدى الحواضر العلمية المشهورة في تاريخ المغرب الأوسط، ومن المؤكد أن تصدر ردود فعل

¹ الجبرتي، المصدر السابق، ج3، ص، 348.

² المصدر نفسه، ص، 370.

³ المنصور، الحركة الوهابية...، مرجع سابق، ص، 178.

⁴ الجبرتي، المصدر السابق، ص، 401. أورد الجبرتي نص الكتاب في المصدر نفسه، ص، 401، 404.

⁵ بناني، أحمد بن عبد السلام، الفيوضات الوهابية...، نقلا عن: المنصور محمد، الحركة الوهابية...، 176.

جزائرية شفهوية أو مكتوبة عن الوهابية لم تحفظ في المصادر التاريخية لأسباب مرتبطة بطبيعة الاستعمار الفرنسي الذي عمد إلى تحطيم مختلف المؤسسات الثقافية والعلمية. ويؤكد خبر وصول هذه الوثيقة إلى المغرب الأقصى شيخ الجماعة بفاس الشيخ الطيب بن كيران،¹ وعلى ذلك فإن إطلاع المغاربة على المذهب الوهابي لم يكن لأول مرة سنة 1811م عندما حصل علماء فاس على نسخة من رسالة وجهها سعود بن عبد العزيز² إلى علماء تونس.³

عندما اطلع السلطان سليمان على الرسالتين الواردتين إلى المغرب في عام 1803م سارع إلى عرض المسألة على العلماء لإبداء الرأي فيها، ولم يكن يهدف من وراء ذلك إلى إرسال جواب للوهابيين وإنما كان حريصا على توضيح أصول الطرح الوهابي ومدى انسجامه مع تعاليم الدين الإسلامي، ولقد اختار السلطان شيخ الجماعة بفاس الطيب بن كيران لهذه المهمة العلمية لكونه مؤهلا أكثر من غيره لذلك.⁴ ولأنه يمثل أقوى الأصوات المسموعة في الأوساط الفقهية والصوفية بالمغرب وأحد أعمدة الطريقة الناصرية، وهي الطريقة الأكثر تجذرا في المغرب الأقصى، فهو يجمع بين الاختصاص الفقهي والصوفي،

¹ ابن كيران، الطيب، رد على مذهب الوهابيين، مخ. م. و. غ. بالرباط، رقم: ك/ 1325، ص، 21.

= الشيخ ابن كيران هو أبو عبد الله محمد الطيب بن عبد المجيد بن عبد السلام بن كيران، عاش ما بين 1172-1227 هـ/ 1757-1812م بفاس، قال فيه الشيخ أبو راس الناصري: «... وشيخهم حافظ العصر... الطائر صيته في الآفاق بالاتفاق حتى سارت به الرفاق إلى أقاصي مصر والشام والعراق وإلى مجالس غانة وفرغانة... أوتي الحفظ واللفظ والعلم والفهم صبيا... بلغ في العلم والفتوى إلى الغاية القصوى... وقد قالوا: آخر الحفاظ الإمام السيوطي والإمام السخاوي وأنا أقول آخر الحفاظ والتبيان والبيان الشيخ ابن كيران، وليس الخبر كالعيان...» ينظر: أبو راس، المصدر السابق، ص ص، 102-103. ومن الدراسات التي أنجزت حول ابن كيران نذكر: الحكيم مصطفى، الرؤية الصوفية عند الشيخ الطيب بن كيران، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1428 هـ / 2007م، في: 216 ص.

² ولد بالدرعية سنة 1165 هـ/ 1750م، وتولى الحكم بعد مقتل والده عبد العزيز سنة 1218 هـ/ 1802م، وتوفي سنة 1229 هـ/ 1814م، عرف باسم «سعود الكبير» بالنظر إلى الإنجازات التي حققها مثل ضم الحجاز للدولة السعودية ومحاربهته للأشراف ولمحمد علي باشا. لمعرفة المزيد عن تفاصيل حياته وإنجازاته ينظر: ابن بشر، المصدر السابق، ج1، ص ص، 298، 313.

= لقد اهتم الرحالة الأوروبيين اهتماما بالغا بشخصية سعود وإنجازاته ينظر: بوركهارت، جوهان لودفيج، مواد لتاريخ الوهابيين، ترجمة عبد الله الصالح العثيمين، جامعة الملك سعود، د.ت.، ص، ص، 31، 77.

= بوركهارت رحالة ألماني ولد بمدينة لوزان السويسرية سنة 1784م، استقر في ألمانيا وتلقى تكوينه العلمي بها، ثم قام برحلة إلى المشرق العربي في بداية القرن 19م، تنقل بين مختلف نواحي الحجاز ونجد ما بين سنتي 1814-1815م، وبعدها عاد إلى القاهرة واعتنق الإسلام وتوفي بها عام 1817م ودفن في مقبرة المسلمين. ينظر: المصدر نفسه، ص، ص، 5، 6.

³ الزياتي، أبو القاسم، الروضة السليمانية، مخ. م. و. غ. رقم: د / 1275، ص، 185.

⁴ المنصور، الحركة الوهابية، مرجع سابق، ص، 182.

وأصحاب هذه النزعة المزدوجة هم الذين تصدوا أيضا للردّ على الوهابية في القطر التونسي- كما سيتبين في الفصل القادم -.

والموقف نفسه تقريبا اتخذ في القطر التونسي باعتباره أول قطر مغربي إلى جانب طرابلس وصلته الأخبار الشفوية والأوراق المكتوبة عن الوهابية بحكم قربها الجغرافي من المشرق، ولكن ما ميّز الباي التونسي عن باقي حكام المغرب العربي هو ترويجه ونشره لرسالة سعود بن عبد العزيز في بلدان المغرب العربي من أجل الرد عليها وتوضيح الحق للرأي العام حتى لا يلتبس الأمر على الناس، ولذلك كلف عالمين تونسيين بالرد رسميا على رسالة سعود، وهما ينتميان إلى المذهب المالكي باعتباره مذهب عموم المغاربة.¹ وسعي الباي التونسي في هذا الشأن كان من العوامل التي ساهمت في تسريب أفكار الوهابية إلى بلدان المغرب.

2-العوامل المؤثرة في التوجه الفكري والسياسي للسلطان سليمان.

تولى المولى سليمان الحكم في ظروف سياسية متأزمة تميزت بالصراع بين أبناء السلطان السابق محمد الثالث، حيث تولى السلطة بعده ابنه اليزيد (1790-1792م) الذي عرف بالتمرد وسوء إدارة البلاد منذ عهد والده، ولما تولى الحكم أفسد ما بناه والده من توطيد للأمن وتحسين للعلاقات مع الدول، وبعد وفاته سنة 1792م انقسمت البلاد بمبايعة ثلاثة سلاطين، فأهل الحوز ومراكش بايعوا مولاي هشام بينما بايعت بلاد الشمال مولاي مسلمة، أما أهل فاس ومكناس وقبائل الغرب فقد بايعوا مولاي سليمان باعتباره الأقرب إلى والده من حيث الصلاح والتدين والعلم، واشتدّ الصراع بين الإخوة الثلاثة حتى استتبّ الأمر لمولاي سليمان سنة 1796م.²

« كانت بداية مولاي سليمان قوية عكس نهايته فقد نجح في التغلب على خصومه، وتوطيد سلطته في كل أنحاء المغرب...وحرّر وجدة والمغرب الشرقي من الأتراك سلما.

¹ سنتعرض للموقف التونسي بالتفصيل في الفصل الثالث من البحث.

² محمود علي عامر ومحمد خير فارس، تاريخ المغرب العربي الحديث (المغرب الأقصى- ليبيا)، ج 1، مطبوعات جامعة دمشق، مديرية المكتبة الجامعية، د.ت.، ص، 120.

وسجّلت السنوات 1805-1810م أوجّ حكمه، ولكن الانهيار بدأ منذ سنة 1811م.¹ وهي نفسها السنة التي تمّ فيها الاتصال الرسمي بين السلطان والوهابيين. هذه السياسة الدينية الجديدة سيكون لها الأثر البالغ في ظهور حركات التمرد ضد السلطان واستمرارها حتى نهاية حكمه، ولذلك فإن التطورات السياسية جعلت السلطان سليمان يركّز اهتمامه على مسألة الحكم، وظهر عليه نوع من التردّد في قبول مشروع والده في إحياء السلفية المغربية أو التراجع عنه.

لقد اتّجه المولى سليمان توجّهاً يختلف عن توجّه والده محمد الثالث الذي تبنى العقيدة الحنبلية ونبذ جزءاً هاماً من الثقافة المالكية السائدة، فالمولى سليمان أعاد للمذهب المالكي مكانته في المغرب كما أعاد لمختصر الشيخ خليل اعتباره وشجّع الناس على حفظه، وأظهر تمسكه بالعقيدة الأشعرية وألّف في المسائل الكلامية التي كان ينهى عنها والده ودافع عن مقولات الأشاعرة في العديد من القضايا.²

وكانت له عناية خاصة بكتاب الإحياء للغزالي، والذي كان محل انتقاد شديد من طرف والده، فكان السلطان سليمان يحثّ الناس على قراءته، حيث يقول في ذلك نقيب الأشراف بفاس سليمان الحوات³: «...أمر صرف همّته لإحياء هذا الدين بإحياء كتاب الإحياء للغزالي فصار يقرأ على مرّ الأيام والليالي، وذلك بعدما تعهده بالقراءة في بساطه السعيد وتناول له بالمباحثة في تفاصيل مشكله بالنظر السديد.»⁴

وكان السلطان سليمان يحثّ الناس على قراءة عقائد الإمام السنوسي وأمثالها، المؤسسة على العقيدة الأشعرية، كما كان معجباً بعلم الكلام وبكل من يحسن التكلم على مذاهب المتكلمين، ولا يعترف بالعالم ولا يزيّجه إلا إذا كان متضلّعا في علم الكلام وغيره من

¹ محمود علي عامر، المرجع السابق، ص، 121.

² المنصور، المولى سليمان لم يكن وهايباً، المرجع السابق، ص، 68.

³ هو سليمان بن محمد بن عبد الله العلمي الشفشاوني الشهير بالحوات الحسني، ولد سنة 1160 هـ / 1746م، له تأليف عديدة أغلبها في الأنساب منها: «ثمرّة أنسي في التعريف بنفسي» و«البدور الضاوية في أهل الزاوية الدلائية» و«قرة العيون في الشرفاء القاطنين بالعيون» و«السرّ الظاهر فيمن أحرز بفاس الشرف الباهر» وكذلك «العقائد السليمانية المؤيدة بالأدلة الحديثية والقرآنية»، توفي سنة 1231هـ / 1816م. ينظر: ابن سودة، المرجع السابق، ج 1، ص، 118.

⁴ الحوات، سليمان، الروضة المقصودة في مآثر بني سودة، مخ. م. و، غ. رقم: ك/ 2351، ص، 43.

العلوم العقلية التي تستند إلى العقل كالمنطق والأصول والحساب والفلسفة بما في ذلك التصوف وعلم الفروع.¹

والجدير بالذكر أن السلطان سليمان اكتسب منذ صغره ملكة فقهية جيّدة حسب مناهج الدراسة وأسلوب التعليم في زمنه، فلقد أخذ الفقه على يد أكبر عالمين في عهد والده وهما: الشيخ التاودي بن سودة شيخ الجماعة بفاس (ت: 1820م) والشيخ عبد القادر بن شقرون (ت: 1806م) أحد كبار الفقهاء، ومن جهة أخرى وعملا بما اعتاد عليه علماء وفقهاء المغرب التزم السلطان سليمان بإتباع الطريقة الناصرية كاتجاه في التصوف وجد عليه والده محمد الثالث والذي تلقى عنه الورد الناصري كما تلقاه عن شيخيه التاودي بن سودة وعبد القادر بن شقرون.²

ومن هنا يتضح الاختلاف الواضح بين التكوين العلمي والتوجه الفكري للسلطان سليمان ووالده محمد الثالث، فالأول كانت ثقافته فقهية مستندة أساسا إلى المذهب المالكي وأشعرية في مشربها العقدي، والثاني كانت ثقافته عقدية مرتبطة أساسا بدراسة كتب الحديث ومستندة إلى العقيدة الحنبلية الرافضة لعلم الكلام الذي تعتمده المدرسة الأشعرية. ومن هذا المنطلق فإن النزعة السلفية للمولى سليمان تبتعد إلى حدّ ما عن سلفية والده محمد بن عبد الله، كما تبتعد أيضا عن السلفية الوهابية التي تنبذ العديد من المرتكزات العقدية والفكرية لدى السلطان سليمان مثل التمسك بالعقيدة الأشعرية والخوض في المسائل الكلامية والانتساب إلى الطرق الصوفية.

إلى جانب الاختلاف في أصول التكوين الفكري للسلطانين فإن الظروف التي عاصرها السلطان سليمان أجبرته إلى حدّ ما على الخروج عن نهج والده في الجانب الاقتصادي والسياسي والفكري، فأحوال المغرب الأقصى منذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي أصبحت أكثر ارتباطا بتطورات السياسة العالمية آنذاك، ومع ذلك فقد تراجع المولى سليمان عن السياسة المنفتحة التي سبّها والده باعتبار أنه اختار أسلوب الاحتراز وعدم

¹ الهاشمي، آسيا، المرجع السابق، ص، 352.

² العلوي، محمد الفلاح، جوانب من السياسة الدينية والثقافية للسلطان مولاي سليمان، الوثائق المرجعية لعهد السلطان سليمان، مرجع سابق، ص، 190.

مخالطة الكفار والإبقاء على الأسس التقليدية للدولة والتشبّت بالتعاليم الدينية النصية في وقت تصاعدت فيه التهديدات الأوروبية للعالم العربي بعد نجاح الثورة الفرنسية سنة 1789م وتعرض مصر والشام للحملة النابوليونية 1798-1801م، إلى جانب وصول مبعوثين وجواسيس إلى المغرب للتعرف على أحواله ما بين 1803-1805م من طرف نابوليون لفتح موانئ المغرب والتعرف على مواطن الضعف والقوة فيه، إضافة إلى توحيد مواقف الدول الأوروبية ضد عمليات القرصنة والجهاد البحري في مؤتمر فيينا 1815م وايكس لاشابيل سنة 1818م.¹

« ... وحتى يكون العاهل الجديد منسجما مع توجهاته السياسية داخليا وخارجيا فقد أقدم على جملة من الإجراءات المالية والاقتصادية لتعويض عجز الخزينة المزمّن والخطير، وهي قرارات تتسجم شكلا ومضمونا مع قناعات التنمية الدينية والمخزنية المحافظة التي ناصبت سياسة التفتح عدا خفيا زمن السلطان سيدي محمد بن عبد الله، وأمام عجز هذه السياسة كان من الضروري اللجوء إلى الضرائب الداخلية مما أثار موجة من الاضطرابات الاجتماعية والتي كان من نتائجها انزواء مولاي سليمان وتخليه عن الحياة السياسية.»²

وعلى ذلك فإن تدهور الأحوال الاجتماعية والاقتصادية تسببت الى حدّ كبير في تأليب أتباع الطرق الصوفية على السلطة الحاكمة، ليس في المغرب الأقصى فحسب بل في باقي البلدان المغاربية.

3- ظهور النزعة السلفية للسلطان.

رغم اهتمام المولى سليمان بشأن الوهابية منذ وصول رسائلها سنة 1803م فإن رده الرسمي تأخّر إلى سنة 1811م لاعتبارات سياسية بالدرجة الأولى، فردّ الشيخ ابن كيران جاء رافضا للأطروحة الوهابية وكذا ردود العلماء الآخرين ممن لم يكفّوا من طرف

¹ بوكاري، أحمد، جوانب من الحياة الدينية في العهد العلوي، من عهد مولاي سليمان إلى عهد مولاي عبد الرحمان بن هشام (1206-1272 هـ / 1792-1859 م)، الوثائق المرجعية لعهد السلطان مولاي عبد الرحمان بن هشام، أعمال الدورة الخامسة، جامعة مولاي علي الشريف الخريفية، مركز الدراسات والبحوث العلوية، الربصاني، دجنبر، 1993، ص، 165.

² المرجع نفسه، ص ص، 165، 166.

السلطان بالردّ مثل الشيخ أحمد بن عبد السلام بناني، وإزاء هذا الرفض سواء من العلماء أو من العامة أصبح من الصعب على السلطان تبني موقفا مغايرا، ولكن ظهر عليه نوع من التأسّي بالوهابية حينما أقدم سنة 1804م على منع القبائل المجاورة للرباط من إقامة موسم بضريح سيدي يحي بن منصور، وفي السنة الموالية أمر بهدم القبّة التي بنيت على ضريح والده، وفي سنة 1806 أصدر رسالة هامة في تحريم السماع هاجم فيها بعض الطرق الصوفية التي تستعمل الطرب والرقص لأغراض تعبدية.¹

لقد أظهر المولى سليمان نزعته السلفية في خطبته الشهيرة بشكل صارخ من خلال تنديده ببدع المواسم، وكان يرى أنها مخالفة لأحكام الشريعة، فهي تلبس وضلال، إذ أصبحت تخصص لها أوقاتا معلومة وتسخر لها الأموال والأقوات من طرف أتباع بعض الطرق مثل أتباع عيساوة وجمالة،² وكل ذلك حرام ممنوع والإنفاق فيه إنفاق غير مشروع، فهذا العمل لم يفعله الرسول محمد - صلى الله عليه و سلم - ولا صحابته الكرام أو التابعين لهم، إنه ليس من دين الله تخريم المساجد والأضرحة وتزيينها.³ فهو يرى أن التقرب إلى الله لا يكون بالغناء والشطح، وأن الذكر لم يكن في عهد السلف الصالح على طريق الجمع ورفع الأصوات على لسان واحد، ومن أراد التقرب إلى الله بالصدقة فليوجّهها إلى أصحاب الحاجة ممن ذكروا في الآية الكريمة: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)⁴.

إن التقرب إلى الله يكون بأكل الحلال وقيام الليالي ومجاهدة النفس وأداء الفروض ورعاية السنة في المواسم والأعياد.⁵ « وليس الصراط كثرة الرايات والاجتماع للبيات وحضور النساء والأحداث وتغيير الأحكام الشرعية بالبدع والتصفيق والرقص...»⁶

¹ المنصور، الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية، مرجع سابق ص، 182.

² الفرقة الأولى تمثل أتباع الشيخ محمد بن عيسى دفين مكناس، والثانية تمثل أتباع الشيخ عبد القادر الجيلاني دفين بغداد، ينظر ما كتبه محقق كتاب: الترجمانة الكبرى للزياني، ص، 467.

³ الزياني، الترجمانة، المصدر السابق، ص، 467.

⁴ القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 60.

⁵ الزياني، المصدر السابق، ص، 468.

⁶ المصدر نفسه، ص، 469.

لقد استنكر السلطان سليمان ممارسات أتباع بعض الطرق الصوفية بالمغرب أشد الاستنكار واعتبرها من البدع المستحدثة ووصل به الأمر إلى حدّ تحريمها وتحريم الإنفاق عليها، ولكنه لم يربط تلك الممارسات بالجانب العقائدي ولم يجعلها من نواقض عقيدة التوحيد كما فعل الوهابيون.

بغض النظر عن مدى تأثير التجربة الوهابية في المواقف المذكورة للسلطان فإن تكوينه الفقهي المالكي حمله على استنكار بدع المواسم كموروث سابق دأب أعيانه على محاربة تلك البدع.¹

يرى أحد المهتمين بشؤون الطرق الصوفية أن تلك البدع التي استنكرها السلطان انتقلت من المشرق إلى المغرب،² ولم تكن معروفة لدى متصوفة المغرب قبل هذه الفترة، أي في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.

إلا أن المؤرخ الزباني يشير إلى وجود تلك المظاهر بالمغرب خلال الفترة المذكورة تمثلها طائفة عيساوة أو بن عيسى، وذكر أن احتفالاتها شبيهة باحتفالات الطائفة الرفاعية بالمشرق،³ دون أن يشير إلى ظاهرة الانتقال.

ولكن يبدو أن تلك الممارسات المنحرفة قد مضى عليها وقت طويل في المغرب بالنظر إلى استفحال أمرها في عهد السلطان سليمان، مع أننا لم نسجل تنديدا بتلك الممارسات في عهد السلطان محمد الثالث.

¹ من المصادر المالكية التي تناولت ذلك نذكر: القيرواني، أبو فارس عبد العزيز محمد (ت: 750 هـ)، الفتوى المالكية في أفعال الصوفية، جمع وتحقيق أبو أحمد علي الكندي المرر، مؤسسة بينونة للنشر والتوزيع، أبو ظبي (الإمارات العربية المتحدة)، 1430 هـ / 2009 م، ص ص، 15-26. بينما خصص الفقيه الأصولي المالكي أبو إسحاق الشاطبي كتابه الاعتصام لاستنكار بدع أهل زمانه من أدياء التصوف وغيرهم، ينظر: المؤلف نفسه، الاعتصام، أربع مجلدات، جمع وتحقيق أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، د.ت.، د. م.

= إلا أن الشاطبي لم يرفض التصوف كطريق للوصول إلى الاستقامة، فدافع عنه وعن أعيانه وأصل فقهاء وشرعيا للكثير من ممارسات المتصوفة فيما يتعلق بمقام الولاية وحصول الكرامة والمكاشفات. ينظر الدراسة التي انجزها بهذا الصدد: محمد بن الطيب، فقه التصوف (بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق الشاطبي)، ط1، دار الطليعة، بيروت لبنان، مارس 2010 م، ص ص، 23-148.

² ابن عبد الله، عبد العزيز، معلمة التصوف الإسلامي، ج2، آثار التصوف المغربي في الفكر الصوفي المشرقي، ط1، دار نشر المعرفة، الرباط، 2001 م، ص، 200.

³ الزباني، الترجمانة، مصدر سابق، ص، 185.

وممن حارب هذه المبتدعات الشيخ أحمد التيجاني¹ (1150 - 1230هـ / 1737 - 1815م)، الذي منع تلك المظاهر الاحتفالية في طريقته الصوفية، وندد بها تلامذته بعد ذلك مثل الشيخ العربي بن السائح² وكذلك الشيخ عمر بن سعيد الفوتي³ (ت: 1280هـ/1864م).

إن محاربة الطريقة التيجانية لتلك المظاهر كانت من الدواعي التي جعلت المولى سليمان يتقرب من التيجانية ومن شيخها أحمد التيجاني، هذا الأخير كان مطاردا من طرف الأتراك في الجزائر، فبعد خروجه من قصر « بوسمغون »⁴ بالصحراء الجزائرية ساعده السلطان سليمان على دخول مدينة فاس والإقامة بها ونشر طريقته فيها،⁵ والأكثر من ذلك هو انخراط السلطان في الطريقة التيجانية.⁶

ولعل ما حمل السلطان على الانخراط في هذه الطريقة هو تقديره لموقف الشيخ التيجاني المناهض لظاهرة المواسم والحضرات والممارسات الفاسدة لبعض الطرق، أو

¹ يعتبره أتباعه وغيرهم من أهل التصوف أنه قطب هذه القرون الأخيرة، له ترجمة في عدة مؤلفات أهمها ترجمة تلميذه: الفاسي، علي حرازم بن العربي برادة، جواهر المعاني وبلوغ الأمان في فيض أبي العباس سيدي أحمد التيجاني، تصحيح عبد اللطيف عبد الرحمن، ط1، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ / 1997م، ص، 23 وما بعدها، وهذا الكتاب هو: خلاصة ما أملاه الشيخ التيجاني على تلميذه علي حرازم، ينظر الصفحة نفسها.

² ابن السائح، محمد العربي، بغية المستفيد لشرح منية المرید، تصحيح عبد الوارث محمد علي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ / 2002م، ص، 131 وما بعدها.

³ الفوتي، عمر بن سعيد، رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم، ج1، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1423هـ / 2002م، ص، 23، وفي ج 2، ص، 487، 488.

⁴ حول هذا القصر وإقامة التيجاني به ينظر: دراستنا الموسومة ب: حاضرة بوسمغون في المصادر المغربية أثناء العصر الحديث، مجلة المواقف (مجلة أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، تصدر عن كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة معسكر، الجزائر)، ع06، ديسمبر 2011، ص، 303، 316.

⁵ الناصري، أحمد بن خالد(ت: 1315هـ)، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، مج 3، ج 8، اعتناء محمد عثمان، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م، ص، 213، 214، حيث يقول الناصري أنه في عام 1211 هـ: «... قدم الشيخ الفقيه المتصوف أبو العباس أحمد التيجاني إلى فاس فاستوطنها، وكان الباي محمد بن عثمان صاحب وهران قد أزعجه من تلمسان إلى قرية أبي صمغون فأقام بها وأقبل أهلها عليه، ثم لما مات الباي المذكور وولي بعده ابنه عثمان بن محمد سعى عنده بالشيخ التجاني فبعث إلى أهل أبي صمغون وتهدهم ليخرجوه ولما سمع بذلك الشيخ المذكور خرج مع بعض تلامذته وأولاده وسلك طريق الصحراء حتى احتل بفاس ولما دخلها بعث رسوله بكتابه إلى أمير المؤمنين المولى سليمان يعلمه بأنه هاجر إليه من جور الترك وظلمهم واستجار منهم بأهل البيت الكريم فقبله السلطان وأذن له في الدخول عليه والحضور بمجلسه...» ينظر المصدر نفسه، ص، 213.

⁶ تلقى المولى سليمان الطريقة التيجانية على يد شيخها التيجاني مباشرة، ينظر: العياشي سكيرج، أحمد بن الحاج، كشف الحجاب عن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب، المكتبة الشعبية، بيروت، 1988م، ص، 495.

= ينظر أيضا: الناصري، أحمد، المصدر السابق، مج 3، ج 8، ص، 214. حيث يقول في ذلك: « ولما اجتمع -

المولى سليمان - به - الشيخ التيجاني - ورأى سمته ومشاركته في العلوم أقبل عليه واعتقده وأعطاه دارا معتبرة من دوره كان أنفق في عمارتها نحو من عشرين ألف مثقال ورتب له ما يكفيه وأقبل عليه الخلق واشتهر أمره بفاس...»

لغرض سياسي يتمثل في استخدام هذه الطريقة الجديدة الوافدة إلى المغرب لضرب الطرق القديمة¹ الأخرى التي أصبحت تتزعم حركات التمرد ضد السلطان.

إن هذه الازدواجية في الجمع بين النزعة السلفية والانتماء إلى الطريقة الصوفية هي التي جعلت بعض الباحثين المغاربة يزاوجون بين التيجانية والوهابية كتوجه واحد، وهذا ما حمل أحدهم على القول: « أن التيجانية كانت تمثل الوهابية بالأسلوب الطريقي الذي هو الأسلوب المألوف والمقبول وحده في المغرب آنذاك.»²

وعلى النقيض من ذلك نجد الزياني يجمع بين الوهابية والتيجانية ولكن في الاتجاه السلبي، فهو يرى أن الشيخ أحمد التيجاني أثناء مكوثه في الصحراء الجزائرية تأثر بالفرقة الوهيبية الخارجية الاباضية، وأن الوهابية هي الأخرى امتداد لتلك الفرقة الخارجية.³ « ولكن مهما قيل ويقال فالتيجانية و لو في عهد مؤسسها التيجاني لم يخرج نهجها عن نهج بقية الطرق...»⁴

يرى الباحث المغربي « رشيد الزاوية » أن التيجانية في عهد مؤسسها لم تكن تدعو إلى الوهابية وإنما التقت معها في بعض الجوانب واختلفت عنها في الأهداف والغايات، فالمولى سليمان الناصري الطريقة قطعاً كان متعاطفاً مع الوهابية كحركة إصلاحية ومع التيجانية كطريقة صوفية جديدة من أجل خلق نوع من التوازن والموازنة في سياسته الدينية، إلا أن هذه السياسة لم تسهم إلا في إثارة معارضة بعض القوى الدينية ضده.⁵

في كل الحالات ينبغي أن نؤكد بأن الاعتبارات السياسية كان لها وقعها في بناء المواقف، فأنصار السلطان سليمان حاولوا أن يوقفوا بين نزعته السلفية المشابهة للتوجه الوهابي وبين انتمائه المعلن للتيجانية، وهو توفيق يجمع بين متناقضين من حيث المبادئ الأساسية حتى وإن كان هناك تقاطع في بعض التوجهات مثل محاربة بدع المواسم، أما

¹ Terrasse .H : histoire du maroc des Origines à l'établissement du protectorat français, tome 2 . éd : atlantide casablanca. 1947.p.312 .

² العماري، أحمد، رسالة الوترى في محاكمة السلفية الوهابية بالمغرب، م. ك. أ. ع. إ. ب. فاس، ع خاص (2) - دراسات في تاريخ المغرب - 1985م/ 1406 هـ، ص، 368. ثم يذكر في الهامش: «ينبغي أن نفرق بين التيجانية على عهد مؤسسها أحمد التيجاني والتيجانية بعده والتي أصبح نهجها كنهج بقية الطرق...»

³ الزياني، الترجمانة، مصدر سابق، ص ص، 460، 461.

⁴ الزاوية، مولاي سليمان بين الوهابية والتيجانية، الوثائق المرجعية لعهد السلطان سليمان، مرجع سابق، ص، 56.

⁵ المرجع نفسه، ص ص، 56، 57.

المنائين لسياسة المولى سليمان الدينية فقد انتصروا لانتمائهم الصوفي الطرقي رغم وعيهم بفساد ما يمارسه بعض أتباع الطرق وسكوتهم عنه تجنباً للفتنة التي حدثت فعلاً في عهد السلطان سليمان، وهذا ما يزيدنا يقيناً في أنّ المولى سليمان كان يأخذ من كل توجه ما يراه مناسباً لنزعتة السلفية وطموحه السياسي.

من بين الأعمال التي أظهر فيها المولى سليمان نزعتة السلفية وتأثره بالحركات الإصلاحية المعاصرة له قبيل اتصاله بالوهابيين مراسلته للأمير « أهير » محمد الباقرى بالسودان الغربي في شأن الأعمال الإصلاحية التي كان يقوم بها المصلح الكبير الشيخ عثمان بن فودي،¹ وتمّ ذلك من خلال رسالتين حررتا في أواسط جمادى الثانية عام 1225هـ/1810م،² إحداهما كانت موجهة مباشرة من السلطان سليمان إلى المصلح عثمان بن فودي، أشاد فيها بأعمال الشيخ عثمان بممالك « الهوسا » فيما يتعلق بمحاربة البدع وجور الحكام هناك، ومن هنا يظهر أن توجه السلطان سليمان يتفق إلى حد بعيد مع أعمال الشيخ عثمان بن فودي وأن أعمال الرجلين تتفق في العديد من النقاط مع أهداف المذهب الوهابي - رغم أن كليهما لم يتبناه رسمياً - بل إن السلطان سليمان نفسه كانت له تحفظات متعددة فيما يتعلق ببعض مبادئ الحركة الوهابية.³

في إطار التواصل بين السلطان سليمان وأعيان السودان الغربي فيما يتعلق بالمسائل المشابهة للتوجه الوهابي يجدر بنا أن نذكر الرسالة التي تلقاها السلطان سليمان من طرف أحد علماء السودان الغربي وهو أحمد بن القاضي أبي بكر بن يوسف بن إبراهيم التنبكتاوي الفوتي،⁴ المنتسب إلى مجموعة الفولانيين بالسودان الغربي، الذين كانوا ضمن الشعوب السبابة إلى اعتناق الإسلام.

¹ لمعرفة المزيد من التفاصيل عن الشيخ عثمان وحركته ينظر: يحي بوعزيز، تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامية - من مطلع القرن السادس عشر إلى مطلع القرن العشرين -، دار هومة، الجزائر، 2001 م، ص ص، 141، 148.

² أورد نص الرسالتين: رزوق، محمد، بين السلطان مولاي سليمان وعثمان بن فودي، الوثائق المرجعية لعهد السلطان سليمان، مرجع سابق، ص ص، 18، 21.

³ المرجع نفسه، ص ص، 13، 14.

⁴ عرّف بنفسه قائلاً: « أحمد بن القاضي أبي بكر بن يوسف بن إبراهيم الفوتي أصلاً، الدوجقي مولداً، التنبكتاوي أفقاً، الجنائي قراءة. » ينظر رسالته إلى المولى سليمان المسماة: شكايّة الدين المحمدي إلى رعاية الموكّنين به، نشر وتحقيق محمد المنصور وفاطمة الحراق، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المملكة المغربية، 2000 م، ص، 83.

حاول التنبكتاوي في رسالته هذه أن ينبّه السلطان سليمان إلى المظاهر الشركية التي يمارسها الحجاج المغاربة أثناء رحلة الحج على ظهر السفينة، ومن تلك الممارسات: أن البحارة قد جعلوا من البحر إلهاً يعبدونه ويحاولون استرضاءه بطقوس ومفاسد فيحرمون على أنفسهم ما أحلّه الله مثل وطء الزوجة... الخ، وفي مقابل ذلك يرتكبون الفواحش من زنا ولواط، ورأى التنبكتاوي أن هذه الأعمال لا يمكن أن ينظر إليها إلا كنوع من العبادة لغير الله.¹

وبناء على ما سبق ذكره يحكم التنبكتاوي بشرك هؤلاء البحارة، ويصبح من واجب ولاة أمر المسلمين أن يرجعواهم إلى جادة الصواب.²

ومن الطقوس الغربية التي عاينها التنبكتاوي على ظهر السفينة أنّ البحارة كانوا يذبحون كبشاً ويرمون به في البحر الهائج اعتقاداً منهم بأن ذلك سيرضي الأرواح التي تحرك المياه وسيؤدي إلى تهدئة البحر. إنّ هذه الممارسات في نظر التنبكتاوي لا تختلف عن ممارسات الوثنيين من أهل السودان، وحقيقة الأمر في نظره أن البحارة المغاربة لم يكونوا يقدمون الذبيحة للجن كما يفعل الوثنيون بل كانوا يقدمونها إلى ما يعرف لديهم ب: «رجال الساحل» أو «أولياء الشواطئ» الذين كانوا يتحكّمون في البحر باعتقادهم.³

ومن هنا فإن موقف التنبكتاوي يتفق مع موقف الوهابيين الذين يصرّحون بشرك كل من تعلق بالأولياء واعتقد في قدرتهم على جلب نفع أو دفع ضرر.

وعلى ذلك ذهب بعض الباحثين إلى أن التنبكتاوي تأثر أو اعتنق المذهب الوهابي أثناء رحلته الحجية وأصبح من دعاة هذا المذهب في بلاد المغرب وإفريقيا.⁴

= توجد هذه الرسالة كمخطوط في: خ. م. غ. بالرباط تحت رقم: 6831.

= أكمل التنبكتاوي تحرير رسالته بالمغرب يوم 15 رجب 1224هـ / 24 أكتوبر 1809 م. ينظر: محمد المنصور وفاطمة الحراق، مصلح فولاني في بلاد المغرب - نصيحة أحمد بن القاضي التنبكتي إلى أولي الأمر بتونس والمغرب - منشورات معهد الدراسات الإفريقية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، 2000 م، ص، 13.

¹ التنبكتاوي، شكاية الدين المحمدي، مصدر سابق، ص، 91، 98.

² المصدر نفسه، ص ص، 102، 103.

³ المنصور وفاطمة الحراق، المرجع السابق، ص، 35.

⁴ سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الثالث عند استعراض موقف الأيالة التونسية من الوهابية باعتبار أن الباي التونسي حمودة باشا تلقى رسالة من التنبكتاوي مشابهة للرسالة التي وجهها إلى المولى سليمان العلوي.

ولكن التنبكتاوي أصرّ في موضع آخر وفي رسالة أخرى بعث بها إلى الباي التونسي لا تخرج في إطارها العام عن الرسالة الموجهة إلى السلطان سليمان على تمييز نفسه عن الوهابيين، معتبرا تعلق العوام بالأولياء هو مجرد بدعة لا تصل إلى درجة الكفر وبالتالي لا تجيز إهدار دم مرتكبيها.¹

لا ندري إلى أي حدّ أثرت رسالة التنبكتاوي في السياسة الدينية الجديدة للمولى سليمان، فالمصادر التي بين أيدينا والدراسات المهمة بهذا الشأن لم تسجّل أي رد فعل من السلطان تجاه الرسالة، والأمر نفسه تكرر في البلاد التونسية - كما سيأتي بيانه - إنّ ما يمكن استخلاصه من العرض السابق أن المولى سليمان لم يتعرّف على بعض تعاليم الوهابية أو ما شابهها من أفكار من المصادر الوهابية فحسب، بل من مصادر غير وهابية، وهي من السودان الغربي الإفريقي، وهو مجال حفل بإرث علمي وفكري زاخر، وعلى صلة مباشرة بالممالك الوثنية، مما شحّن نزعة الانتصار لعقيدة التوحيد لدى علمائه ودعاته وأسهم في طرح المسائل العقديّة بحدّة مفرطة.

فبغض النظر عن مدى تأثر كل من الشيخ عثمان بن فودي أو الشيخ التنبكتاوي بالدعوة الوهابية فالمولى سليمان كان حريصا على ربط الصلات بكل حركة تجديدية نابعة من العالم العربي والإسلامي بما في ذلك الحركة الوهابية، وذلك أمام سياسة الانغلاق والاحتراز التي سار عليها في علاقاته مع القوى الأوروبية.

ب-مراسلة السلطان سليمان للوهابيين و نتائجها.

1- رسالة السلطان سليمان إلى الأمير سعود وأبعادها.

بناء على المعطيات السابقة جاء الردّ الرسمي للسلطان سليمان على رسالة سعود بن عبد العزيز سنة 1811 م، وهي نفس السنة التي باشر فيها والي مصر محمد علي باشا مواجهته العسكرية للدولة السعودية بتكليف من السلطان العثماني، ولذا فإن اختيار السلطان سليمان لهذا التوقيت لربط الصلة بالوهابيين يدخل ضمن إستراتيجية مغربية

¹ التنبكتاوي، هناك الستر عما عليه سودان تونس من الكفر، نشر وتحقيق محمد المنصور وفاطمة الحراق ضمن كتابهما: مصلح فولاني في بلاد المغرب، مرجع سابق، ص، 65.

لإضعاف مركز الأتراك في الشمال الأفريقي وكسر شوكتهم بالقطر الجزائري التي اشتدّت وطأتها على المغرب الأقصى.

وكان المبرّر الظاهر الذي أبداه السلطان من وراء تحرير رسالة في هذا الشأن وإرسال وفد رسمي يطلع على الأحوال السائدة بالحجاز ويستطلع آراء قادة الحركة الوهابية هو ضرورة إحياء فريضة الحج التي تعطلت لسنوات بسبب المواجهات العسكرية والدعائية بين الوهابيين وأشرف مكة المواليين للسلطة العثمانية.

لقد تمكّن السلطان سليمان من إقناع العلماء بفكرته، والأكثر من ذلك أنهم أشادوا بها وصرّحوا بأن الحالة الأمنية في الحجاز قد استقرّت بفضل مساعي الوهابيين، وأن أميرهم قد يكون « من الذين يؤيّد بهم هذا الدين. »¹

يبدو أن التطورات التي أعقبت سنة 1806 م - حينما استقر الأمر للوهابيين بالحجاز - قد أسهمت إلى حدّ كبير في تغيير موقف العلماء إزاء مسؤولية الوهابيين في انقطاع الحج، فالمصادر الوهابية تشير إلى أنّ سعود الكبير قد أصدر قراراً بمنع المظاهر المنحرفة المصاحبة للحجّ وليس الحجّ ذاته، مثل تقديم المحمل² لقافلة الحجاج وعزف موسيقى الشرف المصاحبة لدخول المحمل إلى مكة، لأن الموقف في رأي الوهابيين يقتضي التلبية وليس عزف الموسيقى، وكذلك قدوم عسكر الشرف مع الركب من أجل الاستعراض العسكري فحسب دون أن يكون لهم دور في حماية الحجاج³ بزعم الوهابيين. إنّ فتوى العلماء المغاربة بشأن استئناف الحج تشكل تحوّلًا هامًا في موقفهم من الوهابية بما فيهم شيخ الجماعة بفاس الطيب بن كيران الذي كان ردّه عنيفًا جدًا إزاء رسالة سعود سنة 1803م وصف فيه الوهابي بالمبتدع في مواضع عديدة - كما سيأتي بيانه في فصل ردود العلماء-.

¹ جواب العلماء على سؤال مولاي سليمان بشأن استئناف الحج، مخ. م. و. غ.، الرباط، رقم: د/ 2753، ص ص، 95، 98.

² المحمل هو نوع من الموكب على جمل جعلوه في مصر علامة وإشارة لاجتماع الحجاج، ومع الوقت تطور إلى مصاحبة هذا المحمل الذي يتقدم حجاج مصر فرقة موسيقية، ثم مع الزمن أصبح هناك محمل رومي (تركي) ومحمل يمني، يصاحب هذه المحامل الهدايا، ولعل أصل المحمل جمل عليه هودج يحمل كسوة الكعبة غالبًا من الشام أو مصر يتقدمه فرقة موسيقية عسكرية مع قافلة الحج. ينظر: السعدون، المرجع السابق، ص، 58.

³ المرجع نفسه، ص، 58.

ومن هنا فإن العامل السياسي ساهم بقسط كبير في تحوّل غير مرتقب من جانب العلماء، وهذا التّغيير حقز السلطان سليمان إلى إرسال ولده إبراهيم مع جماعة من العلماء لأداء فريضة الحج وتبليغ سعود بن عبد العزيز رسالة توضّح موقفه من المذهب الوهابي. وهذا ما يسجله المؤرخ الكنسوسي بقوله: « وفي عام سنة وعشرين ومائتين وألف وجّه السلطان ولده الخليفة مولاي إبراهيم لأداء فريضة الحج مع الركب النبوي الطالع من حضرة فاس على العادة المعلومة في طلوع الأركاب المغربية مع أعيان فاس وغيرها وتجارها وعلماؤها على الهيئة المعهودة...»¹

لقد حررت رسالة المولى سليمان إلى سعود في ثلاث مصادر: أولها قصيدة حمدون بن الحاج² التي حملها ولد السلطان إلى الحجاز، وهذا المصدر أشارت إليه مصادر تاريخ الدولة العلوية المشهورة مثل الترجمانة للزياني والجيش العرمرم لأكنسوس.³ أمّا المصدر الثاني فهو نص نثري حرّره الشيخ الطيب بن كيران على لسان السلطان.⁴ والغريب أن الزياني واكنسوس لم يذكر نص ابن كيران، وعدم إطلاعهما عليه هو الذي فتح المجال للخلاف بشأن قصيدة حمدون بن الحاج التي ادّعى البعض بأنها نظمت بأمر من السلطان وهؤلاء يتقدمهم الكنسوسي،⁵ والبعض الآخر ذهب إلى أن القصيدة صيغت بمبادرة شخصية من صاحبها وهؤلاء يتصدرهم الزياني.⁶

¹ الكنسوسي، المصدر السابق، ج 1، ص، 293.

² هو أبو الفيض حمدون بن عبد الرحمان بن حمدون بن عبد الرحمان السلمي المرادسي الشهير بحمدون بن الحاج ولد بفاس عام 1174هـ/1760م، نبغ في مختلف العلوم الشرعية منها والأدبية وله في ذلك كتب متعددة، وكان من العلماء المقربين من السلطان سليمان، توفي بفاس سنة 1232هـ/1817م. ينظر: الكتاني، جعفر بن إدريس، الشرب المحتضر والسرّ المنتظر من معين أهل القرن الثالث عشر، تحقيق محمد حمزة بن علي الكتاني، الموسوعة الكتانية لتاريخ فاس (5)، د. ت.، ص، 83. من أهم الدراسات التي أنجزت حول قصيدته ما ألّفه: العراقي أحمد، الرد المغربي على الرسالة المنسوبة للشيخ محمد بن عبد الوهاب، مجلة المناهل، ع 30، س 11، شوال 1404هـ/ يوليو 1984، ص ص، 125، 154.

= ذكر العراقي أن القصيدة ميمية من البسيط على نهج بردة البوصيري، جعلها الناظم في تسعة وتسعين ومائة بيت تتخللها فقرات من النثر، استهلها بذكر المواطن الحجازية والتشوق إليها متخلصا إلى الصلاة على الرسول عليه السلام ثم تحية سعود - المرسل إليه - والإشارة إلى - المرسل - السلطان سليمان الذي كتب الرد باسمه وعلى لسانه. ينظر: المرجع نفسه، ص، 127.

³ الزياني، الترجمانة، مصدر سابق، 396. الكنسوسي، المصدر السابق، ج 1، ص، 290.

⁴ يوجد ب: خ. م. غ. بالرباط، رقم: 6424.

⁵ الكنسوسي، المصدر السابق، ج 1، ص، 290.

⁶ الزياني، الترجمانة، مصدر سابق، ص، 388.

المصدر الثالث يتمثل في رسالة نثرية أخرى كتبها سليمان الحوات على لسان السلطان، وهي تتضمن نفس الأفكار المعبر عنها في الوثيقتين السابقتين، «وبالتالي لم يعد هناك مجال للتشكيك في قصيدة حمدون بن الحاج، وبذلك فإن ادعاء الزياتي بأن مولاي سليمان لم يكن له علم بنظم القصيدة هو ادعاء لا يقوم على أي أساس»¹

من جملة المصادر الثلاث المذكورة تأتي رسالة ابن كيران على رأس الردود لأنها عبرت عن الموقف الرسمي بشكل دقيق ووفق الإطار المعهود للرسائل العلمية والدينية.

إن سعي السلطان سليمان لتتويج مصادر رسالته إلى سعود يندرج ضمن حرصه على استيعاب وتجنيد كافة القوى العلمية والدينية والاجتماعية في الأوساط المغربية نحو تحقيق تواصل مع الوهابيين، فالطبيب ابن كيران يمثل شيخ الجماعة بفاس ويجمع بين الاختصاص الفقهي والصوفي وله مكانة هامة في الوسطين الفقهي والصوفي، بينما حمدون بن الحاج يمثل القوة الأدبية والبلاغية في المغرب بدون منازع، أما سليمان الحوات فإنه يمثل نقيب الأشراف، وهي قوة لها وزنها العلمي والاجتماعي.²

يمكن تصنيف مضمون الأجابة الثلاثة الصادرة إلى قسمين:

1-الإشادة بالطابع الإصلاحى للحركة الوهابية، والذي يتجلى في محاربة البدع المستحدثة وإخلاص التوحيد لله والعمل على الرجوع بالدين إلى معينه الأول. ومما ورد في رسالة السلطان سليمان إلى سعود قول ابن كيران: «لقد سرّنا ما بلغنا عنكم من سيرتكم وشيمكم وأحوالكم في الزهد في الدنيا وإحياء رسوم الدين والحضّ على طريق السلف الصالح وسنن المهتدين، والحمل على إخلاص التوحيد لربّ العالمين، وقطع البدع والضلالات التي هي منشأ زيغ العقائد وكثرة الجهالات، وما برحنا نسمع عنكم ما قد أصبتم فيه كل الإصابة ووافقتم فيه كتب العلماء ومذاهب السلف والصحابة...»³

¹ المنصور، الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية، مرجع سابق، ص، 186.

² المرجع نفسه.

³ رسالة مولاي سليمان إلى سعود بن عبد العزيز، مخ. خ. م. غ. بالرباط تحت رقم : 4624، و، 1.

2-انتقاد آراء الوهابيين بخصوص بعض المعتقدات ودعوتهم إلى سلوك طريق الحوار والتسامح مع خصومهم المخالفين لهم في الرأي. ولذلك رسمت رسالة السلطان سليمان الحدود الفاصلة بين مذهب المغاربة والمذهب الوهابي في العناصر التالية:
-تجنب تكفير أهل القبلة بذنب وحتى أهل الأهواء في المعتقدات إلا من خرج ببدعته عمّا علم من الدين بالضرورة.

-التأكيد على شرعية الاستغاثة والتوسّل بالنبيّ أو الوليّ سواء كان حيّاً أو ميتّاً.
- تصحيح فكرة الوهابية حول حديث الفرقة الناجية وأنها تمثل السواد الأعظم من الأمة المحمدية كما ورد في حديث آخر لا فرقة بعينها كما تزعم الوهابية.
-أكثر ما تنكره الوهابية على المخالفين لها هو عند معشر المالكية بين المحرّم أو المكروه أو المختلف فيه مثل البناء على القبور والذبح عندها وتقديم النذور ونحو ذلك.¹
فإلى جانب ما تحمله الرسالة من إشادة بجهود الوهابيين في إحياء السنة وتجريد التوحيد مما علق به فهي تتضمن انتقادات لما اعتبرته من وجهة نظر مالكية - أشعرية غلو في الوهابية، « فلقد أخذ عليها نزعها إلى التكفير ونزعها إلى تحريم ما هو في حكم المكروهات، ذلك أن مذهب الوهابية على التوحيد ليس مسوّغاً للغلوّ في إسقاط الاستغاثة بالأنبياء والأولياء، ولا لتكفير من سلك ذلك من العامة والعلماء، كما أنّ مقاومة عادات البناء فوق القبور وزيارتها وتقبيلها ليست مبرّراً لتحريم ذلك بحسبانه من المكروهات على ما ذهب إلى ذلك المالكية.»²

والأمر اللافت أن مناظرة أبو راس الجزائري للوهابيين كانت في نفس السنة التي حدث فيها الاتصال الرسمي بين السلطان سليمان والوهابيين، والأهمّ من ذلك أن المناظرة نتّجه في نفس الاتجاه العام لرسالة المولى سليمان، فالشيخ أبو راس يستهل حكمه على

¹ رسالة مولاي سليمان الى سعود، مصدر سابق، و، 1-3.

² بلقريز، المرجع السابق، ص ص، 53، 54.

الوهابيين بالإشادة بعلماء الوهابية من خلال قوله: « لقيت علماء الوهابية وهم تسعة علماء أكابر، جماهير، وأفضلهم الشيخ علي تاسعهم...»¹

وأثناء عرضه لتفاصيل المناظرة يطرح المسائل الخلافية الفارقة بينه وبين علماء الوهابية فيما يتعلق بقراءة كتاب دلائل الخيرات واستخدام السبحة في الذكر وما يرتبط بالأولياء من الكرامات والمشاهد ومسألة هدمها من طرف الوهابيين.²

يبدو مما تقدم أنّ الصورة التي ارتسمت في أذهان النخبة بالمغرب العربي عموماً حول الوهابية أثناء ذلك الظرف التاريخي الاستثنائي بالنسبة للوهابية (الدعاية المضادة) هو الإشادة بسلوك الأمير سعود وحاشيته - الذين حرصوا على تصحيح الصورة السابقة للوهابية- مع التأكيد على رفض وانتقاد معظم أفكار وتعاليم الوهابية.

2- المعارضة المغربية لسياسة السلطان سليمان.

إنّ الوفد الرسمي الذي بعثه السلطان سليمان إلى الوهابيين لم يحقق غرض السلطان في العودة بتوضيحات كافية عن عقيدة الوهابيين وتأكيدات حول استناب الأمن بالحرمين الشريفين، فخصوم الوهابية ظلوا متشبثين بفكرتهم فيما يخص العراقيل التي يضعها الوهابيون في طريق الحجاج، « وقالوا بأنّه لولا وجود ولد السلطان مع الحجاج المغاربة لما أمكن لهؤلاء أن يصلوا إلى مبتغاهم.»³

ومما يدلّ على الصعوبات التي واجهها أغلب الحجاج المغاربة في هذه الرحلة ما ذكره الجبرتي أنه: « في 04 ربيع الآخر سنة 1227هـ وصل الحجاج المغاربة، ووصل أيضاً مولاي إبراهيم ابن السلطان سليمان سلطان الغرب وسبب تأخرهم إلى هذا الوقت أنهم أتوا من طريق الشام وهلك كثير من فقرائهم المشاة، وأخبروا أنهم قضوا

¹ أبو راس، المصدر السابق، ص 118، 119. لقد سجل أبو راس تفاصيل لقاءه مع السلطان سليمان أثناء رحلته إلى فاس وما حصل له من التكريم والحفاوة من قبله والمناقشة العلمية التي دارت بينهما، ينظر: المصدر نفسه، ص 106، 107.

² المصدر نفسه، ص 119.

³ المنصور، الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية، مرجع سابق، ص 190.

مناسكهم وحجّوا وزاروا المدينة وأكرمهم الوهابية إكراما زائدا وذهبوا ورجعوا من غير طريق العسكر.»¹

هنا يتحدث الجبرتي عن فريقين: فريق هلك معظم عناصره لأنه لم يحظ بالحماية والعناية الكافية وهم الحجاج الفقراء، والفريق الثاني هو الوفد الملكي الذي وجد الرعاية والحماية اللازمة سواء من طرف الوهابيين أو من طرف أعدائهم العثمانيين، وانطباعهم الإيجابي عن الوهابية سجله المؤرخ الكنسوسي بعد لقائه بعناصر الوفد من خلال قوله: « حدّث كل واحد منهم أنهم ما رأوا من ذلك السلطان سعود ما يخالف ما عرفوه من ظاهر الشريعة وإنما شاهدوا منه ومن أتباعه غاية الاستقامة والقيام بشعائر الإسلام من صلاة وطهارة وصيام ونهي عن المناكر المحرمة وتنقية الحرمين الشريفين من القذرات والآثام التي كانت تفعل بها جهارا بلا إنكار...»²

ثم ذكر الكنسوسي أخلاق سعود بن عبد العزيز التي يميّزها التواضع فلا يكاد يعرف بين عامة الناس، وإكرامه لوفد السلطان سليمان.³

إن الانطباع الإيجابي الذي أورده الكنسوسي يمثل موقف ثلة قليلة من مجموع الحجاج الذين تضرّر معظمهم بالبقاع المقدسة حسب ما ذكره الجبرتي، وهذه الثلة مثلت الوفد الرسمي للسلطان وكانت تحظى برعاية خاصة أثناء الرحلة.

وحتى الحوار⁴ الذي دار بين وفد السلطان والأمير سعود وحاشيته كان سطحيا وغلب عليه الحسّ الدبلوماسي، ولم تطرح فيه مسائل الخلاف الجوهرية بين الفريقين كما ناقشها الشيخ ابن كيران في رسالته الأولى، ففيما يتعلق مثلا بحياة النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - بعد موته وأنه يسمع من يسلم عليه ونحو ذلك... الخ كانت محل اتفاق بين الفريقين، ولكن الخلاف الحقيقي إزاء هذه المسألة لم يطرح وهو طلب الحاجات منه بعد موته مثل الشفاعة والاستغاثة به على سبيل النداء لا على سبيل دعاء التّعبد، والأمر نفسه

¹ الجبرتي، المصدر السابق، ج4، ص، 229.

² الكنسوسي، المصدر السابق، ج1، 292.

³ المصدر نفسه، ص ص، 291، 292. ينظر أيضا:

-michaux bellaire, le wahhabisme, éd : résidence générale de france au maroc, salé, 1928, p, 11.

⁴ ينظر نص الحوار في: الكنسوسي، المصدر السابق، ج1، ص ص، 291، 292.

ينطبق على المسائل الأخرى الواردة في الحوار، كما أنّ وفد السلطان كان يطرح القضايا الخلافية على النحو التالي: «بلغنا عنكم انكم تقولون كذا وكذا...» ومنهج الحوار العلمي يقتضي أن تطرح القضايا على النحو التالي: «لقد ورد في رسالتكم كذا وكذا...» مما يدل على أنّ الاتصال العلوي- الوهابي كانت له أبعاد سياسية بالدرجة الأولى.

وفي المقابل حرص الوهابيون على أن يظهرُوا بمظهر الاعتدال أمام المخالفين لهم خصوصا المغاربة منهم تصحيحا للصورة الدموية التي عرفوا بها، خاصة وأنهم أصبحوا يتحكمون في مركز الحج، ولذلك عليهم أن يخلقوا نوع من التعايش مع المخالفين في إطار حربهم العسكرية والدعائية ضد أعدائهم من أشرف مكة والعثمانيين.

ولكن موقف رفض الوهابية كان هو السائد بين الأوساط المغربية، ولقد تزعم المؤرخ الزياني حملة الرفض وشنّ هجوما على قصيدة حمدون بن الحاج ونفى أن يكون للمولى سليمان أدنى علم بها وبمحتواها الذي يتضمن: «مدحا لهذا المبتدع الضال الذي يخيف أهل الحرمين ويمنع زيارة الأنبياء والتوسّل بهم إلى ربّ السماوات وينهى عن قراءة دلائل الخيرات والدعاء بمقامات الأولياء أهل الكرامات.»¹

في خضمّ هذه الحملة لم يصرح السلطان سليمان عن موقف مناهض للوهابية، ولذلك ظهر أمام الرأي العام المغربي الراض لأفكار للوهابية بمظهر المؤيد لهذه الحركة، بل إن أحمد بن عبد السلام بناني وجّه اللوم إلى السلطان داعيا إياه إلى محاربة هذا المبتدع بالسيف بدل مدح أفعاله.²

إن موقف ابن عبد السلام والزياني يعكس موقف السواد الأعظم من أهل المغرب العربي كما هو واضح من ردود الفعل التونسية،- والتي سيأتي بيانها لاحقا -.

وهكذا انطلق مسلسل الثورات ضد السلطان سليمان منذ عام 1811م، حيث تكثرت قبائل بربر الأطلس الوسط بقيادة أبو بكر مهاوش، وتمكن من إلحاق هزائم متكررة بالجيوش المخزنية ولاحقها حتى ضواحي فاس ومكناسة، ولم يتمكن السلطان من توحيد صف الموالين له إلا في عام 1818م، غير أن الوقت لم يكن مناسباً فالطاعون استشرى

¹ الزياني، الترجمانة، مصدر سابق، ص، 389.

² المنصور، الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية، مرجع سابق، ص، 151.

في البلاد وكره اغلب أفراد الجند القتال، وانحازت بعض قبائل البربر في جيش السلطان إلى المتمردين فلحقته هزيمة كبيرة، وبسببها سقطت هيبة السلطان في قلوب رعيته ولم يعد يسمع له أمر.¹

لقد انتشرت الفوضى وظهر فساد العبيد في مكناسة واستولى البربر على كل المناطق المحيطة بالعاصمتين المغربيتين فاس ومكناسة، وامتنعت القبائل عن دفع الضرائب وأثر السلطان الإقامة بمراكش بعيدا عن مواطن الفوضى وحز ذلك في نفسه حتى أنه بدأ يفكر في التخلي عن الحكم.²

ولما اشتدت الاعتداءات على العاصمة فاس أشيع بين الناس أن السلطان اعتزل السلطة، فانفق أهل فاس مع زعماء البربر على مبايعة مولاي إبراهيم بن يزيد وبعد وفاته بايعوا أخاه مولاي سعيد، ولكن السلطان سليمان استغل تحالف قبائل الغرب والجنوب معه فزحف نحو فاس واستعادها وهزم ابن أخيه سعيدا.³

ولكن ثورة البربر تجددت على يد زعيم قبيلة الشراردة المهدي الشرادي، فهزم السلطان وأسر وحمله الشراردة إلى زاويتهم وعاملوه معاملة جيدة وأعادوه قريبا من مراكش. كانت هذه الهزيمة مؤلمة ومذلة للسلطان فسئم الحياة وأراد أن يتخلى عن الحكم لابن أخيه المولى عبد الرحمان وأن يتجرد للعبادة، واستبد به المرض جراء تلك النكبات إلى أن وافته المنية.⁴

لقد شهد القطر الجزائري خلال هذه الفترة نفس الحالة تقريبا، فلقد تزعمت الطريقة الدرقية حركة التمرد ضد السلطة التركية أثناء الفترة ما بين (1802-1813م)، ازدادت اشتعالا بعد انضمام ابن الأحرش إليها وتزعمه لها ما بين (1804-1809م)، وكادت أن تأتي على السلطة التركية، مع العلم أن ابن الأحرش شرع في حركته التمردية بعد عودته من أداء فريضة الحج وفي طريق العودة صادف الحملة الفرنسية على مصر فشارك في

¹ الناصري السلاوي، أحمد، المصدر السابق، ص 238، 239.

² محمود علي عامر، المرجع السابق، ص 124.

³ المرجع نفسه، ص 125.

⁴ الناصري السلاوي، المصدر السابق، ص 255، 260.

مقاومتها،¹ وعند نزوله بتونس تعرّف على الباي حمودة باشا الذي أكرمه وأوعز إليه بمحاربة أتراك الجزائر ووعده بالدعم،² ومن جهة أخرى هناك من يربط حركة ابن الأحرش بالدعم الانجليزي.³

وهذا ما يوحي بأن التأثيرات الخارجية كان لها وقعها في قيام حركات التمرد. ومن المحتمل أن يكون لأصدقاء الوهابية أثر في ذلك خصوصا وأن الوهابية كانت تحارب هي الأخرى السلطنة العثمانية، وإذا علمنا أن الدرقاوية كانت تدعو للعودة إلى منهج السلف على غرار الوهابية ربّما توقعنا وجود تواصل بين حركتين متزامنتين، ولكننا لا نجد في مصادر الدرقاوية ولا في كتابات الشيخ الدرقاوي أي إشارة إلى الحركة الوهابية.⁴ إلا أن جراءة الوهابية في تحديها الصارخ للسلطنة العثمانية يمكن أن يكون من المحفزات التي دفعت تلك الحركات إلى التمرد.

إن « المبادرة التي أقدم عليها مولاي سليمان في سنة 1811م لم تساهم إلا في إثارة معارضة القوى الدينية ضده، وحتى في صفوف العلماء كان التيار المعادي لأفكاره الإصلاحية هو السائد، وهذا ما عمق من عزلته أمام القوى الدينية الأخرى المتمثلة في الزوايا والطرق الصوفية والتي اتهمته بالوهابية صراحة خلال تمرد فاس سنة 1820. »⁵

إن محاربة السلطان سليمان لبعض الطرق والزوايا الصوفية قد اقترن بتناهي فعلي وملموس لثروات تلك الزوايا ومجالات نفوذها جغرافيا وبشرياً، إذ « يعتبر العهد السليمانى قمة التناقض بين مصلحة الزوايا الكبرى ومصلحة المؤسسة المخزنية التي كانت في أمس الحاجة إلى كل ثروات البلاد لمواجهة حاجات الخزينة المتزايدة وجاءت رسالة المولى سليمان ضد بدع الزوايا والطوائف لتفجّر هذا الصراع. »⁶

¹ صالح عباد، المرجع السابق، ص، 194.

² الشريف، أحمد الزهار، المذكرات، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ت.، ص، 85.

³ Adrien, berbrugger, un chérif kabile en 1804. revu africaine . N° 3 (1858-59) p. 211.

⁴ الصغير عبد المجيد، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18/19م، منشورات دار الأفاق الجديدة، المغرب، د. ت.، ص، 289.

⁵ المنصور، الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية، مرجع سابق، ص، 191.

⁶ بوكاري، أحمد، المرجع السابق، ص، 167.

نستخلص مما تقدم أن تعاطف السلطان مع الوهابية وتأسيه بتجربتها لم يكن السبب الوحيد في تمرد أتباع الطرق والزوايا ضده بل ثمة أسباب أخرى اقتصادية واجتماعية خلقت قطيعة بين المؤسسات الصوفية والسلطة المخزنية، وهذا ما ينطبق كذلك على ما حدث في القطر الجزائري، والجدير بالذكر أن ثمة نقطة أخرى أثارت الطرفين ضد السلطان سليمان تمثلت في تعاطفه مع الطريقة التيجانية دون غيرها من الطرق.¹

إن ظاهرة ورود الرسائل الدينية ذات المنحى العقائدي من المشرق إلى المغرب وما نجم عنها من ردود فعل مستتكرة ليس بالأمر الجديد على تاريخ المغرب، ففي منتصف القرن السابع عشر الميلادي - قبل ظهور الوهابية - نقل الرحالة المغربي أبو سالم العياشي (1679/1628م) إلى المغرب مجموعة رسائل للشيخ إبراهيم الكوراني،² من بينها رسالة في كسب وخلق الأفعال معنونة كالاتي: « مسلك السداد في مسألة خلق أفعال العباد. » أثارت ضجة علمية كبيرة، حيث تصدّى أكثر من واحد للرد عليها، مثل العلامة أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي (1040-1102هـ) الذي ردّ في رسالة سمّاها: « إمداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد. »³

إن إثارة هذا النوع من المسائل العقائدية خلف فتنة في وسط العامة من مسلمي المغرب، حيث يذكر اليوسي في رحلته أنه لما دخل سجلماسة وجد بها فتنة شنيعة، بسبب إطلاع العامة على ما قاله الشيوخ في مسائل العقيدة والتوحيد، فأخذت مجموعة منهم يسألون الناس عن معتقداتهم، ويكلفونهم الجواب الصريح والواضح، فإذا تلفظ أحدهم بعبارة فيها قدح أو نحو ذلك لجهله اتهم بالكفر، فشاع عند هذه الطائفة أنه من لم يشتغل بالتوحيد، ولم يعرف معنى لا إله إلا الله على الإثبات الذي يقرره العلماء فهو كافر، فوقع الناس بذلك في فتنة عظيمة، ومن المعلوم أنه لا يشترط معرفة العامة لتلك التفاصيل

¹ الزاوية، المرجع السابق، ص، 52.

² من أعلام الحجاز في الحديث والتصوف، اشتهر بقوة الرواية والإسناد وألف في ذلك المصنفات الضخمة أشهرها « الأمم » و « جناح النجاح » واعتبره البعض مجدد المائة الحادية عشرة. ينظر: الكتاني، عبد الحي، المصدر السابق، ج1، ص ص، 394-396. والعياشي، أبو سالم، اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر، تحقيق نفيسة الذهبي، م. ك. أ. ع. إ. الرباط، ع 33، 1996م، ص، 58.

³ العياشي، الرحلة - ما الموائد - ، ج1، طبعة حجرية، فاس، اعتناء محمد حجي، 1977م. ص ص، 360، 363.

العلمية المرتبطة بالتوحيد، وتوسعت الفتنة عندما أشاع هؤلاء أن عوام المسلمين لا تؤكل ذبائحهم، ولا يناكحون مخافة جهلهم بالتوحيد.¹

وهذا ما عملت الوهابية على إحيائه وقاتلت المسلمين المخالفين من أجله فأحدثت بذلك فتنة عظيمة. إذ أن ظهورها كحركة سياسية ومزجها بين الدعوة الدينية والطموح السياسي جعل وقعها في بلدان المغرب يختلف عن الموجات المشرقية السابقة.

3- جدل النخبة المغربية حول علاقة السلطان سليمان بالوهابية.

لقد اختلف مؤرخو المغرب الأقصى خلال القرن التاسع عشر حول قصيدة حمدون بن الحاج المذكورة سالفا ونسبتها إلى السلطان، فالمؤرخ الزياني هاجم ابن الحاج بألفاظ شنيعة ووصفه بالمبتدع مثل صاحبه « الوهبي»، واتهمه بالكذب حين نسب الأمر بتحريير القصيدة إلى السلطان، وأن هذا الأخير لو علم بذلك لأنزل به عقوبة شديدة، فلا يعقل أن يأمر أمير المؤمنين بمدح الوهبي الذي يخيف أهل الحرمين ويمنع زيارة الأنبياء...²

ثم يذكر الزياني حين أرسلت قصيدة حمدون بن الحاج مع ركب الحاج المغربي سنة 1811م أنه وردت نسخة من جواب أهل تونس ردا على رسالة سعود الوهابي - التي تضمنت دحضا لما ذهب إليه الوهابية -، ولما اطلع عليها حمدون بن الحاج علم بأنه أخطأ في مدحه ووقع في الملامة بين أبناء جنسه³. وكان الزياني أراد أن يجعل من جواب التونسيين دحضا لما جاء في قصيدة ابن الحاج، ويؤكد الزياني ذلك حينما يقارن بين رسالة أهل تونس وقصيدة ابن الحاج من خلال قوله: « فانظر يا مولانا الإمام وعلم

الأعلام ما بين هذا الجواب و بين جواب المادح الكذاب الحائد عن نهج الصواب...»⁴

وإذا صح ما ذهب إليه الزياني من أن ابن الحاج اعترف بخطئه في مدح الوهابي بعد إطلاعه على جواب التونسيين فذلك يؤكد أن نظم القصيدة المدحية كان لإكراهات سياسية أو مجاراة للسلطة العلوية.

¹ اليوسي، الحسن بن علي، الرحلة (المحاضرات)، مخ. م. و. ج.، رقم: 1896، و، 59، 60.

² الزياني، الترجمانة، مصدر سابق، ص، 389.

³ المصدر نفسه، ص، 396.

⁴ المصدر نفسه، ص، 403.

إنّ إصرار الزياني على أن المولى سليمان لم يكن على علم بقصيدة ابن الحاج يفهم منه أن الزياني كان يريد تبرئة السلطان من وجود أي تعاطف مع الوهابية لما جرّ عليه ذلك من قلاقل وفتن وتألّب الطرق ضده وتورط بعضها في أحداث فاس سنة 1820م.¹

لقد ردّ الكنسوسي ردًا عنيفا على ما أورده الزياني بشأن القصيدة، فبعد استعراضه لانطباعات الوفد المغربي استطرده بقوله: « فإذن لا ملامة على الشيخ العلامة الحجة أبي الفيض سيدي حمدون في مدحه لسعود بأمر أمير المؤمنين إذ علم أنه ليس في علماء الوقت من يحسن الجواب عن ذلك الكتاب غيره، على أنه ما مدحه على اعتقاده المخالف، إنّما مدحه بأفعاله الحسنة الظاهرة من تأمين الحجاز وتنظيفه وغير ذلك مما لا ينكر حسنه.»²

ثم يصرّح الكنسوسي بلهجة عنيفة: « والذي أوقع الزياني في أمثال هذا في كثير من المواضع في كتابه هذا وفي غيره من تقايبه التي نجّس بها هذه الدولة الطاهرة إنّما أدّاه إلى ذلك الجهل المركب فإنه أحد الأصول التي هي أصول الكفر...»³

كما يسجل الكنسوسي حكمه على المذهب الوهابي وعلى صاحبه سعود بقوله: « وغاية ما يقال في الوهابي المذكور أنّه من غلاة الحنابلة أتباع الإمام احمد - رضي الله عنه - مثل ابن تيمية وابن حزم، فإن الحنابلة - رضي الله عنهم - لهم مسائل ينكرها غيرهم من أرباب المذاهب ولا يضرّهم ذلك، وهكذا كل أهل مذهب لا يقولون إلا بقول إمامهم وينكرون غيره...»⁴

من خلال ما استعرضه الكنسوسي يمكن أن نحصر ما ذهب إليه فيما يلي:

- التأكيد على أن نظم قصيدة ابن الحاج كانت بأمر السلطان سليمان وبالتالي تكذيب ما ذهب إليه الزياني.

- أن المدح لم يكن لعقيدة الوهابيين المخالفة لمذهب المغاربة وإنما كان لسلوك الوهابيين المنضبط حسب الشرع بما يفهم الأمير سعود.

¹ الزاوية، المرجع السابق، ص، 52.

² الكنسوسي، المصدر السابق، ج 1، ص، 292.

³ المصدر نفسه، ص، 293.

⁴ المصدر نفسه، ص، 292.

- اتهام الزياني بالجهل سواء فيما يتعلق بأمر القصيدة أو بمسائل أخرى لم يفصح عنها الكنسوسي. وبالفعل فالزياني زمن الاتصال الرسمي بالوهابيين كان قد أقبل من منصبه كوزير للسلطان وأن الكنسوسي هو الذي تولى هذا المنصب بدلا عنه وعلى يده كانت ترسل هدية المغرب السنوية للحرمين.¹

ومن جهة أخرى ينبغي أن نعلم بأن الكنسوسي وحمدون بن الحاج والسلطان سليمان كانوا جميعا ينتمون للطريقة التيجانية،² بينما الزياني كان من ألد أعداء هذه الطريقة ويعتبر شيخها التيجاني مبتدعا ضالا مثله مثل « الوهبي » المبتدع الضال.³

- اعتبار الخلاف بين المغاربة والوهابيين خلاف مذهبي فقط بين المالكية والحنابلة لا يصل إلى درجة التكفير والتضليل، رغم تصنيفه للوهابي ضمن غلاة ومتشددى الحنابلة.

والجدير بالذكر أن الزياني لم تكن أمامه الفرصة للرد على ما جاء به الكنسوسي لأن هذا الأخير حرر رده بعد وفاة الزياني، وهذا ما دفع أحد علماء المشرق الوافدين إلى المغرب وهو علي بن طاهر الوتري⁴ للرد على الكنسوسي والدفاع عن موقف الزياني.

إن أهم ما يسترعي الانتباه إزاء هذا الجدل الحاد هو موقف الزياني من الوهابية وتحامله الشديد عليها، وفي الوقت نفسه نجده يشيد بخطبة المولى سليمان في محاربة البدع ويعتبرها « سادسة خطب الخلفاء الأربع اللواتي انتفع الناس بها أجمع.»⁵

وكأن الزياني يشير هنا إلى أن محاربة السلطان للبدع لا يعني بالضرورة تبني الوهابية خصوصا وأن الزياني نفسه يصرّح بعدائه للطرقية ويجاهر بمعارضته للوهابية في آن واحد.⁶

ويحلل الباحث رشيد الزاوية الدوافع التي جعلت الزياني يتخذ هذا الموقف المعادي للوهابية في العناصر التالية:

¹ العماري، أحمد، المرجع السابق، ص، 367.

² المرجع نفسه، ص، 367.

³ الزياني، الترجمانة، مصدر سابق، ص، 460، 461.

⁴ سيأتي الحديث عن هذا الشيخ ورسائله في الفصل الرابع من البحث.

⁵ الزياني، المصدر السابق، ص، 471.

⁶ الزاوية، المرجع السابق، ص، 49، 50.

- الزياني هو جزء من شريحة اجتماعية عريضة في المغرب من النخبة والعامّة كانت ترفض الوهابية لأنها تصطدم بالمعتقدات الشعبية آنذاك مثل تعظيم الأولياء والصالحين وما يرتبط بهم من مؤسسات، وكانت تسمى بمصالح فئة الشرفاء التي كانت تحظى بوجاهة خاصة لدى البلاط العلوي وفي محيطها الاجتماعي، وبالتالي بالتصوف القائم على الإيمان بكرامات الشيخ واعتقاده دون جدال وهذا ما أثار خلافا بين الطرفين والسلفيين.¹

- ظهور الدعوة الوهابية من خارج المغرب وهو أمر لم يكن يحبذه المغاربة.
 - العنف الذي اتسمت به الوهابية لا سيما في بداية القرن التاسع عشر الميلادي حين تحطيم ضريح الحسين بكربلاء ومجزرة الطائف سنة 1217 هـ / 1802م.
 - معاداة الوهابية لأسرة الشريف سرور بن مساعد الحاكمة بمكة والتي كانت تربطها بالسلطان محمد بن عبد الله علاقة مصاهرة - كما أسلفنا الذكر في الفصل الأول -
 - تحديّ الوهابية للخلافة العثمانية التي كان الزياني منبها بقوانينها شغوبا بتاريخها مساهما في توطيد العلاقات بينها وبين المغرب.²

وهكذا اختلف المؤرخون المغاربة المعاصرون للحظة الاتصال الرسمي العلوي الوهابي حول مسألة قصيدة ابن الحاج ونسبتها إلى السلطان سليمان، ولم يكن الخلاف يدور حول اعتناق السلطان للمذهب الوهابي من عدمه، بل إن الفريقين يعتبران المذهب الوهابي متشددا ومخالفا لمذهب المغاربة من حيث المبادئ، كما كان الجدلا دائرا حول طبيعة الموقف من الوهابية، فالزياني يصنّف الوهابية ضمن الفرق الضالة المبتدعة الخارجة عن الدين، أما الكنسوسي فيرى أن الخلاف لا يعد أن يكون خلافا مذهبيا فحسب. ولكن تبقى مسألة اعتراف ابن الحاج بخطئه في مدح سعود بعد ورود جواب التونسيين قائمة، فالمصادر المنتقدة لموقف الزياني لم تفقدها.

أمّا النخبة المغربية المهتمة بهذا الشأن في وقتنا الراهن فقد انقسمت إزاء موقف المولى سليمان من الوهابية إلى فريقين:

¹ الزاوية، المرجع السابق، ص، 51.

² المرجع نفسه.

- الفريق الأول يرى أن المولى سليمان اعتنق رسميا الدعوة الوهابية وحوّلها إلى أيديولوجية رسمية وتوجّها فكريا جديدا للدولة العلوية.

- الفريق الثاني ينفي تماما اعتناق المولى سليمان للوهابية ويربط سياسته الدينية الجديدة بالمنظومة العقديّة والفكرية المغربية الموروثة، ويرى أن تعامل السلطان مع الوهابية تحكمه مجموعة من العوامل يأتي في مقدمتها العامل السياسي.

فالفريق الأول القائل باعتناق السلطان للوهابية يعزّز موقفه من خلال أنّ الانتقادات التي وجهها السلطان إلى الوهابية « لا تغيّر كثيرا من حقيقة المصالحة التي نظّمها المخزن بين عقيدته الإصلاحية الجديدة وبين الوهابية، وهي مصالحة جدّت في سياق أداء وظيفة مذهبية واجتماعية داخلية، لكنها في كل الأحوال أدخلت قضية الإصلاح إلى نسيج الفكر والاجتماع في مغرب القرن 19م... شكّلت الوهابية مناسبة تاريخية لممارسة الوعي المغربي - وعي النخب- تمرينا ذهنيا إصلاحيا، إذ نبّهت هذا الوعي إلى وجوب الإصلاح، وكانت أركان دعوتها على فكرة التوحيد نقطة إغراء وجاذبية على درجة كبيرة من الأهمية... إنّ انتشار البدع والخرافات في مغرب القرن 19م قادت إلى صيرورة الوهابية أيديولوجية رسمية للدولة المغربية في عهد السلطان سليمان»¹

وفي نفس الاتجاه يرى باحث آخر أن ثمة إجماع حاصل على أنّ الوهابية كانت بصورة علنية أيديولوجية الدولة في عهد السلطان سليمان الذي رحّب بالوهابية وطبّق تعاليمها وراسل القائم بها في الحجاز، وأنّ رسالة الأمير السعودي إلى السلطان سليمان قد حظيت باهتمام بالغ لديه ولدى حاشيته العلمية وقامت مناقشات واسعة حول الوهابية في أوساط الفقهاء بفاس، مما جعل السلطان يكلف جماعة من العلماء بكتابة رسالة جوابية إلى الأمير السعودي حملها وفد رسمي برئاسة ابن السلطان، وقد عاد الوفد معجبا بالأمير سعود وبسلوكه المنضبط بالشريعة، وتعزّزت بذلك الدعوة للأفكار الوهابية بالمغرب أو لمبادئها السلفية.²

¹ بلقزيز، المرجع السابق، ص، 54.

² الجابري، المرجع السابق، ص، 12.

وضمن هذا الفريق يرى أحد الباحثين أن السلطان سليمان أعلن عن تبنيه للمذهب الوهابي سنة 1811م حينما حرّر رده على رسالة الأمير سعود، « لأنّ الذي حمله على التفكير في تحرير هذا الردّ هو أثر الرسالة - أي رسالة سعود - التي شجّعت على الاستمرار في الدعوة إلى التمسك بكتاب الله وسنة رسوله وإلى الاقتداء بالسلف الصالح وتجنب البدع، وهذا ما يبشّر أنّ المناخ الفكري والمذهبي أصبح مهياً لقبول الوهابية - نسيباً - لتقاربها مع المذهب المالكي السائد في المغرب.»¹ ويؤكد الباحث نفسه أنّ تبني المولى سليمان للعقيدة الوهابية يعود إلى أسباب سياسية واجتماعية ودينية يمكن حصر بعضها فيما يلي:

* أن الحياة الدينية في المغرب أصبحت في أمسّ الحاجة إلى الإصلاح بتطهيرها من البدع وأعمال الشّعوزة والتي استفحل أمرها بانتشار الطريقة المنحرفة.

* كان السلطان سليمان يرى بأنّ الدّين يعدّ عنصراً حيويًا يساهم بفاعلية مباشرة في المحافظة على تماسك المجتمع المغربي.

* اعتقاده أنّ اتجاه المذهب المالكي ينسجم مع ما تدعو إليه الوهابية وليس هناك خلاف جوهري بينهما فكلاهما يرفض التأويل والتعقيد ويقبل بالنص والاقتداء بالسلف الصالح وبالإتباع.²

ويرى هذا الباحث أيضاً أن عموم المغاربة رفضوا الدعوة الوهابية في بداية الأمر بالنظر إلى الأسباب التالية:

* هيمنة الإيديولوجية الصوفية على المجتمع المغربي.

* غموض المذهب الوهابي في أذهان العامّة وعدم إدراكهم لجوهر مبادئه ودعوته.

* التشدّد الذي صاحب الوهابية في تطبيق مبادئها والتحامل العنيف على أهل البدع.

* الحملة العدائية التي كانت تشنّها الزوايا والطرق الصوفية على الوهابية.³

¹ الطاهري، المرجع السابق، ص، 119.

² المرجع نفسه، ص، 120.

³ المرجع نفسه، ص ص، 121، 122.

يمكن حصر دلائل الفريق الأول حول اعتناق السلطان للوهابية فيما يلي:

*مراسلة السلطان للوهابيين وردّه على رسالة سعود وما تضمنته من إشادة بدور الدعوة الوهابية في ترسيخ عقيدة التوحيد ومحاربة البدع، واعتبار الأمير سعود ممن يؤيد بهم الدين في ذلك العصر، وكأنّ المولى سليمان أراد بتلك المراسلة إظهار تأثره برسالة سعود وبالتالي اعتناقه للوهابية.

* ضرورة محاربة البدع والخرافات الناجمة عن استفحال أمر الطريقة المنحرفة ولا يتحقق ذلك إلا باعتناق الوهابية التي تستهدف استئصال الطريقة الصوفية.

* تقاطع المذهب المالكي مع الدعوة الوهابية في جملة من المسائل مما يسهل عملية الدمج الفكري والإيديولوجي.

*الإجراءات العملية التي اتخذها السلطان مباشرة بعد وصول الرسالة الأولى للوهابيين سنة 1803م من منع المواسم وزيارة الأضرحة ومحاربة ممارسات بعض الطرق.

إنّ المبررات التي قدمها الفريق الأول لتأكيد اعتناق السلطان سليمان للوهابية على وجه الإطلاق دون تقييد أو تخصيص تجعلنا لا نجزم بذلك بالنظر إلى المعطيات التالية:

-إذا سلّمنا باعتناق السلطان سليمان للوهابية بشكل مطلق فمعنى ذلك أنّ المولى سليمان ينبغي أن يراجع ويصحّح رصيده الفكري السابق والمتمثل في تبني العقيدة الأشعرية والانتماء إلى الطرق الصوفية والاشتغال بعلم الكلام والفلسفة ونحو ذلك من القضايا التي تنبذها الوهابية وتمقتها، كما أنّ اعتناق الوهابية يقتضي استئصال الزوايا والطرق الصوفية والمزارات والمشاهد وبالتالي زعزعة كيان طبقة الشرفاء بالمغرب، أي نسف المرتكزات والمؤسسات التي تضمن البقاء للسلطة العلوية بالمغرب،¹ وهذا أمر لا يمكن أن يقدم عليه السلطان سليمان.

-إنّ مراسلة السلطان للوهابيين وإشادته بجهودهم وانجازاتهم لا يفهم منها بالضرورة اعتناق المذهب الوهابي، فلقد حرص المولى سليمان على تمييز مذهبه عن مذهب

¹ للمزيد من الإطلاع على الترابط العضوي بين السلطة المخزنية والمؤسسات المحلية كالزوايا... الخ، ينظر:

-abdallah, laroui : les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912). 3^{ème} éd, le centre culturel arabe, casablanca, 2009.pp , 67-228.

الوهابيين، وهذا ما فهمه معاصروه والمقرّبين إليه أمثال المؤرخ الكنسوسي والزياني، فرغم التقاطع الحاصل بين الوهابية والمذهب المالكي من جهة، وبينها والتيجانية في عصر مؤسسها من جهة ثانية، فإن المسائل الفارقة بين التوجه الوهابي ونزعة السلطان تبدو بشكل واضح فيما يتعلق بالثقافة الصوفية وتأصيلها لقضايا التوسل والاستشفاع ونحوها... الخ، وكذا العقيدة الأشعرية التي تطرح القضايا العقدية بصورة تتناقض مع الطرح الوهابي. مما خلق تلازما وملاءمة بين المذهب المالكي والنزعة الصوفية والأشعرية لدى السلطان سليمان وغيره من أقطاب السلفية المغاربية.

ولذلك تضمنت رسالة السلطان مواطن الاتفاق وكذا عناصر التنافر حيث جاء فيها: «... ومذهبنا معشر المالكية مبني على ما أنتم عليه من سدّ الذرائع وإبطال البدع والمحدثات ولا نكفر مع ذلك أحد لذنب من أهل القبلة ولا من أهل الأهواء في المعتقدات إلا من خرج ببدعته عمّا علم من الدين بالضرورة كمنكري علم الله تعالى بالجزئيات وعلى هذا إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري والأئمة الأربعة...»¹

كما أن الغرض الظاهر للردّ على رسالة سعود له اعتباره وهو استئناف حركة الحج المغربي التي انقطعت أو تعثرت لسنوات عديدة، وعودة هذه الفريضة لها أهمية بالغة بالنسبة للسلطة العلوية من حيث تسجيل الحضور المغربي في البقاع المقدّسة لاعتبارات سياسية ودينية وعلمية، ومن أجل ذلك كان لا بدّ أن تحمل الرسالة الكثير من التقدير والمجاملة للسلطة الوهابية المتحكمة في مركز الحج بالحجاز آنذاك.

بالإضافة إلى أنّ السلطان سليمان كان قد بعث برسالتين إلى أعيان السودان الغربي سنة 1810 يشيد فيهما بالأعمال الإصلاحية للشيخ عثمان بن فودي، فهل معنى ذلك أن السلطان اعتنق دعوة ابن فودي من خلال هذه المراسلة؟.

إن محاربة بدع الطرقية الصوفية المنحرفة تشكل المحور الرئيس الذي تتقاطع فيه الوهابية مع سياسة المولى سليمان الدينية ولذلك يعتقد بعض الباحثين أنّ اعتناق السلطان للوهابية يتجلّى عبر تأسيه بها في محاربة الطرقية من خلال الإجراءات المذكورة سالفًا.

¹ رسالة المولى سليمان إلى سعود، المصدر السابق، و، 1.

ولكن ينبغي أن ننتبه إلى حقيقة موقف السلطان سليمان من الطريقة الصوفية من حيث المبدأ والممارسة الميدانية، فهو لم يكن معاديا للتصوف كما كان عليه الوهابيون، وكذلك لم يكن معاديا للطرق الصوفية فهو نفسه كان منتميا إلى الطريقة الناصرية وكذا التيجانية، فالتصوف الذي كان يراه كان يختلف عن التصوف الشعبي السائد الذي تمارسه جلّ الطرق، فهو كان يدعو إلى تصوف الفقهاء أو التصوف السنّي، وهو بالضرورة تصوف نخبوي لا يحسنه إلا المتفقهون العارفون بأحكام الشريعة، أمّا عامة الناس الذين عدّهم المولى سليمان من الأموات لا من الأحياء فهم عاجزون عن فهم التصوف على حقيقته وهم يمارسونه بشكل يبعدهم عن الدين.¹

ومن الدلائل على تشبّث المولى سليمان بالتصوف السنّي تعهده لكتاب إحياء علوم الدين للغزالي وحثه الناس على قراءته كما أسلفنا الذكر. وهذا لا ينفي رفض السلطان لبعض المسائل في الثقافة الصوفية المغربية مثل مراتب: الأقطاب، الأغوات، الأوتاد، النجباء، وأكد أن مراتب أهل الإيمان ثلاثة: الإيمان، الإسلام، الإحسان.²

وبناء على ذلك فإن محاربة السلطان للبدع كان بغرض إصلاح المؤسسة الصوفية من الداخل باعتباره واحد من عناصرها، وهذا ما يعبر عنه البعض بظاهرة «التجديد أو الإحياء الصوفي». فالعهد السليمانى: «وقر كل الشروط الموضوعية لتحرير تصوف الحقائق من عقاله وهو ما أبدع ظهور كبار المجدّدين الصوفيين الذين وجدوا في الشروط الوقتية فرصة سانحة للتحويل من عالم الكمون والخمول إلى عالم الظهور والانتشار ومن أبرزهم الشيخ مولاي العربي الدرقاوي (ت: 1238 هـ) والشيخ أحمد التيجاني.»³

ولم ينفرد السلطان سليمان بممارسة هذا الإصلاح الصوفي الداخلي في عصره بل مارسه غيره من أعيان التصوف مثل الشيخ محمد بن عبد السلام بن عبد الله الناصري (ت: 1239 هـ/1823م) - صاحب الرحلتين الصغرى والكبرى -، والذي ألف كتابه:

¹ المنصور، المولى سليمان لم يكن وهابيا، المرجع السابق، ص، 69 .

² الفيلاي عبد الكريم، المرجع السابق، ص، 124، 125.

³ بوكاري، أحمد، المرجع السابق، ص، 167.

« المزايما فيما أحدث من البدع بأمّ الزوايا» - أي الزاوية الناصرية - وفيه ندد بالبدع التي لحقت بالزاوية الناصرية¹ في عهده وعهد معاصره المولى سليمان.

كما أن محاربة علماء المغرب للبدع و« القبورية » والمواسم هو أمر سابق لمرحلة حكم المولى سليمان أو لزمان ظهور الوهابية فهو يمتد إلى فترة العصور الوسطى حين بدأ الانحراف يستشري داخل المؤسسة الصوفية.²

هذا العرض يقودنا إلى تحليل رأي الفريق الثاني من الباحثين القائل بعدم تبني السلطان سليمان للوهابية، والذي يرى أن كل ما حدث منذ سنة 1811م لا يمكن فهمه بأنه اعتناق رسمي من السلطان سليمان للوهابية. « إذا كانت بعض المواقف المرنة من الوهابية ستظهر في مرحلة لاحقة، فإنه لا ينبغي تفسير ذلك بإعادة النظر في الموقف من الوهابية بقدر ما يمكن تفسيره بالتطورات السياسية التي فرضت تعاملًا خاصًا مع أوضاع ومشاكل المغرب، وعلى ذلك لا يمكن فهم تغيير موقف السلطان من الوهابية إلا في إطار ما كان يعانيه المغرب من صعاب نتيجة لاستفحال نفوذ الطرقيين وهو أمر ساهم فيه السلطان بنفسه من قبل، وهكذا إذا كانت الوهابية عدوة للطرقية فلما لا يمكن توظيفها للحد من نفوذ الطرقيين.»³ ولذلك سلك السلطان سليمان سياسة دينية ترددت بين الطرقية الصوفية والسلفية الوهابية.⁴

إن الواقع التاريخي يشهد أن السلطان تقرب إلى حدّ الاندماج من بعض الطرق الصوفية في المغرب، فلقد اعتنق الطريقة التيجانية كما اعتنقها كبار أفراد حاشيته ليس لأن تلك الطريقة كانت تلتقي مع الوهابية في النهي عن بدع المواسم فحسب، بل لأن أتباع التيجانية في الجزائر حيث نشأت كانوا حينذاك ضد الأتراك وحكمهم، « ولكن عندما ثار أتباع الطريقة الدرقاوية في تلمسان على الحاكم التركي - باي وهران - واستجدوا

¹ الدرعي الناصري، محمد بن عبد السلام، المزايما فيما أحدث من البدع بأمّ الزوايا، دراسة وتحقيق عبد المجيد خيالي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424 هـ / 2003 م، ص 55، 181.

² للمزيد من التفاصيل حول دور علماء المغرب في محاربة البدع ينظر: باحو مصطفى، علماء المغرب ومقاومتهم للبدع والتصوف والقبورية والمواسم، ط 1، نشر جريدة السبيل، جمادى الآخرة 1428 هـ / يونيو 2007م، حيث ذكر أن علماء المغرب حاربوا البدع التي استنكرتها الوهابية قبل ظهور الوهابية نفسها، ينظر المرجع نفسه، ص 157.

³ بادو، الأثر الشاطبي، المرجع السابق، ص 76، 77.

⁴ المرجع نفسه، ص 75.

بالسلطان سليمان وأعلنوا مبايعته صارت حظوة الطريقة الدرقاوية لدى المخزن تغطي على الطريقة التيجانية نفوذها.¹

يبدو أن العامل السياسي هو الذي كان يحكم مواقف السلطان سليمان سواء من الطرق الصوفية أو من الحركة الوهابية، وهذا ما جعل المفكر محمد عابد الجابري يستدرك على تأكيده باعتناق المولى سليمان للوهابية بقوله: « وإذن فالوهابية في المغرب لم تكن مقبولة لذاتها على الأقل عند المخزن بل من أجل وظيفتها تماما مثلما أن الطريقة لم تكن مرفوضة لذاتها بل لوقوفها ضد السلطة المركزية، وعندما يكون هناك موقف إيجابي سياسي من جانب هذه الطريقة أو تلك تصبح مقبولة جنبا إلى جنب مع المبادئ الوهابية (السلفية).»²

كل هذه المعطيات تؤكد ظاهرة الازدواجية المتناقضة في مسيرة السلطان الفكرية والإيديولوجية، وهي تزيد في ترسيخ ما ذهب إليه الفريق الثاني من أن السلطان لم يتخذ الوهابية كإيديولوجية رسمية للدولة.

ومن الآراء التي تؤيد فكرة عدم خروج سياسة السلطان سليمان عن دائرة إصلاح المنظومة الصوفية دون اجتنائها ما ذكره الباحث المغربي الصغير عبد المجيد من خلال قوله: « ورغم اتخاذه - السلطان سليمان - في هذه المواجهة موقفا سلفيا واضحا إلا أنه حرص مع ذلك أن يبقى على نقاط الاتصال بين دعوته السلفية وبين ما اعتبره يشكل روح وجوهر للفكر الصوفي الطرقي، فهو يعتبر أن بدع المواسم التي يجب أن تمنع بالقوة يؤتى فيها من المنكر ما شدد عليه كبار الصوفية...»³

ثم يشير الباحث نفسه إلى استحالة اجتناث الفكر الصوفي المترسخ في المجتمع المغربي بقوله: « ربّما يكون من المثير للاستغراب أن ينجح المشروع الوهابي في اجتناث الفكر الصوفي الطرقي رغم عدم استناد الوهابية إلى دولة قوية، وقد استندت إلى مجرد سلطة فتية، في حين أن السلطان سليمان قد فشل في تقليص نفوذ الطريقة فضلا في

¹ الجابري، المرجع السابق، ص، 13.

² المرجع نفسه، ص، 13.

³ الصغير، الفكر السلفي والتصوف الطرقي قطيعة أم اتصال، مرجع سابق، ص، 33.

القضاء عليها رغم استناده على قوة المخزن، الذي يمتلك تقاليد سلطوية عريقة، وهذه المفارقة إن دلت على شيء فعلى تغلغل الفكر الصوفي الطرقي بالمغرب وصعوبة اقتلعه وهو الشيء الذي فرض على المولى سليمان أن يحاول التوفيق بين الاتجاهين بدل التفكير في القضاء على أحدهما ليحيا الآخر.¹

من أشدّ المدافعين عن فكرة عدم اعتناق المولى سليمان للوهابية نجد المؤرخ المغربي محمد المنصور في دراسة معنونة بعبارة صريحة في نفي وهايبية السلطان سليمان: « المولى سليمان لم يكن وهايبيا. » حيث يؤكد أنّ المولى سليمان تأثر بثقافة علماء عصره من المغاربة القائمة على أساس المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية، وعمل على خدمة المذهب المالكي بالعودة إلى تدريس المختصرات مثل مختصر الشيخ خليل كما أعلن عن تمسكه بالعقيدة الأشعرية ودافع عن آراء الأشاعرة في الكثير من المسائل.²

ولم يكن السلطان معاديا للتصوف الصحيح كما أسلفنا الذكر ولكنه « أراد إصلاح التصوف بالنسبة للعامة التي لا تفقه في الدين ولا ينتظر منها أن ترجع إلى الصواب عن طريق الوعظ، وسلك المولى سليمان طريق الصرامة فتصدى للمواسم والذبح على أضرحة الأولياء.»³

« وحتى عندما لجأ المولى سليمان إلى منع الناس من الزيارة وإقامة المواسم فإنه فعل ذلك انطلاقا من المنظومة المالكية الأشعرية، وليس لأنه تأثر بالدعوة الوهابية أو لأنه تبنّاها كما يزعم البعض، فهو عندما يمنع العامة من زيارة القبور أو الذبح عليها فهو يفعل ذلك اعتمادا على قاعدة مالكية صرفة هي قاعدة - سد الذرائع - أي الخوف من الوقوع في المحظور بالنسبة لضعفة العقول أو عامة الناس، والاختلاف بين هذا الموقف وموقف الوهابيين القائل بتكفير من يتوجّه إلى الأموات بالدعاء اختلاف واضح.»⁴

¹ الصغير، المرجع السابق، ص، ص، 33، 34.

² المنصور، المولى سليمان لم يكن وهايبيا، مرجع سابق، ص، 69.

³ المرجع نفسه، ص، 69.

⁴ المرجع نفسه، ص، 72.

= لقد جمع محمد المنصور دراسته حول السلطان سليمان وعلاقته بالوهابية المحررة في مقالين ضمن كتابه الجديد الموسوم ب: المغرب قبل الاستعمار (المجتمع والدولة والدين 1792-1822)، ترجمه عن الإنجليزية محمد حبيدة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012 م، ص، 213، 242.

ولكن مهما كانت قوة مبررات الفريق الثاني في نفي اعتناق المولى سليمان للدعوة الوهابية فلا يمكن أن نلغي مسألة تأثره بالوهابية سواء من خلال التعاطف معها باعتبارها حركة نجحت في الجمع بين الفكرة الدينية والطموح السياسي على غرار حركة الشيخ عثمان بن فودي، أو لكون الوهابية حليف سياسي جديد يمكن أن يدعم الدولة المغربية في صراعها مع الأتراك بالجزائر، هذا التأثير هو الذي حفز السلطان إلى الإقدام على المواجهة المباشرة للطرقية المنحرفة وهو الأمر الذي لم يتجرأ أسلافه على القيام بمثله. إن تأثر السلطان بتجربة الحركة الوهابية وإعجابه بجرأتها وصرامتها في محاربة البدع المستحدثة والمفاسد التي كان يمارسها بعض أتباع الطرق الصوفية حفزه لاستكمال مشروع من سبقه من أقطاب السلفية المغربية دون الرفض المبدئي للصوفية الطرقية، فحاول أن يتأسى بها من خلال الإجراءات التي اتخذها ضد بعض الطريقيين ومن سار على نهجهم، ولكن الواقع المغربي كان يختلف كثيرا عن الأوضاع في نجد والجزيرة العربية ولذلك أصبح سلطان الدولة العلوية مهتدا وكادت أن تعصف به الأزمات المتتالية.

ولكن من الناحية الواقعية كانت المسألة سياسية أكثر منها دينية، فكما أن الوهابية كانت سلاحا إيديولوجيا في موطنها ضد العثمانيين فقد استخدمت كسلاح إيديولوجي من قبل السلطان لقهْر المعارضة الطرقية. أما من حيث المبدأ فقد ظلّ السلطان متمسكا بانتمائه للمذهب المالكي وللعقيدة الأشعرية والمؤسسة الصوفية. وهو ما يتناقض في الكثير من المبادئ الجوهرية مع الوهابية.

ينبغي أن نشير إلى أن السلطان محمد بن عبد الله في حركته الإصلاحية السلفية كان أكثر وعيا بواقع الإسلام لدى العلماء والعامّة بالمغرب، ولذلك لم يمس الجوانب التي من الممكن أن تؤلب عليه الرأي العام المغربي، فوجّه جهده الإصلاحية نحو التعليم، كما أنّه جمع بين النزعة السلفية وسياسة التحديث والانفتاح، بينما السلطان سليمان أفرط في سياسة الانغلاق والعزلة كما تطرّف في محاولة تجسيد نزعته السلفية بصرامة.

الفصل الثالث:

موقف السلطة التونسية من الوهابية في بداية القرن التاسع عشر الميلادي.

أ- حقيقة أصداء الوهابية في الأيالة التونسية.

1- لمحة عن التوجّه العام للسلطة الحسينية.

2- منع بعض الطقوس والمظاهر الاحتفالية.

3- رسالة أحمد التنبكتاوي وأثرها.

ب- موقف السلطة التونسية من رسالة الأمير سعود.

1- تكليف علماء المذهب المالكي بالردّ على الرسالة.

2- تحليل علاقة المعاضدة بين السلطة والنخبة إزاء الوهابية.

3- العوامل المؤثرة في موقف السلطة والعلماء.

-هيمنة الفكر الصوفي على ثقافة المجتمع.

-التوجه التحديثي والعلاقة بالسلطنة العثمانية.

- شيوع أمر الوهابية في تونس والأقطار الأخرى.

يتميز القطر التونسي بخصوصية القرب الجغرافي من بلاد المشرق العربي وبوقوع عاصمته تونس على خط سير الرحالة والمسافرين والحجاج ذهابا وإيابا واحتضانها لجامع الزيتونة كمركز إشعاع علمي وديني يرتاده العامة والخاصة.

هذه الخصوصية جعلته أكثر الأقطار المغاربية تلقيا للأخبار والأفكار الوافدة من المشرق، وأتاحت لحاكمه فرصة ترويج رسالة الوهابي سعود بن عبد العزيز في البلدان المجاورة من أجل الردّ عليها وإظهار ما فيها من حق أو باطل، ولذلك تحدثت المصادر التاريخية الرسمية التونسية وفي مقدمتها «الإتحاف» لأحمد بن أبي الضياف¹ عن وصول الرسالة الوهابية إلى تونس وموقف السلطة الرسمية منها، باعتبار أن البايعت برسالة الوهابي إلى علماء عصره وطلب منهم أن يوضحوا للناس الحق.²

ورغم أن السلطة الحسينية وعلماء تونس اتخذوا موقفا واضحا من رسالة سعود لا يحتمل التأويلات إلا أن فريقا من النخبة التونسية المعاصرة أثار جدلا حادا حول أصداء الوهابية في الأيالة من منطلق أن الوهابية تمكنت من تأسيس قاعدة لها بين العامة والعلماء سعيا نحو التأسيس التاريخي للظاهرة الوهابية في البلدان المغاربية.

لم تسجل المصادر التاريخية المتوفرة لدينا موقفا من الوهابية للسلطة السياسية الممثلة للسلطنة العثمانية في كل من القطر الجزائري وكذا الليبي، فمن المؤسف أن معظم تراث الجزائر خلال العهد العثماني بما في ذلك عهد الدايات الذي شهد ورود الرسالة قد ضاع أثناء نبش وبعثرة المكتبات الخاصة والعامة في الحروب التي رافقت الاحتلال الفرنسي للجزائر.³ وهذا ما يمكن أن ينطبق كذلك على القطر الليبي.

ومع ذلك فإن التشابه الحاصل بين الأقطار الثلاثة الخاضعة للسلطنة العثمانية ولو اسميا يمكن أن ينعكس على الموقف من الوهابية.

¹ عاش ما بين (1804 - 1874م)، من أشهر مؤرخي الدولة الحسينية، جمع بين النبوغ في العلوم الشرعية والعلوم الإدارية والقانونية، تقلد مناصب عديدة في الأيالة الحسينية... الخ، ينظر المزيد عن ترجمته في: الزملي، الصادق، أعلام تونسيون، تعريب: حمادي الساحلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م، ص ص، 71، 77.

² ابن أبي الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، مج 2، ج 3، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، الدار العربية للكتاب، تونس، 2001م، ص، 63.

³ سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1...، مرجع سابق، ص، 22.

أ- حقيقة أصداء الوهابية في الأيالة التونسية.

1- لمحة عن التوجه العام للسلطة الحسينية.

كان يحكم تونس زمن وصول أخبار الوهابية محمد حمودة باشا بن الباشا علي باي بن الباي حسين بن علي، ولد سنة 1173 هـ / 1759م، تسلّم السلطة سنة 1196 هـ / 1782م،¹ وتوفي سنة 1229 هـ / 1813-1814م.²

قرأ ما تيسر من القرآن الكريم، وتلقى ما يلزم من الفقه الحنفي وعلم الكلام كما درس النحو والحساب والتاريخ، وأتقن اللغة التركية نطقاً وكتابة، فاكتمب بذلك جملة من العلوم الضرورية في عصره بالتعلم والمخالطة.³ كما كان ولوعاً بالنظر في مقدمة ابن خلدون.⁴ توطدت علاقته بالعلماء منذ حداثة سنّه، فقد زوّجه أبوه من بنت الشيخ الإمام المفتي أبي عبد الله محمد بن الشيخ الإمام المفتي أبي عبد الله الحاج حسين البارودي (ت 1801م) في يوم 05 أكتوبر 1776م.⁵

سار على نهج والده في احترام العلماء وتقديرهم واتخذ عدّة تدابير في هذا السبيل، « وقد تكون تلك التدابير ازدادت قوة عندما رأى الكثير من هؤلاء يفنون أثناء وباء سنة 1783م، فسعى جهده للإبقاء على السياسة ذاتها في المجال العلمي التي كانت في عهد والده وزاد على ذلك تشجيعه على الأخذ من الحضارة الغربية الحديثة. »⁶

ومن دلائل تقديره للعلماء استثنائه لأهل المجلس الشرعي سنة 1806م من الأداء الذي ألزمه على سائر الناس من الزوايا وغيرهم لدفع أعشار حبوسهم، وذلك لتوفير الخبز للعسكر قبل حرب الجزائر بقليل، ومنها أيضا حسن معاملته للعلماء فلقد كان مثل والده يجالس بعض كبار العلماء ويشارك في مناقشاتهم.⁷

¹ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، مج 2، ج 3، ص، 11.

² المصدر نفسه، ص، 87.

³ المصدر نفسه، ص، 11.

⁴ المصدر نفسه، ص، 12.

⁵ رشاد الإمام، سياسة حمودة باشا في تونس (1782-1814م)، منشورات الجامعة التونسية، 1980 م، ص، 72.

⁶ المرجع نفسه، ص، 330، 331.

⁷ المرجع نفسه، ص، 331.

واللافت أن الباي حمودة باشا لم يشجّع الحركة الشعرية التي ازدهرت في عهد والده، فلم يكن حمودة باشا يستمتع بإطراء المادحين وكان يردّد: « من مدحك بما ليس فيك جدير أن يذمّك بما ليس فيك، وأنا اعلم منه بنفسي وحالة بلادي، وتصرف الملوك تابع لحال المملكة ويقبح بالإنسان أن يجهل مقداره ويتعدى أطواره.»¹

ولذلك اكتفى المؤرخ ابن أبي الضياف بالتميح إلى القوائد الشعرية المناهضة للوهابية دون إدراجها في كتابه أو حتى مجرد الإشارة إلى أصحابها.²

وبالرغم من ذلك العزوف فإن الباحث « العجيلي التليلي » يعتبر موقف الشعراء ردودا رسمية بقوله: « وعلى الرغم من عجزنا عن التوصل إلى معرفة نصوص تلك المقامات والأشعار التي لمّح إليها ابن أبي الضياف وتحديد أصحابها فإن ممّا لا شكّ فيه... أنها صدرت عن أطراف تدور في فلك السلطة الحسينية تتعيّش ممّا تجود به عليها...»³

أمّا عن سياسة الباي الدينية فقد تجلّت بالأساس في احترام « الأحباس » مطلقا لا سيما أحباس الحرمين الشريفين وتعظيمه للشريعة المطهرة والوقوف عند حدودها، ورغم انتمائه للمذهب الحنفي فإنه كان يجلّ المذهب المالكي ويحكّمه في ثبوت أهلة الشهور.⁴

ورغم مرونته في التعامل مع ظاهرة الازدواجية الفقهية في الأيالة إلا أن التنافس بين علماء المذهب المالكي وعلماء المذهب الحنفي كان واضحا على الساحة العلمية، وسينعكس ذلك إلى حدّ ما على الردود إزاء الوهابية.

وبخصوص القضايا المتصلة أساسا بالجانب الديني والشرعي كان الباي يعرضها على أهل الاختصاص من الفقهاء والمفتين والقضاة كما هو الشأن بالنسبة لرسالة سعود الوهابية فقد عرضها على علماء المذهب المالكي.

¹ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ج 3، ص، 77.

² العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في البلاد التونسية في عهد الإمام سعود بن عبد العزيز، دار الملك عبد العزيز، الرياض، السعودية، 1431هـ، ص، 84. (هذه الدراسة أنجزت في الأصل من أجل نيل شهادة الكفاءة في البحث للمؤلف نفسه بعنوان: الوهابية والبلاد التونسية زمن حمودة باشا، تحت إشراف د/ رشاد الإمام، كلية الآداب، الجامعة التونسية، دورة سبتمبر 1983. في حدود 131 صفحة)

= لقد اعتمدنا في بحثنا هذا على النسخة المنشورة لأنها منقحة واستدرك فيها مؤلفها على العديد من العناصر، إلا أنه عزف في النسخة المنشورة عن ذكر الانتقادات الموجهة للوهابية والمحرة في النسخة الأصلية، ينظر مثلا: النسخة الأصلية، الصفحات: 48، 49، 88، 89.

³ العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب...، مرجع سابق، ص، 85.

⁴ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ج3، ص، 87.

تميّزت سياسة حمودة باشا إزاء الجاليات غير المسلمة في تونس بالتسامح حيث يذكر الطبيب «فرانك» أن ممارسة المسيحيين لطقوس ديانتهم بتونس كانت في عهد حمودة باشا حرةً تمام الحرية.¹ واللافت أن عهد حمودة باشا أسلم فيه أكبر عدد من المسيحيين على الإطلاق باعتبار أن حياتهم في تونس كانت أفضل ممّا هي في بلدانهم.² إن تبعية تونس للدولة العثمانية كانت تغلب عليها الصبغة الدينية حتى أن رجال الشريعة بتونس كانوا شديدي التمسك بالبيعة التي في أعناقهم للسلطان العثماني.³ ولعل ذلك ما يفسّر شدة مناهضة أهل تونس للوهابية المناوئة للسلطنة العثمانية.

أمّا التبعية السياسية للدولة العثمانية فهي التي عمل حمودة باشا على التخلّص منها بل كافحها إلى أن كوّن لتونس شخصية سياسية ذات صبغة مستقلة عن اسطنبول.⁴ كان الباي حمودة باشا يعمل برأي مستشاريه ورجال دولته، ومن أمثلة ذلك رجوعه عن قرار قيادته للجيش التونسي في محاربه للجزائريين سنة 1807م عندما نصحه أحد كبار قادة جنده بقوله: «أنت لا تملك أمر نفسك والمالك لأمر المصلحة للبلاد والمصلحة أن تكون في مركز ولايتك رداء بخلاف ما إذا خرجت بنفسك.»⁵

انعكست مرونته في التعامل مع التحديات والمعضلات على موقفه من رسالة الوهابي حيث أدرك خطورة الطرح الوهابي على المدى البعيد، فعرض المسألة على أهل الاختصاص من العلماء والفقهاء ليس على مستوى القطر التونسي فحسب بل أرسل لعلماء عصره ببلاد المغرب العربي لتبيان الحق من أوجه عديدة وعلى مستويات مختلفة.

هذه المرونة كانت من دواعي سياسة التحديث والسعي لمجاراة حركة التطور التي عرفها الغرب الأوروبي آنذاك، ممّا سيؤثر على الموقف السلبي من الوهابية التي تكرّس إحياء الماضي دون أن تنتبه في تلك اللحظة لضرورة التفاعل المتزن مع حضارة الغرب.

¹ رشاد الإمام، المرجع السابق، ص، 327.

² المرجع نفسه، ص، 328.

³ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ج3، ص، 76.

⁴ رشاد الإمام، المرجع السابق، ص، 356.

⁵ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ص، 44.

لقد اتّسمت مرحلة وصول أخبار الوهابية إلى تونس وتحرير الردود إزاءها بحالة توتر شديد بين تونس وجارتها الجزائر، فلقد استغل الباي حمودة باشا المشاكل الداخلية للجزائر من جرّاء تمرد الطرق لا سيما الدرقاوية ليتخلص من الإتاوة التي كانت تدفعها تونس للجزائر منذ عهد بعيد، فكانت تونس ترسل إلى الجزائر كل سنة سفينة محمّلة بالزيت ورقيق الورود والشاشيات والملابس الحريرية.¹

وهذا الإجراء يدخل في إطار سياسة إصلاحية انتهجها الباي للتملص من الوصاية العثمانية وكذا الجزائرية بالانفتاح على أوروبا خصوصا فرنسا.² وأمام إصرار السلطة الحسينية على امتناعها عن دفع الإتاوة أقدمت السلطة الجزائرية على تجهيز حملة إلى تونس استولت إثرها على غنائم معتبرة تعويضا عن الإتاوة التي رفض الباي إرسالها.³

وردا على الحملة الجزائرية جهّز الباي حمودة باشا حملة نحو الجزائر في ربيع 1807م فرضت حصارا على مدينة قسنطينة لمدة شهر كامل.⁴ ولكن سرعان ما حلت الهزيمة بالجيش التونسي ففقل راجعا إلى بلاده.

ما نستخلصه مما تقدم أن سوء الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في كل الأقطار المغاربية تسببت في تفاقم الفوضى والمناوشات الحدودية، ما يفسر ترادف الإجراءات المتخذة من قبل السلطات السياسية في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، ومن هنا فالمؤثرات الخارجية مثل أصداء الوهابية كان أثرها ضعيفا جدًا في تحديد طبيعة العلاقة بين السلطة الحاكمة وعموم المجتمع الذي كان يخضع بالأساس لسلطة الطرق الصوفية.

¹ صالح عباد، المرجع السابق، ص، 208.

² المرجع نفسه، ص، 209.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه، ص، 210.

= لمعرفة المزيد من التفاصيل حول التوتر بين الجارتين تونس والجزائر ينظر: الملي، مبارك بن محمد، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج 3، مكتبة النهضة الجزائرية، ومطابع أ. بدران وشركاه، بيروت، 1964م، ص، 262، 257.

2- منع بعض الطقوس والمظاهر الاحتفالية.

بغض النظر عن رسالة سعود إلى أهل المغرب العربي وما خلفته من صدى فقد عرفت البلاد التونسية جملة من الأحداث على وجه التحديد في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، تعاملت السلطة التونسية إزاءها تعاملًا خاصًا وفق ما تقتضيه مصلحة البلاد، ولكن الجدل حول علاقتها بالوهابية احتدم بين جملة من الباحثين التونسيين، ولذلك سنتناول تلك الأحداث بالتفصيل للكشف عن حقيقتها ومدى ارتباطها بالدعوة الوهابية.

الحدث الأول وقع سنة 1217 هـ / 1802 م أي قبل وصول رسالة سعود إلى بلدان المغرب سنة 1803م، وهذا الحدث يتمثل في إقدام السلطة الحسينية على إبطال ما كان يعمل في ليلة الاحتفال بعيد عاشوراء،¹ من أن بعض الرعايا من العامة كانوا يحملون شبه رأس إنسان ويدورون به في الشوارع والأحياء بمشاعل ومكاحل ومحرقات من أجل التكسب وجمع الأموال، فأفتى بعض العلماء بمنع تلك البدع لأنها من فعل الشيعة يتذكرون بها مصرع سيدنا الحسين بن علي - رضي الله عنهما - بكر بلاء في عاشوراء، حيث ترسخت تلك المظاهر الاحتفالية منذ زمن العبيديين ببلاد المغرب. ثم يعقب ابن أبي الضياف على هذه الفتوى بقوله: « وليته أفتى بإبطال ما هو أقبح من هذه البدعة في بيوت الله تعالى. »²

نفهم من تعقيب ابن أبي الضياف أن البدع المستحدثة في هذا الاحتفال استفحل أمرها ومن ذلك أخذ الأموال من بعض الأعيان مما يؤشر لحالة العوز والفقر وما صاحبها من انحراف أخلاقي، باعتبار أن الاحتفال كانت تصاحبه بعض العادات السيئة مثل اللعب برؤوس قتلى الحرب.³

¹ من أكثر الطقوس الاحتفالية ترسخا في المغرب الإسلامي، امتزجت فيه العادات الإسلامية بالأمازيغية والنصرانية واليهودية، وبمرور الوقت صاحبته الكثير من مظاهر الانحراف، ولذلك استنكر بعض العلماء ذلك، حيث ألف الفقيه محمد بن العربي عاشور الرشاوي الرباطي الأندلسي المراكشي (ت: 1261 هـ) رسالة في بدع ليلة عاشوراء كتشبه الرجال بالنساء وتشبه الرجال باليهود والنصارى... ينظر: باحو مصطفى، المرجع السابق، ص، 34.

² ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ص، 36.

³ الرديسي، حمادي، وأسماء، نويرة، الرد على الوهابية في القرن التاسع عشر - نصوص الغرب الإسلامي نموذجًا-، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، يناير، 2008، ص ص، 57، 58.

والمثير أن هذا الإبطال جاء مباشرة بعد الغارة الوهابية على كربلاء سنة 1801م وتحطيم ضريح الحسين بن علي، ما جعل باحثين تونسيين يطرحان موضوع منع بعض طقوس الاحتفال على بساط البحث ويتساءلان عن مدى ارتباطه بتأثير الوهابية.¹

إنّ تزامن إبطال بعض مظاهر الاحتفال بعاشوراء مع الغارة على كربلاء التي نشرت الرعب بين كل المسلمين² قد يكون لها تأثير على مواقف السلطة التونسية فالحدث كان مهولا وغير مسبوق، إذ أن الإقدام على تحطيم الضريح الحسيني³ ومحاربة الشيعة في عقر دارها مع كون العراق ولاية عثمانية على غرار الأيالة التونسية، كل ذلك قد يكون من العوامل الدافعة للسلطة الحسينية إلى اتخاذ مثل تلك الإجراءات، خاصة وأن حدث تحطيم الضريح الحسيني كانت له تداعيات مثل اغتيال الأمير السعودي عبد العزيز بن محمد على يد أحد الأكراد⁴ العراقيين. ومما يعزّز ذلك أيضا أن ابن أبي الضياف علل منع الممارسات المنحرفة في الاحتفال بكونها ظاهرة شيعية فاطمية.

وإذا سلمنا بهذا الافتراض فإن أصداء الوهابية تكون قد وصلت إلى بلدان المغرب قبل ورود رسالة سعود بن عبد العزيز.

¹ الرديسي ونويرة، المرجع السابق، ص، 58.

² بوركهارت، المصدر السابق، 48.

³ يروي ابن بشر تفاصيل الحادث بقوله: «...فحشد عليها المسلمون، وتسوروا جدرانها، ودخلوها عنوة، وقتلوا غالب أهلها في الأسواق والبيوت، وهدموا القبّة الموضوعة بزعم من اعتقد فيها على قبر الحسين، وأخذوا النصيب التي وضعوها على القبر، وكانت مرصوفة بالزمرد والياقوت والجواهر، وأخذوا جميع ما وجدوا في البلد من الأموال والسلاح واللباس والفرش والذهب والفضة والمصاحف الثمينة وغير ذلك مما يعجز عنه الحصر، ولم يلبثوا فيها إلا ضحوة وخرجوا منها قرب الظهر بجميع تلك الأموال وقتل من أهلها قريب ألفا رجل...» ينظر: ابن بشر، المصدر السابق، ج1، ص ص، 257، 258.

= بينما يروي باحث آخر هذا الحدث المروع على النحو الآتي: «تعد مدينة كربلاء... من أغنى المدن في العالم، لذا أصبحت هذه المدينة هدفا لغارات السعوديين التي كانت ظاهرها التقيد بمبادئ الشيخ محمد بن عبد الوهاب غير أن جوهرها الاستحواذ على ما فيها من كنوز نفيسة... فعملوا في أهلها السيف وقيل أنه لم يسلم حتى من احتّمى بالضريح حيث قتل خمسون شخصا فيه وخمسمائة خارج الضريح وقدر عدد القتلى الإجمالي بأكثر من خمسة آلاف قتيل، وحصل الوهابيون على أثمان الغنائم قيل أنهم احتاجوا إلى مائتي بغير لنقلها... يبدو أن سعود ازدادت شراسته لنهب المزارات مرة أخرى خاصة بعد نجاح غارته الأولى إذ لم يفقد إلا شخصا واحدا من جيشه، كما نعتقد أن جنوده البدو قد كثروا وزادوا إلحاحا عليه لإعادة الكرة... لذلك عزم ثانية الرجوع إلى كربلاء بعدما علم بوجود كثير من الذخائر والخزائن لم يطلع عليها... وبالفعل فقد نزلوا على مشهد الإمام الحسين سنة 1223 هـ / 1808م... فأحس بهم أهل المشهد وقتلوا منهم اثني عشر رجلا وقيل أكثر وبعثوا الأهالي يخبرون سليمان باشا...» ينظر: الحبيبي، صالح بن علي، موقف الدولة العثمانية من قيام الدولة السعودية الأولى (1213-1233 هـ / 1798-1818م)، رسالة مقدمة إلى مجلس كلية الآداب في جامعة الموصل (العراق)، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في التاريخ الحديث، تحت إشراف د/ علي شاكر علي، محرم 1417 هـ / حزيران 1996م، ص ص، 85، 91.

⁴ ابن بشر، المصدر السابق، ج1، ص، 264.

ولكن من الصعب أن نجزم بهذا الافتراض من حيث تأثيره على فتوى الإبطال خاصة إذا علمنا أن إبطال تلك البدع يدخل في إطار الحدّ من انتشار بعض العادات السيئة في الاحتفال، وقد سبق وأن اتخذت إجراءات من هذا النوع مثل منع اللعب برؤوس قتلى الحرب الأجانب سنة 1791 م.¹ أي قبل وصول أصداء الوهابية إلى بلاد المغرب.

ومما يعزّز ذلك أن المؤرخ ابن أبي الضياف لم يستغرب ذلك الإبطال أو الفتوى الصادرة بشأنه، وهو المؤرخ الرسمي للأليالة، وأحد أشدّ المناوئين للوهابية والرافضين لدعوتها، فقد اعتبر ممارسات الاحتفال بدعة تضاف إلى عديد البدع المتفشية في البلاد وتمنى أن يشمل الإبطال بدع أخرى تمارس حتى في المساجد.² فهو يتعامل مع الإجراء كعمل معتاد في البلاد فضلا عن استنكاره لتلك البدع.

وهذا ما يدل على أن التيار الرافض لتلك البدع كان حاضرا بين الأوساط التونسية وكذا المغاربية من منطلق المرجعية المالكية³ التي تنبذ البدع ومظاهر الانحراف، وما ميّز الوهابية عن غيرها في رفضها لتلك البدع هو استخدامها العنف والقوة أثناء التغيير والإصلاح مما أحدث زخما إعلاميا حول ممارساتها.

إذا سلّمنا بأنّ الإبطال جاء نتيجة للغارة على كربلاء فكأننا نعتبره عملا احترازيا لتجنّب أي مداهمة وهاجية للقطر التونسي، أو أنه شكل من أشكال إظهار الولاء للوهابيين لتفادي شرهم، أو كونه تعبير غير مباشر عن اعتناق المذهب الوهابي، أو احتمال وجود شريحة تونسية معتنقة للوهابية ضاغطة على السلطة. وفي كل الحالات المذكورة يبقى الأمر مستبعدا، لأن الردّ الرسمي على رسالة سعود جاء رافضا تماما للطرح الوهابي ممّا يفنّد تلك الافتراضات، وما يمكن التسليم به هو أن أصداء الغارة حقّرت السلطة وجعلتها أكثر جرأة في اتخاذ قرار الإبطال، ولكن من منطلقات فكرية غير وهابية.

¹ الرديسي ونويرة، المرجع السابق، ص، 58.

² ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ص، 36.

³ تشير العديد من الدراسات وكتب الرحلات إلى أن المغاربة عموما كانوا أكثر نفورا من البدع مقارنة بالمشاركة منذ العصور الإسلامية الأولى ومن تلك الدراسات نذكر: التهامي علي التهامي، أهل السنة والجماعة في المغرب وجهودهم في مقاومة الانحرافات العقديّة (من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس الهجري)، ج1، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، بإشراف د/ سيد عبد العزيز السيلي، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، العام الجامعي 1412 هـ، ص ص، 167، 169.

أما الحدث الثاني فقد وقع في 10 شعبان 1227هـ / 18 أوت 1812م أي بعد وصول رسالة سعود، وهذا ما زاد في ترسيخ فكرة ارتباطه بالوهابية، وهو أن الباي أمر بكسر الحجر الذي كان بشاطئ بحر « سيدي أبي سعيد » المعروف بكرسي الصلاح، وذلك عملاً بالفتوى التي أصدرها العالم المفتي أبي العباس أحمد البارودي¹ بهذا الشأن. ولأهمية هذا الأمر فقد أشرف الباي بنفسه على عملية التكسير، لأن الجهال من العوام كانوا يذبحون القرابين عند الحجر ويلقون بها في الماء، ومنهم من يشترط عدم التسمية. ثم يعقب ابن أبي الضياف على أن ذلك وقع: « في عنفوان هرج الوهابي. »² هذه الحادثة تشبه ما كان يصنعه الوهابيون دفعا لشبهة الشرك بالله وحماية لعقيدة التوحيد بزعمهم من تحطيم الآثار والمقدسات التي كان يعتقد فيها العامة ويتبركون بها ويقدمون عندها القرابين.³

وبما أن المصادر لم تحدّد بدقة علة تكسير الحجر فإن بعض الباحثين أولوا ذلك بشيوع أمر الوهابية في الأوساط التونسية إلى حدّ التجاوب الإيجابي مع الدعوة مما أوجب على السلطة الحسينية المسارعة إلى القيام بإجراءات عملية من أجل تطهير البلاد مما يعتقد أنه من مظاهر «الوثنية»، وأن تأثير الوهابية لم يقتصر على العامة بل شمل حتى العلماء من أمثال المفتي البارودي الذي يفترض أنه اقتنع بمبادئ الوهابية،⁴ خصوصا أنه كان قد أدى فريضة الحج في أوج تطور الدعوة المذكورة.⁵

¹ كان بارعا في الشعر والأدب والنحو والفقه والمنطق، ولقد تأخّر في تقلد ولايته للفتوى لامتناعه منها أول الأمر، تصدر للتدريس على المذهب الحنفي بمدرسة علي باي ثم بالمدرسة «العنقية»، وكان صلبا في الحق غيورا على المنصب الشرعي واقفا على أمره لا يهاب غيره، فلقد حدث وأن بعث له الوزير أبو المحاسن يوسف صاحب الطابع وهو بحمام «قربص» للتداوي مبلغا من المال فرده وامتنع عن أخذه، توفي في 22 شوال عام 1229 هـ / 17 أكتوبر 1814م. ينظر ابن أبي الضياف، المصدر السابق، مج 4، ج 7، ص ص، 87، 88.

² المصدر نفسه، ج 3، ص 59.

³ من غريب الصدف أن ذلك الحادث تكرر مثله في نفس المكان عقب ما يعرف ب: « ثورة الياسمين » التونسية، وذلك حينما أقدمت مجموعة على حرق ضريح سيدي بوسعيد في 12 يناير 2013م - وكان التاريخ أعاد نفسه كما يقال - ينظر: ابن رمضان، فرج، تلقى الوهابية في تونس، ط 1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2013م، ص 6.

⁴ bechir tili, les rapports culturels et idéologique entre l'orient et l'occident en tunisie, au xixe siècle (1830-1880), P.U. T., 1974, p. 215.

= ينظر أيضا: الصولي، علي، تأثير الحركة الوهابية على الدعوات الإصلاحية المعاصرة (ليبيا، تونس، الجزائر)، شهادة التعمق في البحث، الجامعة الزيتونية، معهد الحضارة الإسلامية، شعبة الدعوة، تحت إشراف: د / رشيد التليلي، 1409 - 1410 هـ / 1988 - 1989م، ص 26.

⁵ العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 79.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل إن الباحث محمد بن رشيد الماجد يرى أنّ الوهابية بتونس أنشأت مدرسة سلفية أسسها المفتي أحمد البارودي، وأنّ هذا الأخير كان يمثل طائفة كبيرة من العلماء في تونس كانوا يؤيدون دعوة ابن عبد الوهاب، ثم تعززت هذه الحركة السلفية بزيارة الشيخ محمد عبده (1848-1905م) إلى تونس للمرة الأولى سنة 1884م وللمرة الثانية سنة 1903م، وساهم كل ذلك في تبلور الحركة الإصلاحية التونسية زمن المصلح محمد الطاهر بن عاشور¹ (1879-1973م).

وعلى هذا النحو التعسفي في تطويع الأحداث التاريخية وإخراجها عن إطارها وسياقها من أجل الانتصار للدعوة الوهابية ومحاولة التأسيس لتجزرها في تاريخ المغرب العربي الحديث سار فريق من النخبة التونسية وجعلوا من الحدث المذكور وغيره محطة مفصلية لتمكّن الوهابية من المجتمع التونسي.

إن الموقف المعارض للدعوة الوهابية كان هو السائد في تونس زمن وصول الرسالة ويحتمل وجود مواقف مناصرة لبعض ممارسات أعيانها - مثلما حدث مع وفد السلطان سليمان العلوي - « استغلها البعض بشيء من المبالغة لتضخيم شأن الوهابية في تونس أيام حمودة باشا.»²

وحتى إذا سلمنا بصحة وجود مجموعة من العلماء على غرار البارودي ممن تأثروا بالوهابية فلماذا لم تسجل المصادر تلك المواقف أو ردود هؤلاء العلماء على المخالفين لهم؟ ولو أنّ حمودة باشا لم يأمر العلماء بالرد على الوهابية ودحض ما ذهب إليه لفسح المجال أكثر أمام المبالغين في تضخيم أثر الوهابية بتونس.³

ولم تقتصر هذه المبالغة حول أثر الوهابية على القطر التونسي بل شملت القطر الجزائري أيضا حيث يذكر المفكر عبد الحليم عويس في هذا الصدد: « وكان أول من

¹ البارود الماجد، محمد بن رشيد، الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ومنهجه الإصلاحية، رسالة لنيل درجة دكتوراه (الحلقة الثالثة)، بإشراف أ/د علي الشابي، الجامعة التونسية، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، الدراسات العليا، 1404 هـ / 83-84م، ص ص، 255، 256.

² الحمامي، عبد الرزاق، من قضايا الفكر الديني بتونس، الدار التونسية للنشر، 1992م، ص، 140.
= ينظر: المؤلف نفسه، علماء تونس والدعوة الوهابية، حوليات الجامعة التونسية (مجلة البحث العلمي، تصدرها كلية الآداب بجامعة تونس)، ع 30، 1989م، ص، 70.

³ الحمامي، المرجع السابق، ص، 71.

حمل الدعوة - الوهابية - إلى الجزائر المؤرخ الجزائري أبو راس الناصري، الذي قدر له أن يجتمع بتلامذة الإمام محمد بن عبد الوهاب في موسم الحج، ويذاكرهم في أمور انتهى بعدها إلى الاقتناع باتجاه حركة الشيخ ابن عبد الوهاب، وكان ذلك بحضور وفد الحجيج المغربي الذي كان يرأسه ولي عهد المغرب آنذاك. وقد أشاد المؤرخ أبو راس بآراء ابن عبد الوهاب عندما دون تفاصيل رحلته للحج بعد عودته إلى الجزائر.¹

إن هذا التصريح يحمل مغالطات ينبغي رفع اللبس عنها، فلقد سبقت الإشارة إلى رحلة الشيخ أبي راس و مناظرتة لمجموعة من علماء الوهابية، إذ أنه لم يسجل في رحلته أي إشارة إلى اقتناعه باتجاه حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بل إن غاية ما أشاد به ذكره أنهم: « علماء أكابر وجماهير » أي لهم مكانتهم العلمية، ثم أشار إلى تفاصيل المناظرة باقتضاب بأنه ناقشهم في العديد من المسائل الخلافية فرجعوا عن بعض آرائهم وأصروا على موقفهم في مسائل أخرى، وحكم أنهم متمسكون بالمذهب الحنبلي في الأصول وخارجون عنه في الفروع.

وما يمكن التسليم به أن الشيخ أبو راس نقل أخبار الوهابية وبعض أفكارها إلى الجزائر دون أن يقتنع بها، وإنما حدث ذلك على سبيل الإخبار والإعلام بما حدث في موسم الحج. بل إن الشيخ ينطلق من مبدأ رفض التعاليم الوهابية، فهو لا يتفق مع علماء الوهابية في جملة المسائل التي أنكرها المخالفين عليهم مثل هدم المشاهد ونحوها... الخ وسعى لإقناعهم بوجهة نظره فرجعوا عن بعض ما ذهبوا إليه، على عكس ما توهمه المفكر عويس، خاصة إذا علمنا أن الشيخ الناصري كان ينتصر لأقطاب التصوف في المسائل العقدية الشائكة.²

ومن هنا لا يمكن الحديث عن وجود شريحة في المجتمع الجزائري أثناء هذه الفترة كانت مقتنعة بالوهابية وتسعى إلى ترسيخ مبادئها في الوسط الجزائري.

¹ عبد الحليم عويس، أثر دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب في الفكر الإسلامي الإصلاحى بالجزائر، ط1، مكتبة ابن تيمية، المحرق، البحرين، 1405 هـ / 1985م، ص، 13.
² ينظر: أبو راس، المصدر السابق، ص، 136، 139.

وما حدث مع أبي راس يمكن أن ينطبق على موقف المفتي البارودي، فإطلاع على أخبار الوهابية وأفكارها لا يعني أنه تأثر بها أو اعتنقها.

وينبغي أن ندرك أن المفتي البارودي كان حنفي المذهب، وهو المذهب الرسمي للأية وللسلطنة العثمانية العدو التقليدي للوهابية، ولذلك من الصعب أن يغامر البارودي بمنصبه ورتبته ومذهبه من أجل دعوة لم تتضح كل معالمها في الأيالة التونسية. كما أن المكانة التي كان يحظى بها البارودي في المؤسسة الدينية الرسمية بتونس مكنته من الإطلاع على المجموع الوحيد في المكتبة التونسية الذي يشتمل على رسالة الوهابي وكتاب كشف الشبهات لابن عبد الوهاب والردود التونسية ورد شيخ الجماعة بفاس ابن كيران، مما يؤكد معرفته بفحوى الدعوة الوهابية ومناوئها.¹

وإذا علمنا أن تونس كانت تعرف آنذاك تنافسا حادًا بين علماء المذهب المالكي ونظرًا لهم الأحناف² أدركنا أن مجارة البارودي للوهابية من خلال الفتوى يمكن أن يكون شكلا من أشكال خلق التمايز بين موقفه كعالم حنفي وموقف علماء المالكية.

ولو أن الفتوى جاءت من أجل محاربة الوثنية والشرك لصرحت المصادر مباشرة بذلك أو لشملت عملية التحطيم مقدسات أخرى في القطر التونسي وهي كثيرة جدا كان الناس يزورونها ويقدمون عندها القرابين.

وإذا تعمقنا أكثر فيما أورده ابن أبي الضياف فإن الذي دفع السلطة إلى تكسير الحجر هو إسراف العامة في الذبح وإلقاء المذبوح في الماء مما يسبب تلوثًا للوسط، خصوصًا أن منطقة شاطئ سيدي بوسعيد هي ضاحية من ضواحي العاصمة تونس وبالتحديد في المرسى حيث يوجد قصر الباي نفسه، وهي منطقة تتوفر على العديد من الحمامات للاستحمام، وكان يرتادها العوام والأعيان أمثال المفتي البارودي وغيره، فوجب توفير الشروط اللازمة للاستحمام وذلك بكسر الحجر الذي بسببه تعرضت المنطقة للتلويث، لا سيما أن حادث التكسير وقع زمن الصيف - موسم الاستحمام -.

¹ الرديسي ونويرة، المرجع السابق، ص 59، 60.

² عن تفاصيل ذلك التنافس ينظر: العجيلي، التليي، الوهابية في البلاد التونسية زمن حمودة باشا... (النسخة الأصلية)، ص 108، 111. بينما عزم المؤلف المذكور عن تسجيل ذلك في النسخة المنشورة.

والعلة الشرعية الوحيدة التي ذكرها ابن أبي الضياف هي أن بعض العوام كانوا لا يشترطون التسمية عند الذبح. ولو اعتبرنا عدم التسمية هي السبب في تكسير الحجر فإن الموقف الفقهي المالكي يقتضي التحريم ولا يربط بالوثنية وتقديم القرابين للحجر.¹

والأمر الآخر المثير للجدل هو أن ابن أبي الضياف ربط حادث التكسير بعنفوان الهرج الوهابي، وهذا الربط في تصورنا لا يعد أن يكون ربطا زمنيا فحسب، بين حادث الكسر والمواجهات العسكرية القائمة بين جيش محمد علي باشا وجيش الدولة السعودية الوهابية الأولى التي اشتدت سنة 1812م زمن تكسير الحجر، وتحديدًا في الحجاز لأن المغاربة كان يهتمهم كثيرا ما يحدث بالحجاز -مركز الحج- الذي يتوافدون عليه كل سنة.

ومع كل ذلك فإن أخبار الوهابية وأصداءها فرضت نفسها في الساحة التونسية والمغربية على العموم كما هو واضح من النصوص الواردة في المصادر بإشارات مقتضبة مثل استعمال كلمات: «فتنة» و«هرج» و«مبتدع»... الخ، وإلا ما تطلب الأمر تكليفا رسميا للعلماء بالرد على الدعوة الوهابية² - كما سنرى لاحقا-.

أما التسليم بتأثر شريحة من المجتمع التونسي والمغربي بالوهابية إلى درجة سعيها من أجل تجسيد مبادئها خلال هذه الفترة من عمر الأيالة التونسية فالدلائل التاريخية المتوفرة لدينا لا تقرّ بذلك، وما يقال عن عملية التأثير والتأثر إلى درجة التفاعل الإيجابي هي مجرد افتراضات واحتمالات لا ترقى إلى مستوى الحقيقة التاريخية.

¹ يصف العجيلي التليبي تلك الممارسة بمبالغة شديدة حين يربطها بالوثنية في قوله: «إن تلك الممارسة الوثنية العلنية في ضواحي العاصمة تونس وبالتحديد في المرسي حيث يوجد قصر الباي نفسه مثل بدعة لم يعد بإمكان السلطة نفسها السكوت عنها فما كان منها -حفظا لمصداقيتها الدينية لدى رعيته- إلا أن بادرت إلى كسر الحجر المذكور بحضور حمودة باشا نفسه علما أن كل ذلك حدث-على حد قول ابن أبي الضياف- (في عنفوان هرج الوهابي)، الأمر الذي يؤكد أن الخطوة التي أقدم عليها الباي المذكور جاءت ترضية للخواطر وإيقافا للهرج والاحتجاج الذي قد يكون حصل بين الأهالي من جراء تلك البدع والمنكرات في ظرفية محلية وإسلامية شاعت فيها مبادئ دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية.» ينظر: المؤلف نفسه، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في البلاد التونسية...، ص، 81.

² المرجع نفسه، ص، 78.

3-رسالة أحمد التنبكتاوي وأثرها.

تأتي هذه الرسالة كحادثة ثالثة تضاف إلى الحداثتين السابقتين، وتتمثل في الرسالة الموسومة ب: «هناك الستر عما عليه سودان تونس من الكفر»¹ والتي حررها أحمد بن القاضي أبي بكر بن يوسف بن إبراهيم التنبكتاوي (ت: 1248 هـ / 1832م) السالف الذكر، والتي أرسلها إلى الباي التونسي لتبيان ما كان عليه جند السودان المقيمين بتونس من الكفر والشرك، وفي المقابل يحث الباي على ردعهم ووقف انحرافهم، وقد سبق وأن أرسل التنبكتاوي رسالة مماثلة إلى المولى سليمان العلوي بشأن شرك البحارة المغاربة. يعود تواجد الفرقة السودانية بالايالة منذ عهد الباي علي باشا الأول (ت: 1756م)، وهو الوحيد في الدولة الحسينية الذي اتخذ لنفسه حراسا من السودان وأطلق عليهم اسم «البوابة»، وقد تأنق في خيلهم ولباسهم وسلاحهم، حاكى بهم «عبيد البخاري» في السلطنة الشريفة المغربية، واستعان بهم حتى في حروبه، وبعد وفاته أصبح هؤلاء يشكلون شريحة اجتماعية ذات تقاليد وأنظمة وإدارة ومحاكم خاصة بهم.²

حرر التنبكتاوي رسالته إلى الباي التونسي بتاريخ 23 رجب 1228هـ / 1813م³ بعد عودته من رحلة الحج، وعند نزوله بتونس وجد بها على حدّ قوله: «فتنة لا يجوز لأحد ممن في قلبه رائحة الإيمان أن يسكت عنها باتفاق أهل التأصيل والتفريع.»⁴

وذكر أن علماء تونس وفضلاؤها لم يطلعوا على هذه الفتنة فوجب تبليغهم بحقيقة كفر

¹ مخ. د. ك. و. ت.، رقم: 9564. نشرها عبد الجليل التميمي ضمن كتاب: - الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب إفريقيا خلال العصر الحديث-، تونس، منشورات المجلة التاريخية المغربية، ع 07، س 1981م، ص 38-54. (سبقت الإشارة إلى تلك الرسالة في الفصل السابق حيث نشرها أيضا محمد المنصور وفاطمة الحراق في كتابهما: مصلح فولاني في بلاد المغرب، مرجع سابق.

² رشاد الإمام، المرجع السابق، ص، 241.

³ أورد رشاد الإمام على سبيل الخطأ في النقل أن تاريخ الرسالة كان في 2 رجب 1215 هـ / 20 نوفمبر 1800م، وتبعه في ذلك الخطأ البارود الماجد وحمادي الرديسي وأسماء نويرة، وهذا ما أوهمهم بأن تاريخ تحرير الرسالة كان قبل وصول رسالة سعود إلى تونس، كما اعتقد رشاد الإمام أن الباي حمودة باشا نكل بالسودان استجابة لرسالة التنبكتاوي فأمر بالضرب على أيدي هؤلاء السودان المخربين المشعوذين، ولم تحل سنة 1807م حتى شاهد الرحالة «شاتوبريان» أولئك السودان بعد العز الذي كانوا فيه يعيشون مشردين بائسين في سقائف أبواب العاصمة لا مورد لهم إلا التسول. ينظر: رشاد الإمام، المرجع السابق، ص، 241-242. وكذلك الرديسي ونويرة، المرجع السابق، ص، 57. والبارود الماجد، المرجع السابق، ص، 250. والصحيح هو التاريخ المذكور في الصفحة الأخيرة من مخطوط هناك الستر، ينظر أيضا: عبد الجليل التميمي، المرجع السابق، ص، 54.

⁴ التنبكتاوي، هناك الستر...، نشر عبد الجليل التميمي...، مرجع سابق، ص، 39.

السودان، ثم وجّه حديثه على الخصوص إلى أمير البلاد حمودة باشا وأكد عن عزمه في تبليغ الباي رغم أن بعض الناس منعه من ذلك لأنها فتنة قديمة وقد يعاقب عن بعثها من جديد. ولكنه أصرّ على ما عزم عليه فبيّن في مقدمة رسالته تأصيلا للكفر والردّة¹ مستشهدا بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

وفي الباب الأول من رسالته أثبت شرك السودان بالتواتر والعلم القطعي بين أهل تونس، لأنه قلّ منهم من لم يشاهد أفعال السودان الكفرية، فوجب على كل من علم بهذه الفتنة أن يؤدّي شهادته بما علم، وعلى ولي الأمر أن يقوم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن يجاهد هؤلاء الكفار.²

وكان التنبكتاوي أراد بدعوته لجهاد كفار السودان أن يسقط واقع حركة الشيخ عثمان بن فودي في السودان الغربي وجهاده للوثنيين على حال أهل السودان في تونس.

في الباب الثاني من رسالته ذكر التنبكتاوي بعض أسماء آلهة السودان ومنها سلطان آلهتهم «شركندو». وحينما يتعرض إلى مسألة التوسل بالنبوي - صلى الله عليه وسلم - أو بالملائكة والأولياء ينتقد ما ذهب إليه الوهابيون في هذه المسألة من خلال قوله: «وتكفير الوهابي الناس بالتوسل ليس لهم فيه دليل شرعي، وقولهم جواز التوسل خاص بالحي الحاضر دون الميت والغائب يحتاج إلى دليل شرعي يدل على خصوصيته بالحي الحاضر والظاهر عندي أنهم خبطوا في هذه المسألة خبط عشواء لأنهم عللوا المنع في ذلك بجعل التوسل واسطة بينه وبين ربه وذلك موجود في الحي الحاضر، وإن قالوا أن ذلك عبادة الميت وللغائب لأن بعض الناس قد عبدوا موتاهم فذلك موجود في الحي الحاضر أيضا لأن فرعون قد عبد في حال حياته، وإن قالوا أن التوسل بالحي قد ورد في الشرع دون الميت فنقول لهم: ما نقل أحد دليلا شرعيا على منع التوسل بالميت والغائب وإن لم يكن بالمنع والجواز فليكن بدعة، وإن كان بدعة فما نقل عن أحد من السلف الصالحين والخلف تكفير المؤمن بالبدعة.»³

¹ التنبكتاوي، هتك الستر، مصدر سابق، ص ص، 40، 41.

² المصدر نفسه، ص، 42.

³ المصدر نفسه، ص، 46.

هنا يتبنى التنبكتاوي نفس الموقف الذي اتخذته جمهور العلماء من رأي ابن تيمية في نفي التوسل بالأموات، وهذا الرأي هو الذي استندت إليه الوهابية وشيّدت على أساسه طرحها في تكفير عموم المسلمين المتوسلين بالصلحاء الأموات وآثارهم، وهكذا انتصر التنبكتاوي لمذهب أهل السنة والجماعة وعقد مفاصلة تامة بين مذهبه ومذهب الوهابية.

في الباب الثالث يذكر التنبكتاوي صفة عبادة سودان تونس، إذ أنهم يسجدون للأصنام التي يعبدونها لا سيما العجوز الموجودة في إحدى ديارهم، ومن صفة عبادتهم أيضا أنهم يذبحون للمطامير في رأس كل سنة، وأما الزيارة ففي كل جمعة، ويذبحون للشياطين في آخر شعبان، ويشربون دماء الذبائح زاعمين أن الجان هم الذين يشربون ذلك الدم.¹

وفي خاتمة الرسالة يلح التنبكتاوي على الأمير حمودة باشا بتغيير هذا المنكر لا سيما أن كثيرا من نساء المسلمين وضعفاء الرجال صاروا يمارسون طقوس السودان، ثم يخاطب العلماء بقوله: « لا يجوز لكم السكوت على هذه الفتنة بعد إطلاعكم عليها لأنه جاء في الحديث وأنتم أعلم مني به: (إذا ظهرت الفتن وسكت العالم فعليه لعنة الله.) »²

لقد تباينت مواقف النخبة التونسية المعاصرة إزاء رسالة التنبكتاوي بين من يرى أن الرسالة تؤكد تمكّن مبادئ الدعوة الوهابية من قلب التنبكتاوي من خلال تكسيره لجدار الصمت الذي خيم على علماء تونس إزاء فتنة وشرك السودان، كما أن أسلوب التنبكتاوي وتحديد مفاهيم العبادة والتوسل والألوهية والكفر والشرك... الخ، من المسائل العقدية العميقة معتمدا في تأصيل كل ذلك على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يؤكد تأثير التنبكتاوي بالأسلوب السجالي للدعوة الوهابية.³

وعلى النقيض من هذه القراءة هناك من يرى أن رسالة التنبكتاوي لم تلق أي اهتمام بدليل أن المصادر التاريخية الأصيلة للقرن التاسع عشر لم تذكرها وأولها الإتحاف لابن أبي الضياف، لذلك تنتسب الرسالة كما يقال إلى « صدى المجتمع »، أراد صاحبها من ورائها ربما التقرب بدون نتيجة للبلاط.⁴

¹ التنبكتاوي، هنك الستر، مصدر سابق، ص ص، 47-49.

² المصدر نفسه، ص، 54.

³ العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص ص، 59، 61.

⁴ الرديسي ونويرة، المرجع السابق، ص، 57.

ونفى صاحب هذا الرأي أن تكون الرسالة وهابية الصنع لخلو أسلوبها من اللغة الخاصة بالدعوة ولا في جوهرها بما أن صاحبها له تحفظات حول الوهابية في ما يخص رفض الوهابيين التوسل بالأموات، فهي رسالة عنصرية تتم عن احتقار جنس السود المتفشي لدى الرأي العام المسلم وتزمت ديني لا يشرف صاحبها ولا من حذا حذوه من اتهامهم بالفساد والتفسخ، ولا علاقة لذلك بتأثير الوهابية على تونس حتى وإن اتخذ حمودة باشا إجراءات ضدهم منها استبدالهم كعسكر حرس.¹

تعبيرا على الرأي المذكور ينبغي أن نشير إلى أن الإجراء المتخذ في حق السودان كان قبل تحرير رسالة التنبكتاوي، مما يدل على نطق السلطة الحسينية لحالة انحراف السودان قبل صدور الرسالة، فلعل ما تعرض له السودان من تكيل وتشريد منذ سنة 1807م هي التي دفعتهم إلى المزيد من الانحراف مما جعل التنبكتاوي يحرص على تحرير الرسالة رغم إنذار الناس له بمغبة الإقدام على ذلك.

إزاء هذين الموقفين المتناقضين يجدر بنا أن نسجل الملاحظات التالية:

أولها: يظهر التنبكتاوي من خلال رسالته داعية بسيط متحمس يسعى إلى إظهار ما يراه منكرا يجب تغييره، ولا يظهر عليه أنه عالم فقيه متمرس في العلوم الشرعية يمكن أن ينازل برسالته كبار العلماء ليناقدوه أو يردوا على ما ذهب إليه. فلقد اشتملت رسالته على الكثير من الأخطاء اللغوية والألفاظ العامية كما أنه اعترف بضالة رصيده العلمي وغلبة الأعجمية على لغته في مقدمة رسالته.²

ثانيا: لا نجد في رسالته ما يشير إلى تأثره بالوهابية على وجه التحديد، إلا أن انتقاده وبلهجة شديدة لموقف الوهابية من التوسل بالأموات باعتباره أساس الأطروحة الوهابية في رسالة موجهة لغرض آخر، يمكن أن نفهم منه أن التنبكتاوي أراد أن يميّز توجهه عن المذهب الوهابي الذي ارتبط في أذهان المغاربة بالفتنة والضلال والهرج، وأن يظهر بمظهر المنسجم مع توجه السلطة والمجتمع التونسي وكذا المغاربي.

¹ الرديسي ونويرة، المرجع السابق، ص، 58.

² التنبكتاوي، هناك الستر، مصدر سابق، ص، 40.

ولقد كان ذلك واضحا في رسالته حين زيارته لموطن إقامة سودان تونس، فتوهم أن قبر العجوز التي يعبدونها هو قبر امرأة صالحة حيث قال: « فدلوني على موضع كأنه قبر عليه ثياب وقلت في قلبي لعل هذا قبر امرأة صالحة وفرحت بذلك وسررت حتى وقفت إلى قرب ذلك الموضع وقرأت ما تيسر من القرآن بنية الزيارة وانصرفت مسرورا، ثم التفت إلي صاحبي ضاحكا وهو يعرف ما في الموضع من الفتنة...»¹

فمن الواضح أن التنبكتاوي كان شغوبا بزيارة الصالحين الأموات والتبرك بهم وهذا أمر تنكره الوهابية أشد الإنكار لا سيما قراءة القرآن على موتى القبور.

ثالثا: أما ما قيل عن تأثير التنبكتاوي بالوهابيين في أسلوب السجال والمناظرة العلمية من حيث قوة الاستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فتلك خاصية تبلورت لدى مسلمي السودان عبر قرون بسبب حربهم للوثنيين من أهل بلادهم، فالتنبكتاوي متأثر بعلماء السودان الغربي وتحديدا أهل حاضرة تنبكتو المعروفة كمركز إشعاع علمي، والتي اشتهر علماءها منذ العصور الإسلامية الوسطى بقوة الحجة وسعة العلم وبفن المناظرة أمثال الشيخ أحمد بابا التنبكتي المالكي (1553-1627م) ومناظرته المشهورة للسلطان السعودي أحمد المنصور وعلماء فاس.² وكذلك الشيخ عمر بن سعيد الفوتي التيجاني (1795-1854م) الذي كانت له مناظرات علمية حافلة أظهر فيها تفوقا على علماء مصر أثناء رحلته لأداء فريضة الحج (1826-1830).³

ومن المؤكد أن التنبكتاوي متأثر إلى حد كبير بحركة ابن موطنه ومعاصره الشيخ عثمان بن فودي، والتي كرست مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الكفار والوثنيين، ويبدو ذلك واضحا في تأصيله ودعوته إلى تلك المبادئ في رسالته. وفي نفس الاتجاه كانت حركة الشيخ عمر بن سعيد الفوتي التيجاني أحد أقطاب التيجانية ومنظريها أثناء جهاده للاحتلال الفرنسي والوثنيين بالسودان الغربي في منتصف القرن التاسع عشر، في وقت خفتت فيه أصداء الوهابية بسبب فقدانها لمركز الحج.

¹ التنبكتاوي، هتك الستر، مصدر سابق، ص، 47.

² يحي، بوعزيز، المرجع السابق، ص، 201-206.

³ شكرأوي خالد (معهد الدراسات الإفريقية، الرباط)، رحلة الحاج عمر تال إلى المشرق أو الرحلة من أجل الإمارة، م. ك. أ. ع. إ. بالرباط، ع 108، س 2003 م، بعنوان: (السفر في العالم العربي الإسلامي)، ص، 141-156.

ب- موقف السلطة التونسية من رسالة الأمير سعود.

1- تكليف علماء المذهب المالكي بالرد على الرسالة.

يبدو أن رسالة سعود وصلت لأول الأمر إلى تونس سنة 1803م ثم شاع خبرها في باقي الأقطار المغاربية، ورغم تشابه مضمون الردود التونسية وردود المغرب العلوي خلال المرحلة الأولى، إلا أن الرد العلوي في المرحلة الثانية (1811م) خرج عن صفة الرد العلمي الشرعي إلى حد ما ليتحول إلى رسالة دبلوماسية.

وفي المقابل جاء الرد الرسمي التونسي متشنجا وحادا في لهجته معبرا عن ولاءه للسلطنة العثمانية ومنتصرا لها في حربها للدولة السعودية. ومن جهة أخرى ينبغي أن نسجل أن الردود غير الرسمية لعلماء المغرب الأقصى مثل الرد الأول للشيخ ابن كيران وكذا رد الشيخ ابن عبد السلام بناني كانت سابقة للردود الرسمية التونسية، وفي المقابل سبقت الردود الرسمية التونسية نظيرتها الرسمية المغربية والتي لم تحرر إلا بعد شيوع جواب التونسيين على رسالة سعود في الأوساط المغاربية وتأخرت إلى سنة 1811.

وهذا الفارق الزمني بين رد السلطتين يعود إلى استراتيجية كل منهما في التعامل مع الوهابية، فالباي التونسي كان عليه أن يعجل بالرد لأنه نشر رسالة سعود بين العلماء وطلب منهم أن يبينوا للناس الحق، وكان عليه أن يظهر ولاءه للسلطنة العثمانية إزاء صراعها مع الوهابيين في وقت فقدت فيه السلطنة مركز الحج - رمز الخلافة -.

بينما السلطان العلوي سليمان كان يتابع حالة السجال الوهابي - المغاربي من خلال الردود التونسية واختار وقتا مناسباً ليظهر تعاطفه مع الدولة الوهابية ضد أعدائه الأتراك عموماً وأتراك الجزائر على وجه الخصوص، فأعلن عن رده الرسمي سنة 1811م زمن تجدد المواجهات العسكرية بين الوهابيين والعثمانيين. وكان المولى سليمان أراد أن يكون متمائزا في رده عن السلطة التونسية التي تمثل السلطنة العثمانية.

إن رسالة سعود بن عبد العزيز لم تصل إلى الباي التونسي والسلطان المغربي بشكل رسمي ومباشر مثلما كان الشأن بالنسبة لحاكم اليمن وإيران وولاية دمشق وبغداد بالنظر إلى القرب الجغرافي والمواجهات القائمة بين هذه الأطراف والدولة السعودية الأولى،

وهذا ما يؤكد ابن أبي الضياف بقوله: « وأقاموا دعاة يدعون الناس إلى مذهبهم مع رسائل وجهوها لآفاق المسلمين فوصلت رسالة هذا نصها...»¹ أي أن الرسالة وصلت إلى حمودة باشا بعد شيوعها في القطر التونسي بشكل عفوي، إضافة إلى أن عنوان الرسالة المكتوب على مختلف نسخ المخطوطات الموجودة في المكتبة الوطنية التونسية يدل على أن الرسالة موجهة إلى العامة وليس إلى الباي التونسي.²

ويبدو أن الأمر الصادر عن السلطة بتحرير الرد استهدف توضيح الحق للرأي العام المغربي،³ وكذلك تبليغ السلطة السعودية بموقف السلطة الحسينية من المذهب الوهابي.⁴ طلب حمودة باشا من قاضي الجماعة بتونس الشيخ عمر بن قاسم المحجوب (ت1807م) ومن الشيخ إسماعيل التميمي (ت1832م) الرد على رسالة الوهابي.⁵

اختار الباي هذين الشيخين للرد على الوهابية بحكم المكانة العلمية والدينية التي كان يتمتع بها كل واحد منهما، فالشيخ المحجوب كان قاضيا زمن كتابة الرسالة إضافة إلى مزاولته التدريس والإمامة والخطابة بالجامع الأعظم، وكان اختصاصه أن « يكتب للباي ما يحتاجه في مهمات الإنشاء وخطاب الملوك، إذ لم يكن يومئذ كاتب بارع سواه.»⁶ وبما أن الشيخ المحجوب توفي سنة 1222 هـ / 1807م فمن المؤكد أنه حرر رسالته خلال هذه السنة أو قبلها، وهناك إشارة إلى أن رده كان عام 1219 هـ / 1805م.⁷

¹ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ج 3، ص، 60.

² الرديسي ونويرة، المرجع السابق، ص، 21.

³ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ص، 64.

⁴ المصدر نفسه، ص، 75.

⁵ بعد أن أورد ابن أبي الضياف نص رد الشيخ المحجوب ذكر أن الباي بعث بذلك النص إلى القائم الوهابي، وفيما يتعلق بنص رد الشيخ التميمي فلم يورده واكتفى بذكر أن الشيخ التميمي كتب كتابا مطولا بديعا يدل على يد طولى وسعة إطلاع سماه: « المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية » ينظر الإتحاف، ج 3، ص، 63، 75.

بينما صرح التميمي في رده أن الباي كلفه بذلك من خلال قوله: « فوجه أيده الله - الباي - بها (رسالة الوهابي) إلينا وأمر نصره الله أن نتكلم مع هؤلاء الناس فيما أبدوه من الهذيان والوسواس، رجاء أن يهدي الله بذلك طائفتهم، أو يفرق كلمتهم وجماعتهم... » ينظر: التميمي، المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية، تحقيق أحمد الطويلي، المطبعة العصرية، تونس، 2013 م، ص، 22. نشر نص رد التميمي كذلك الرديسي و نويرة، المرجع السابق، ص، 169، 270. ويوجد: مخ. د. ك. و. ت. في ثلاث نسخ مرقمة كمايلي: 421-424-16583، وهذه النسخة الثالثة توجد ضمن مجموع.

أما رد الشيخ المحجوب فيوجد كمخطوط بنفس المؤسسة المذكورة تحت رقم 2513، بعنوان: « رسالة في الرد على الوهابي ». نشر في العديد من الدراسات لصغر حجمه مثل دراسة الرديسي ونويرة المذكورة، ص، 149، 168.

⁶ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، مج 4، ج 7، ص، 52.

⁷ العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص، 96.

أما الشيخ أبو الفدا إسماعيل بن محمد التميمي - تلميذ المحجوب - فقد حرر رسالته في الرد على الوهابية وانتهى من تأليفها في شوال من عام 1225 هـ / نوفمبر 1810م.¹ أي أن رده جاء متأخرا عن رد المحجوب لاختصاص كل من الردين بالرد على نوع معين مما وصل البلاد التونسية من الرسائل الوهابية، « فإذا كانت الطبيعة الرسمية لرد عمر قاسم المحجوب على (الرسالة الصغرى) الموجهة من سعود بن عبد العزيز قد اقتضت الإسراع بالرد بل وتوجيهه إلى نجد، فإن رد إسماعيل التميمي بكتاب كامل على (الرسالة الكبرى) إحدى مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب نفسه في إشارة إلى كشف الشبهات تطلب وقتا طويلا.»²

كان الشيخ إسماعيل التميمي هو الآخر قاضيا منذ سنة 1221 هـ / 1806م، وتصدر للتدريس بجامع الزيتونة، ثم نقل إلى خطة الفتوى سنة 1231 هـ / 1816م، وأعيد لخطة القضاء في نفس السنة.³

كما كان يعتبر من « أهل الترجيح والاجتهاد وكان يستفتى من حاضرة العلم فاس ومن قسنطينة والجزائر وطرابلس ويجيب بالكتابة، وله محبة واعتقاد في الصالحين وميل إلى أخلاق الزهد ولذلك كان الحكام يعظمونه.»⁴ وبلغ من النبوغ العلمي درجة فاق بها أقرانه حتى أن حساده سعوا للإيقاع بينه وبين الباي، « ناهيك أن بعض معاصريه كان يقول بأن تحصيله من قبيل العلم الموهوب.»⁵ أو ما يعرف لدى أهل التصوف ب: «العلم اللدني» أو ب: «المكاشفات.»⁶

¹ العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص، 97.

² المرجع نفسه.

³ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، مج4، ج8، ص، 11.

⁴ المصدر نفسه، ص، 12.

⁵ ابن الخوجة، محمد، صفحات من تاريخ تونس، تحقيق حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحيى، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م، ص، 408. (هذا الكتاب هو حصيلة المقالات والأبحاث التي نشرها الشيخ ابن الخوجة في المجلة الزيتونية من سنة 1936 إلى سنة 1945 م.) ينظر مقدمة المرجع المذكور.

⁶ ينظر تأصيل الشاطبي للمكاشفات في: محمد بن الطيب، المرجع السابق، ص، 125، 133. ينظر أيضا: الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق (ت: 380هـ/990م)، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق الإمام عبد الحليم محمود، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1424 هـ / 2004 م، ص، 90، 91.

وهذه النزعة الصوفية كانت حاضرة بقوة في رد الشيخ التميمي، ونلمس ذلك في اختياره لعنوان رسالته ب: « المنح الالهية في طمس الضلالة الوهابية. » أي أن الله قذف في قلب التميمي كلمات الردّ وسخره لدحض تلك الضلالة الوهابية.

إن المكانة العلمية والسلوكية التي كان يتمتع بها الشيخ التميمي بين أهل المغرب العربي كونه من كبار الفقهاء وواحد من أعيان التصوف هي التي أهلتها لتصدر الرد على الوهابية، لأن التوجه المالكي في الفقه والنزعة الصوفية في السلوك كانت تمثل التيار السائد في بلاد المغرب، مع العلم أن الباي التونسي كان يريد تنوير عقول المغاربة عموماً برد الفقهاء المتصوفة على رسالة سعود، ولن يجد مثل التميمي على مستوى الحاضرة التونسية لتحقيق ذلك بين الأوساط المغاربية.

على الرغم من الحظوة التي تمتع بها الشيخان المحبوب والتميمي فإنهما لم يرتقيا إلى أعلى سلطة دينية في تونس وهي « مشيخة الإسلام » التي كان يتولاها شيخ حنفي المذهب، وهو مذهب الأمراء وبالتالي السلطة، ورغم ذلك لم يكلف شيخ الإسلام في الأيالة بهذه المهمة لأن تأثيره في عموم المجتمع قد يكون ضعيفاً بالنظر إلى أن مذهب المجتمع كان مالكيًا، ولذلك وقع الاختيار على الشيخين لقوة تأثيرهما في الأوساط الشعبية التونسية و المغاربية، ف كلا الشيخين ينتميان إلى المذهب المالكي.¹

لقد عرف عن الباي حمودة باشا ميله إلى الاجتهاد في الأمور الدينية مع احترام مقاصد الشريعة إذا كان الأمر يتعلق بالمصلحة العامة، إلا أن القضايا الشرعية الخاصة مثل الحكم على مدى شرعية الدعوة الوهابية فقد أحالها على العلماء.² ولذلك فإن رسالة الشيخ المحبوب والتميمي تمثل الموقف الرسمي للدولة الحسينية بتونس خاصة وأن الأمر بالرد كان صادراً عن الباي، كما أن حدة لهجة الرد تعبر عن الموقف الرسمي الذي يسعى لتفادي الفتنة في المجتمع قدر المستطاع.³

¹ الرديسي ونويرة، المرجع السابق، ص 55، 56.

² الحمامي عبد الرزاق، من قضايا الفكر الديني بتونس، مرجع سابق، ص 117.

³ المرجع نفسه.

ولكن ابن أبي الضياف لم يورد في كتابه سوى محتوى رد الشيخ عمر المحجوب في مقابل رسالة سعود، واكتفى بذكر عنوان الرسالة التي حررها الشيخ التميمي ولم يدرج نصها في كتابه، ويمكن تعليل ذلك بأن رد المحجوب كان مختصرا ويتناسب مع حجم رسالة الوهابي، كما أن رده اشتمل على مناقشة المسائل التي وردت في رسالة سعود فقط، بينما الشيخ التميمي كان رده مطولا وناقش مسائل أخرى لم ترد في الرسالة المذكورة، وهذا ما يؤكد أن التميمي اطلع على مصادر أخرى للوهابية مثل كتاب «كشف الشبهات.» للشيخ محمد بن عبد الوهاب. ولذلك يؤكد ابن أبي الضياف أن الرسالة التي بعث بها الباي حمودة باشا إلى القائم الوهابي هي رسالة الشيخ المحجوب.¹

والجدير بالذكر فيما يتعلق بالردود الرسمية أن ابن أبي الضياف لم يذكر سوى الشيخين المحجوب والتميمي ممن كلفوا من طرف الباي بالرد على رسالة الوهابي، إلا أن المصادر التونسية الأخرى تؤكد أن الشيخ إبراهيم الرياحي² (ت: 1850م) قام بكتابة رسالة في الرد على الوهابية،³ بالنظر إلى المكانة التي كان يحظى بها الرياحي ضمن المؤسسة الدينية الرسمية في الأيالة، وكونه من كبار الفقهاء المحققين وأحد رموز التصوف الطرقي بتونس فهو يمثل الطريقة والزاوية التيجانية بتونس.

تلقى الرياحي أصول الطريقة التيجانية سنة 1216 هـ / 1800م على يد الشيخ علي حرازم الفاسي - تلميذ الشيخ التيجاني وأكثر المقربين منه- حيث أجازته في الورد

¹ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ج3، ص،75.

² هو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد القادر ولد بتستور من بلدان الأندلس بالقطر التونسي، هاجر إلى الحاضرة التونسية لطلب العلم، أخذ عن الشيخين إسماعيل التميمي وعمر المحجوب، ثم تصدر للتدريس واختاره الباي سفيرا إلى السلطنة الشريفة بالمغرب، وتولى خطة القضاء بتونس في 1222 هـ / 1806م. ثم تقدم للخطابة بالجامع الأعظم ..ينظر: ابن أبي الضياف، المصدر السابق، مج4، ج7، ص، 73-81.

³ السنوسي، أبو عبد الله محمد بن عثمان، مسامرات الظريف بحسن التعريف، ج1، تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 1404هـ / 1984م، ص، 190. حيث يذكر السنوسي أنه: « لما شاعت فتنة الوهابي ووردت رسالته إلى الحاضرة كتب هو- أي الشيخ الرياحي- رسالة في الرد عليه حيث يقول بمنع زيارة الأولياء وهدم المشاهد والزوايا وتحريم ذباحتها إلى غير ذلك مما فتن به العباد.»

= أما المصدر الثاني فهو لحفيد الرياحي، عمر الرياحي، تعظير النواحي بترجمة سيدي إبراهيم الرياحي، ج1، مطبعة بكار وشركائه، تونس، 1320 هـ، ص، 144. حيث يذكر: « نعهد أن للشيخ تأليفا في الرد على الوهابي.»
= لقد سعى بعض الباحثين التونسيين من أجل الحصول على نسخة من رد الشيخ إبراهيم الرياحي في المكتبات التونسية ولكن دون جدوى، ينظر: الرديسي ونويرة، ص، 54. الحمامي، ص، 115. والعجيلي التليلي، ص، 90. والأمر نفسه ينطبق على رد الشيخ محمد بن صالح الكواش. ينظر المرجع نفسه، ص، 91.

والوظيفة، فكان الشيخ الرياحي هو أول من تلقى الطريقة التيجانية بحاضرة تونس وتعلق بها ونشرها وأقام أورادها ووظائفها وأسس لذلك زاويته الشهيرة بها.¹ وبسبب ذلك اختار الباي حمودة باشا الشيخ الرياحي ليكون سفيرا للأليالة إلى السلطة العلوية بالمغرب أيام السلطان سليمان وذلك سنة 1218هـ/ 1802م من أجل طلب المؤونة الغذائية إثر القحط والمجاعة التي حلت بتونس، فتحقق المراد بلقاء الرياحي للسلطان سليمان ثم لشيخ التيجانية ومؤسسها أحمد التيجاني.² فاختيار الباي للرياحي كان من أجل انتماؤه للتيجانية وحظوة التيجانية لدى السلطة العلوية، وذلك ما يسّر مهمة الرياحي في تحقيق غرض السفارة.

ولشدة تعلق الرياحي بشيخه التيجاني بادر إلى الدفاع عنه حينما وردت من مصر رسالة « الصوارم والأسنة » للشيخ محمد النميلي التي رد فيها على التيجاني وأخرجه من دائرة أهل السنة، فردّ الرياحي برسالة في عام 1220هـ — 1804م سماها: « مبرّد الصوارم والأسنة في الردّ على من أخرج الشيخ التيجاني عن دائرة أهل السنة. »³ يبدو أن رد الرياحي لم يكن بتكليف مباشر من الباي، ولذلك اقتصر ابن أبي الضياف على ذكر الشيخين المكلفين من طرف الباي بذلك. ومهما يكن فإن ترويج الباي لرسالة سعود وطلبه من العلماء توضيح الحق قد يكون سببا كافيا لأن يتصدر أي عالم ممن يرى نفسه قادرا على الردّ، وفي هذا الإطار يمكن إدراج رد الرياحي وغيره من الردود مثل رد الشيخ محمد بن صالح الكواش (ت: 1233هـ / 1818م)،⁴ الذي أشار إليه إبراهيم الرياحي نفسه حين قرضه بأبيات شعرية.⁵

¹ السنوسي، المصدر السابق، ص ص 147-151.

² المصدر نفسه، ص ص، 160-167.

³ ينظر النص الكامل للرسالة في: عمر الرياحي، تعطير النواحي...، ج1، ص ص، 36-61.

⁴ ترجم له: محفوظ محمد، تراجم المؤلفين التونسيين، ج4، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ص، 186.

⁵ العجيلي التليلي، المرجع السابق، ص، 90.

إن العديد من الإشارات الواردة في المصادر التونسية تؤكد أن رد الرياحي وابن صالح الكواش كان مناهضا للوهابية.¹ فهما كغيرهما من علماء المغرب العربي تحكمهم منظومة فكرية واحدة، ولعل ردهما تناول نفس الأفكار الواردة في الردود الأخرى.

إن تزامن أصداء الوهابية ببلدان المغرب مع بداية انتشار الطريقة التيجانية أوهمت البعض بوجود علاقة ترابط إيديولوجي بين الحركتين، ولكن عندما نتتبع رحلة الشيخ التيجاني نفسه في بلدان المشرق والمغرب وحينما نتفحص المصادر التيجانية وأولها: « جواهر المعاني... » الذي حرر سنة 1800م من طرف تلميذ التيجاني الشيخ علي حرازم بن علي برادة الفاسي بإملاء من الشيخ التيجاني نفسه، مع أن الشيخ علي حرازم هو صاحب الفضل في انخراط الرياحي بالطريقة لا نجد في كتابه وفي سيرة التيجاني ما ينسجم جوهريا مع التوجه الوهابي، بل إن الكتاب نفسه هو محل انتقاد شديد من طرف رموز الوهابية المعاصرين يصل إلى درجة تضليل وتكفير التيجاني.²

إن مناهضة أحد رموز التيجانية وهو الشيخ الرياحي للوهابية في زمن كان فيه معاصرا ومتواصلا بالشيخ المؤسس أحمد التيجاني يفند تلك الإدعاءات القائلة أن التيجانية كانت تمثل الوهابية ولكن بالأسلوب الطرقي المعهود لدى المغاربة.

وهكذا سجلت التيجانية حضورا قويا في السجال الوهابي المغربي على مستوى المغرب الأقصى وتونس، وهذا ما يؤكد أن الطرق الصوفية الجديدة حاولت أن تتفاعل مع الأحداث والمستجدات الفكرية في إطار ما يعرف بظاهرة الإحياء الصوفي، ولكن سعيها لتحقيق التوازن بين أهدافها وامتدادها الاجتماعي وعلاقتها بالسلطة السياسية وكذا مكاسبها المادية جعلها أقل جرأة ومغامرة في تحقيق أهدافها الإصلاحية، مما استدعى ظهور طرق أخرى مجددة ومستوعبة للفكرة السلفية بصورة منفتحة على النحو الذي جسده الحركة السنوسية منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي.

¹ العجيلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص ص، 89، 93.

² من بين تلك المؤلفات نذكر: علي بن محمد آل دخيل الله، التيجانية (دراسة لأهم عقائد التيجانية على ضوء الكتاب والسنة)، دار العاصمة، السعودية، د.ت.، 289 صفحة. ثم: الإفريقي عبد الرحمان بن يوسف، الأنوار الرحمانية لهداية الفرقة التيجانية، ط 4، مطبوعات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1396 هـ / 1976م، 30 ص.

2- تحليل علاقة المعاوضة بين السلطة والنخبة إزاء الوهابية.

تناول الباحث التونسي العجيلي التليلي الرد الرسمي للسلطة الحسينية بشيء من المبالغة في تسخيرها للنخبة التونسية من أجل مناهضة الوهابية دون اعتبار للبواعث الإيديولوجية في الرد والمعبرة عن موقف النخبة ومن ورائها السلطة والمجتمع.

فبالإضافة إلى الرد الرسمي من قبل الشيوخ المذكورين يعتبر العجيلي أشعار ومقامات الشعراء في الرد على رسالة الوهابي ردودا رسمية،¹ وهي تلك التي أشار إليها ابن أبي الضياف وأعرض عن إدراجها في مصنفه - كما ذكرنا سابقا-.

ويرى أن شعراء الدولة الحسينية كانوا يصنفون ضمن الرسميين المنتمين عضويا لجهاز الدولة والدائرين في فلكها « الأمر الذي جعل دفاعهم عنها ليس في حقيقة الأمر إلا دفاعا منهم عن مكانتهم ومصالحهم ووجاهتهم والامتيازات المرتبة لهم من قبلها، فلا غرابة أن يسارعوا إلى تدييج المقامات وتنميق الأشعار المناهضة للدعوة السلفية التي أصبح شتمها والتحامل عليها مما يتقرب به إلى السلطة، خصوصا أن أولئك الشعراء يعدون في طليعة أبواق الدعاية المضادة لكل ما لا يرضي السلطة.»²

والواقع أن ثمة مسلمات عن الفكر الوهابي لدى النخبة التونسية وكذا المغاربية آنذاك تجعلها ترفض الوهابية وهو نبذها ومحاربتها لكل ما يرتبط بالثقافة الصوفية التي شكلت حصيلة الفكر المغاربي طيلة قرون، بغض النظر عن مظاهر الانحراف التي احتضنتها المؤسسة الصوفية، فالأمر لا يرتبط أساسا برغبة السلطة السياسية، وهذا ما جعل صاحب الرأي المذكور يستدرك عما ذكره بقوله: « لا تفوتنا الإشارة إلى أن شعراء البايات الحسينيين صدروا كذلك في مناهضتهم الدعوة السلفية عن اعتقادهم في الأولياء الصالحين، حيث كانوا شأنهم في ذلك شأن بعض عامة الناس، بل شأن علماء عديدين آنذاك... شديدي التعلق والتمسك بهم.»³

¹ العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص، 86.

² المرجع نفسه، ص ص، 86-87.

³ المرجع نفسه، ص، 87.

وبهذا التصريح يكون الباحث العجيلي قد وضع يده على العنصر المفصلي الفارق بين الثقافة الإسلامية المغاربية والأخرى الوهابية على المستوى النظري، ولكن ليس على النحو الذي يتصوره الباحث بالنسبة لتصوف العوام وانحرافهم.

ويرى هذا الباحث أيضا أن السلطة الرسمية لم تكلف العلماء بالرد من أجل الإجابة العلمية والشرعية على ما ذهبت إليه رسالة الوهابي فحسب، « وإنما بالخصوص حددت محتوى تلك الردود نفسها ومضمونها نظرا إلى حجم ثقل السلطة السياسية آنذاك في ذهنية العالم، وما تتمتع به لديه من شرعية دينية تجعل امتثاله إلى ما طلبته منه وما أمرته به ليس فقط مما (أمر الله به) وإنما يصل إلى حد إجابته (العالم) للسلطة بما تريده، وكذلك السلطة السياسية ليست فقط هي التي طالبت العلماء بالرد، وإنما إدراك العالم لم لها عليه من سلطة جعل محتوى رده يأتي مستجيبا لرغبة السلطة التي كانت من قبل في حاجة إلى ردود سلبية، الأمر الذي جعلنا نعد تلك الردود رسمية.»¹

نفهم من النص الوارد أنه لو صدرت ردودا إيجابية إزاء الوهابية لاعتبرت غير رسمية حتى ولو كانت بتكليف من السلطة، لأنها لا تنسجم مع رغبتها. والواقع التاريخي يشهد عن غياب الردود الإيجابية في كل البلدان المغاربية آنذاك ما عدا الرسالة الدبلوماسية للسلطان سليمان العلوي، وعلى ذلك تصبح كل الردود الواردة سواء بتكليف من السلطة أو من دون تكليف منها (رد الرياحي والكواش مثلا) هي ردود رسمية لأن « إدراك العالم لما عليه من السلطة جعل محتوى رده يأتي مستجيبا لرغبتها.»²

فلو أسقطنا هذه القاعدة على واقع المغرب الأقصى زمن السلطان سليمان حين تواصله مع الوهابيين لا نجد أن كل الردود والمواقف كانت منسجمة مع توجه السلطة الساعية إلى تحقيق تواصل مع الوهابيين، بل إن الشيخ أحمد بن عبد السلام بناني حرر رسالته في الرد على الوهابية دون أدنى اعتبار للسلطة، والأكثر من ذلك أنه طالبها بمقاتلة الوهابي بدل مدحه، والأمر نفسه بالنسبة للمؤرخ الزياتي، فرغم كونه المؤرخ الرسمي للدولة العلوية إلا أنه ظل يناضل من أجل محاربة الوهابية مخالفا بذلك السياسة الدينية الجديدة

¹ العجيلي التليلي، المرجع السابق، ص، 84.

² المرجع نفسه.

للسلطة المخزنية، وحتى أولئك المستجيبين للتوجه الجديد في مراسلة الوهابيين سنة 1811م إنما أشادوا بسلوك الأمير سعود ورجال دولته، وكان ذلك أمرا واقعا فعلا، بينما موقفهم من التعاليم الوهابية ميزه الرفض بشكل عام. ومن المفارقات العجيبة أن قصيدة حمدون بن الحاج في مدح سعود تضمنت من الأفكار الصوفية ما يجعلها تتناقض تماما مع التعاليم الوهابية.¹

وإذا سلمنا بأن مضمون الردود التونسية كانت من وحي ما أملتة السلطة السياسية فكيف نفسّر تطابقها التام من حيث الأفكار الأساسية والتوجه العام مع الردّ الأول لشيخ الجماعة بفاس الطيب بن كيران، ما يجعلنا نجزم أن تلك الردود تعبر عن منظومة فكرية مغربية واحدة مناهضة للأفكار المتطرفة والشاذة الوافدة.

فالقضية المفصلية هنا مرتبطة بالتوجه الفكري والإيديولوجي ومدى ترسخه في المجتمع، وعلى السلطة السياسية أن تتسجم مع ذلك التوجه، فإذا حدث وأن انحرفت عنه واجهت المصير الذي آل إليه السلطان سليمان في السنوات الأخيرة من حكمه.

إن الردود التونسية كانت منسجمة مع التوجه الفكري العام للمجتمع وهذا ما كانت تريده السلطة التونسية تجنباً للفتن، فلو أن الباي التونسي غير موقفه إزاء الوهابية بالإيجاب لتنوعت الردود بين موقف مؤيد لثلة قليلة موالية للسلطة وموقف معارض لأغلبية عريضة مثلما حدث في المغرب الأقصى.

ولو أن الباي عمل بنصيحة التتبعاتوي في قتال السودان ثم تأسى بالوهابيين في تحطيم المقامات والمشاهد وسعى لتأليب الطرق ضده يكون قد أدخل البلاد في نفس الحالة التي عاشها المغرب العلوي زمن السلطان سليمان أو في وضع أخطر من ذلك، ويكون أيضا قد أجهض بذلك مشروع الإصلاحات التحديثية التي باشرها. ولعل الإستراتيجية التي تبنتها السلطة الحسينية إزاء الطرق الصوفية من جهة وموقفها السلبي من الوهابية من جهة أخرى هو الذي مكنها من ترسيخ مشروع الإصلاحات التحديثية أكثر من أي بلد مغربي. كما أن السلطان العلوي سليمان بسياسته الانغلاقية، وتأسيه بممارسات الوهابية

¹ ينظر نص القصيدة في: العراقي أحمد، المرجع السابق، ص ص، 128، 153.

أربك سياسة التحديث التي باشرها والده محمد بن عبد الله رغم أن كليهما تبني النزعة السلفية، ولكن شتان بين سلفية كل منهما من حيث التصور والممارسة الميدانية.

إن المجتمع التونسي والمغاربي عموما كانت تحكمه حينذاك الطرق الصوفية فكرا وممارسة، ومن دونها لن تجد السلطة سبيلا إلى فرض سلطتها على الرعية، وهذا ما يؤكد الباحث العجيلي نفسه في موضع آخر من دراسته بقوله : «... إن إدراك السلطة السياسية لتجذر ما ذكر في الواقع الاجتماعي للتونسيين في الحقبة الحديثة جعلها تأخذ في الحسبان نفوذ الأولياء والصالحين وتؤسس على أساسه توازنا سياسيا واجتماعيا حثم عليها الدفاع عن الطرق الصوفية حفاظا منها على الواقع السائد... لقد كان حمودة باشا أسير واقع اجتماعي حثم عليه الدفاع عن الطرق الصوفية لأن في دفاعه عنها دفاعا عن دولته نفسها، فلا غرابة أن تكون الردود الرسمية التونسية سلبية تجاه الدعوة السلفية التي لم تهاجم في الحقيقة نظام الحكم السياسي الحسيني وإنما هاجمت البدع والخرافات والطرق الصوفية التي كان يرتكز عليها.»¹

ولا يفهم من كلامنا هذا أننا نكرس حالة الانحراف لدى بعض الطرق الصوفية. ولكن ينبغي أن ندرك أن حركة التصوف بقدر ما كانت عنصر قوة وازدهار في تاريخ المغرب الإسلامي أثناء العصور الوسطى تحولت إلى الركون والجمود في العصر الحديث وغمرت حالة التخلف العام التي آل إليها المجتمع المغربي بهيمنة تصوف العوام.

و ينبغي أن ندرك أيضا أن حركات الإصلاح السلفي في تاريخ الغرب الإسلامي طوال العصور الوسطى والحديثة لم تلغ الثقافة الصوفية بل أصلت لها واستوعبتها في مشروعها الإصلاحي، ونبذت ما شابها من بدع كما هو الشأن لدى رواد الإصلاح المغاربة أمثال الشاطبي الأندلسي وزرزق الفاسي والفكون القسنطيني ومحمد بن علي السنوسي وغيرهم... الخ، فالوسط الصوفي كان ينتج بين الحين والآخر حركات إصلاحية سلفية تستهدف إصلاح المنظومة الصوفية من الداخل لا اجتنائها، وهذا النوع من الإصلاح الصوفي السلفي هو الذي يتناسب مع طبيعة المجتمع المغاربي الذي ظل رافضا للأطروحات السلفية الوافدة من المشرق سواء في العصر الوسيط أو الحديث.

¹ العجيلي التليلي، المرجع السابق، ص ص، 181-182.

كما لا يفهم من عرضنا السابق أننا نفى دور السلطة السياسية في تدجين فئة من المجتمع وإخضاعها والضغط عليها وتوجيهها وفق مشيئتها، ولكن عندما يتعلق الأمر بتقويض الأركان الفكرية والدينية للمجتمع فإن السيادة تؤول إلى مؤطري المجتمع فكريا. ولعل ذلك ما دفع الباي حمودة باشا إلى الاستجداء بعلماء المذهب المالكي لأنهم يمثلون مذهب المجتمع ولم يلجأ إلى علماء المذهب الحنفي لأنهم يمثلون مذهب السلطة. ومن الدلائل على استقلال السلطة الدينية الرسمية عن السلطة السياسية ممثلة في حمودة باشا أن هذا الأخير حاول الحصول على فتوى شرعية من المفتي محمد بن حسين بيرم يعتمدها في حربه لعلي برغل بطرابلس الغرب، غير أن المفتي لم يستجب لتلك الرغبة وأجابه بقوله: « هذا أمر سياسي، أنفع الأشياء فيه استعانتك بأهل الرأي ورؤوس الجند وأكابر الدولة، وأما العلماء فلا تجد عندهم فائدة ذلك ولا تؤمل منهم فتوى تعتمدها في الحرب بين المسلمين.»¹

إن تاريخ القضاء التونسي في العصر الحديث يثبت أن « أهل العلم كانوا في كل عصر يمثلون العنصر المغالب لنوي السلطان على أمرهم، وأمثال هذا التناطح بين ولاة الأمور وبين أهل العلم كثيرة في كتب التاريخ إلى عهود متأخرة... »² وتجدر الإشارة إلى أن المعاضدة المتبادلة بين العلماء ورجال السلطة كانت سبيلا لإنجاح مشروع الإصلاحات التحديثية في إطار ما عرف ب: « عهد الأمان » ليتجسد ذلك بشكل واضح في عصر الإصلاحات الشاملة للمصلح الكبير الوزير خير الدين.³ ومنه فإن ما نعنيه بالردود الرسمية هي التي كانت بطلب من السلطة الحسينية آنذاك.

¹ رشاد الإمام، المرجع السابق، ص 321-322.

² ابن الخوجة محمد، صفحات من تاريخ تونس، المرجع السابق، ص 199، 200.

³ قال عنه أ د/ ودان بوغوفالفة: « يعتبر خير الدين باشا (1822-1890م) من خلال كتابه- أقوم المسالك- أهم من استوعب التاريخ الأوروبي وفهم حقيقة الحضارة الغربية في المغرب العربي كله بدون منازع إبان القرن 19م لأنه اطلع على كتابات المؤرخين والفلاسفة الغربيين ولم يستسلم للتيار العام المعطب بالأفكار الجاهزة والمشعب بالمفاهيم المغلوطة فاستعرض النهضة الأوروبية ومظاهرها في تحليل سليم... » في كتابه: الثورة الفرنسية في الاطوغرافيا المغاربية- دراسة تاريخية تحليلية في نماذج من كتابات القرن 13هـ / 19م-، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1425 هـ / 2004م، ص 39.

3- العوامل المؤثرة في موقف السلطة والعلماء.

إن التوجه الفكري الإسلامي السائد ببلدان المغرب العربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي كانت تحكمه ثلاث مرتكزات، أولها النزعة الصوفية في السلوك وثانيها المذهب المالكي¹ كمرجعية فقهية وثالثها العقيدة الأشعرية² كأساس في أصول الاعتقاد. وبناء عليها كانت تتم صياغة مشروع الإصلاح السلفي المغاربي.

ولذلك جمعت السلطة الحسينية بين تلك المرتكزات والتوجه التحديثي ساعية بين الحين والآخر إلى إصلاح بعض مظاهر الانحراف لدى العوام ممن لا فقه لهم بجوهر الفكر الصوفي، وفي المقابل حرصت على محاربة الأفكار الدينية المتطرفة الوافدة لصيانة أركان الثقافة الدينية المترسخة في المجتمع.

كما تأرجحت علاقتها بالسلطنة العثمانية بين الولاء في حالة التعاطي مع الوهابية والاستقلالية في المجالات الأخرى. وبناء على ما تقدم يمكن حصر العوامل المؤثرة في موقف السلطة والعلماء من الوهابية في العناصر التالية:

*هيمنة الفكر الصوفي على ثقافة المجتمع.

إن تجاوب المجتمع المغاربي مع الثقافة الصوفية يعود إلى العصور الإسلامية الأولى، فبالنسبة للقطر التونسي كان للرجال الأربعة المشتهرين في تاريخه أثر بالغ في صيانة عناصر الهوية الإسلامية التونسية، وهؤلاء الرجال هم أصحاب قطب المتصوفة في المغرب والمشرق الإمام أبو الحسن الشاذلي³ أثناء إقامته في القطر التونسي.⁴ حيث

¹ حول انتشار المذهب المالكي وتجاوب المجتمع معه في تونس والأقطار المغاربية الأخرى ينظر: الهنتاني، نجم الدين، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، منشورات تير الزمان، تونس، 2004 م. 267 ص.

² ترسخ المذهب الأشعري في القطر التونسي منذ العصر الوسيط على أيدي مجموعة من الأعلام أمثال أبي الحسن القابسي وأبي عمران الفاسي وابن أبي زيد القيرواني وغيرهم، ينظر: محفوظ محمد، المرجع السابق، ج1، ص، 44.
³ هو علي بن عبد الله بن عبد الجبار، مؤسس الطريقة الشاذلية، ولد بالمغرب الأقصى عام 593هـ / 1196م، وتوفي بمصر سنة 656هـ / 1258م، ينظر: زكية زوانات، الطريقة الشاذلية بين نشأتين، م. ك. أ. ع. إ.، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، المغرب، سلسلة رقم 09 بعنوان: (التواصل الصوفي بين مصر والمغرب) تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني، 2000 م، ص، 15 وما بعدها.

⁴ للمزيد من التفاصيل حول هؤلاء الرجال ودورهم ينظر: ابن الخوجة محمد، المرجع السابق، ص، 397، 402. ينظر المؤلف نفسه، عود للرجال الأربعة، المجلة الزيتونية (مجلة علمية أدبية أخلاقية تصدرها هيئة من مدرسي جامع الزيتونة المعمور) مج 4، ع 10، جويلية 1941م، ص، 312، 313.

تجذرت تلك الثقافة أكثر بعد خضوع جزء هام من المغرب العربي للسلطنة العثمانية بتحالفها مع الطرق الصوفية ودعمها لها وسعيها لنشر تعاليمها وزواياها.

ولكن ذلك التحالف بدأ يتزعزع منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي لأسباب اجتماعية واقتصادية بالأساس. إلا أن تداعياته في البلاد التونسية كانت ضعيفة جدا مقارنة بالجزائر والمغرب الأقصى، فباستثناء ثورة الجند الأتراك لم تشهد تونس حركات تمرد خلال الفترة المذكورة، وإنما تجلى الاضطراب في المواجهات التونسية - الجزائرية وفي تلك الإجراءات المتخذة من قبل السلطة الحسينية والتي احتدم الجدل حول علاقتها بالوهابية.

لقد كان بايات تونس يكون إجلالا عظيما للصالحين وحتى للمتظاهرين منهم بالصلاح والجدب،¹ إذ أن الباي حمودة باشا مثلا كان من أتباع الطريقة القادرية التي أسهم في بناء زاويتها ب: « منزل بوزلفة. »² وكان يتعهد مقامات الأولياء بالزيارة والترميم والتجصيص مثل تجديده لبناء زاوية سيدي عبد القادر الجيلاني بمدينة الحمامات وبنائه مقاما على قبر أحد الصالحين بمدينة المرسى.³ وعلى ذلك يستبعد أن يندرج إقدامه على تكسير حجر كرسي الصلاح ضمن سياسة محاربة الطرق الصوفية ومؤسساتها. وإنما يصنف خطوة نحو مشروع الإصلاحات التحديثية.

وفي مقابل ذلك كانت الطرق والزوايا تقدم للسلطة خدمة الدعم واستنفار الرعية زمن الحروب والأزمات، بل إن رجال الزوايا كانوا يشاركون في العمليات العسكرية، و « أدى ذلك الالتقاء الموضوعي بين السلطة الحسينية ورجال الزوايا والطرق إلى الالتحام بين الطرفين وهو ما جعل العديد من الصالحين يكونون محل اعتقاد العامة والخاصة فتجاوز إشعاعهم ونفوذهم حدود البلاد التونسية. »⁴

ولذلك لم يتخذ الباي أي إجراء يمكن أن يمس مقدسات الطرق الصوفية كما صنع السلطان سليمان وجنب بلاده تلك الفتنة التي عرفها المغرب أيام حكم السلطان المذكور.

¹ وهو عند المتصوفة جذب الله تعالى للعبد عند حضرته فيتلدذ قلبه بالمشاهدة والمناجاة والمخاطبة... الخ. ينظر: الجفني عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، ط2، دار الميسرة، بيروت، 1407هـ / 1987م، ص، 62.

² العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص، 175.

³ رشاد الإمام، المرجع السابق، ص، 320.

⁴ العجيلي التليلي، المرجع السابق، ص، 176.

ومن منطلق الالتحام المذكور فإن رد السلطة الحسينية على رسالة الوهابي كان بالرفض التام لأن الرسالة تتضمن نبذاً للثقافة الصوفية السائدة لا سيما أن أصحاب الردود جمعوا بين الاختصاص الفقهي والنزعة الصوفية أمثال الشيخ التميمي والرياحي.

فانعقد تحالف عضوي بين التوجه الديني الرسمي للسلطة الحسينية والطرقية صمد أمام الإصلاحات التحديثية في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي وتواصل بعد دخول الاستعمار إلى حدود الحرب العالمية الأولى، وهذا التحالف هو الذي أفشل تأثير الوهابية على تونس، لذلك فإن الرأي القائل أن إرهابات السلفية بدأت مبكراً بتفاعل تونس زمن حمودة باشا هو رأي يجانب الصواب لأنه يسلط تصوراً لاحقاً على واقع سابق.¹

تقف جلّ النخبة التونسية المهتمة بموضوع تلقي تونس للوهابية موقف المناهض لكل ما يرتبط بالثقافة الصوفية دون التمييز بين المؤسسة الصوفية التي اعترها الفساد والتصوف كعلم وفكر مترسخ في تاريخ الغرب الإسلامي وكنزعة لازمت كبار الفقهاء والمصلحين المغاربة عبر كل المراحل.

وكرر فعل على انحراف المؤسسة الصوفية تطرح تلك النخبة السلفية الوهابية كبديل للسلفية التونسية كما تختزل الحركات الإصلاحية التي ظهرت بعد مرحلة السجال المغربي الوهابي في كونها وهابية المرجع والمنهج، وكأن القطر التونسي لم يعرف عبر تاريخه الطويل حركات إصلاح سلفي على غرار ما أوردناه في الفصلين السابقين بالنسبة للأقطار المغربية الأخرى.

يبدو أن المرحلة الثانية في تلقي الوهابية ببلدان المغرب والممتدة من بداية القرن العشرين وحتى مرحلة ما بعد الاستقلال أثرت بعمق في تبني فريق من المتقنين التونسيين للوهابية² وتصورهم لها كحركة إصلاحية نسخت الحركات التي سبقتها أو عاصرتها أو حتى التي جاءت بعدها، بحكم ما كرّسته الفترة «البورقبيية» - التي ينظر إليها عموم المجتمع العربي الإسلامي على أنها مرحلة استئصال للقيم والمبادئ الإسلامية - حيث

¹ الرديسي ونويرة، المرجع السابق، ص، 61.

= للإطلاع أكثر على العلاقة بين السلطة والعلماء في تونس ينظر:

-mohamed, el aziz ben achour, catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIX siècle, tunis, institut national d'archéologie et d'art. 1989. pp. 15, 123.

² يبدو ذلك واضحاً في الدراسة (المنشورة) التي أنجزها العجيلي التليلي، وكذلك رسالة محمد بن رشيد الماجد البارود.

تثبت إحدى الدراسات الراهنة أن السياسة البورقيلية هيأت الظروف لتلقي الوهابية بتونس من خلال:

- محاصرة الطريقة الصوفية والتضييق عليها لكونها تأتي في مقدمة أسباب التخلف والتفكك التي عملت نظرية « الوحدة القومية العربية البورقيلية » على مقاومتها لا سيما مع التباس الهياكل الطريقة بالهياكل القبلية.¹

- اعتراف المؤسسة التربوية والثقافية الرسمية التونسية بالوهابية² باعتبارها أولى حركات الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي الحديث، وكل ذلك بالطبع تحت غطاء المؤسسة السياسية البورقيلية.³

- سياسة الانفتاح وما ترتب عنها من القراءة العقلانية الحديثة للدين الإسلامي وتحرير المرأة ونشر التعليم الحديث الذي يكرس البعد الإنساني الكوني.⁴

تلك السياسة سواء في اتجاه الملازمة مع الوهابية أو المناوأة ساهمت في تنامي التيار الوهابي وكذا التيار الصحوي الإسلامي عموماً وصولاً إلى وقوع السلطة والدولة بين يدي قوى الإسلام السياسي، وبه تبدأ اللحظة الثالثة الراهنة في تاريخ تلقي الوهابية بتونس.⁵

*** التوجه التحديثي والعلاقة بالسلطنة العثمانية.**

سبقت الإشارة إلى درجة تمسك الباي حمودة باشا بسياسة الانفتاح على أوروبا وسعيه لتحديث الأيالة التونسية على غرار سياسة السلطان العلوي محمد بن عبد الله، وهذا يتناقض مع سياسة الانغلاق والانعزال إزاء الغرب الأوروبي التي انتهجتها الحركة الوهابية خلال هذه المرحلة.

فلقد كان الباي حمودة باشا رجل قانون لا يستغني عن مشورة رجال دولته في جليل الأمور وحقيقتها ولا يأنف من الرد عليه،⁶ وكانت له معرفة جادة باللغات الأجنبية وإطلاع واسع على الحضارة الغربية، وأعلن عن إعجابه بمبادئ الثورة الفرنسية ونظم

¹ ابن فرج رمضان، المرجع السابق، ص 45، 46.

² المرجع نفسه، ص، 46.

³ المرجع نفسه، ص، 47.

⁴ المرجع نفسه، ص، 48.

⁵ المرجع نفسه.

⁶ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ج 3، ص، 75.

الجمهورية الفرنسية.¹ كما اعترف بكفاءة نابوليون وشجاعته وحسن إدارته لدولته، فكان يردد في مجالسه قوله: « آيت للمسلمين سلطانا في شجاعة نابوليون وأوصافه.»² وتفاعل مع دستور جمهورية فرنسا المبني على قاعدة الرأي والصواب، وقد اطلع عليه بعد أن ترجم خصيصا له سنة 1794م، فليس من المستغرب بعدئذ أن نرى حمودة باشا يأمر بوضع قانون يعتمد عليه في حكمه، وهو القانون الذي ظهر في شكل رسالة تحت اسم « السياسات الشرعية.»³

لقد شكلت الحملة الفرنسية على مصر والشام حدثا مفصليا وضعت السلطة التونسية بين اختيارين: إما التبعية للدولة العثمانية ومحاربة فرنسا وإما مهادنة هذه الأخيرة والتلصص من التبعية السياسية للسلطنة العثمانية، حيث أعلن الباي عن موقف السلطة التونسية بقوله: « إن الخلطة بين أهل تونس والفرنسيين في المتاجر كثيرة جدا لا يمكن فصلها إلا بعد زمن طويل والقادم منهم لبلادنا إنما قدم بأمان صلح لا يخفى، وندخل فيما دخل فيه المسلمون من الحرب معهم، غير أننا لا نأخذ مراكبهم المتجرية في هذا البحر لأن ما بها من المتاع غالبه لأهل تونس.»⁴ وفي موضع آخر يقول الباي عن الفرنسيين: « إن القوم دخلوا بلادنا بأمان صلح وللصلحين ما شرط، ولم نر منهم الآن والحال هذه ما يقتضي نقضه وإن اقتضت شريعة الإسلام غير هذا فلا نخالفه.»⁵

يبدو أن السلطة الحسينية قد حسمت أمرها في السعي للتخلص من التبعية السياسية للسلطنة العثمانية والمضي في سياسة الانفتاح والأخذ من الحضارة الأوروبية، وانعكس ذلك التوجه على موقفها السلبي من الوهابية لأن هذه الأخيرة لم تطرح من خلال رسائلها أو ممارساتها آنذاك قضايا التفاعل مع غير المسلمين، واختصرت مشروعها الإصلاحية في معالجة مسائل الانحراف العقدي لدى المسلمين بحدّة مفرطة، بل إن تكريسها لمشروع « الدولة الدينية » ولعقيدة الولاء والبراء ومفاصلة « الطاغوت » كل ذلك سيصطدم حتما

¹ للإطلاع على تفاعل المغاربة عموما مع الثورة الفرنسية وحملة نابوليون ينظر: الدراسة التي أنجزها ودان بوغوفالة، المرجع السابق.

² ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ص، 33.

³ رشاد الإمام، المرجع السابق، ص، 88، 89.

⁴ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ص، 32.

⁵ المصدر نفسه، ص، 33.

بطموح السلطة الحسينية في اقتحام المدينة الغربية. وعلى ذلك فإن الإجراءات التي اتخذتها السلطة إزاء جملة من الظواهر الاجتماعية ترتبط أساسا بسياسة تحديث المجتمع. سجلنا في بداية هذا الفصل أن السلطة الحسينية أبقّت على التبعية الدينية للخلافة العثمانية بينما سعت إلى الاستقلال والانفصال عنها سياسيا لأن مشروعها التحديثي كان يقتضي ذلك. ولكن موقف السلطة الحسينية من الوهابية كان منسجما مع توجه السلطنة العثمانية، فهل كان عداء هذه الأخيرة للوهابية ومحاربتها أمرا ضاغطا على السلطة الحسينية لاتخاذ نفس الموقف؟

يرى معظم الباحثين أن ارتباط السلطة الحسينية بشكل أو بآخر بالباب العالي¹ العثماني أجبرها على اتخاذ موقف رفض الوهابية بسبب العداوة المستحكمة بين العثمانيين والوهابيين، وفي ذلك يقول أحدهم: « إن الباي من جهته محكوم فضلا عن ملك تونس بعلاقته بالباب العالي أي بالدولة العثمانية التي كانت بمثابة العدو للدود للسعوديين ومن ورائهم الوهابيين، ومدار الصراع ورهانه الأكبر ههنا السيطرة على البقاع المقدسة في الحجاز وما يترتب عليها من مكاسب رمزية ومادية.»² ويعزز باحث آخر ذلك بقوله: « إن الردود لم تكن مقنعة بقدر ما كانت انفعالية ومتأثرة بالجو السياسي السائد في أوساط السلطة العثمانية التي تخشى من توسع النفوذ الوهابي سياسيا...»³

الواقع أن الباي كان حريصا على استقلاليته عن الباب العالي بل حتى عن العناصر التركية الموجودة في البلاد التونسية والتي سعى حمودة باشا منذ توليه السلطة على إعادها عن المراكز الحساسة وتعويضها بعناصر من أهل تونس، وتمكن من إزاحة الجنود الأتراك تدريجيا ثم القضاء عليهم بعد ثورتهم عليه سنة 1226 هـ/1811م.⁴ وعليه يعتقد البعض أن مناهضة الباي للدعوة الوهابية لم تكن بالأساس لأسباب تتمثل في تبعيته للدولة العثمانية والتزامه تجاه الدعوة المذكورة بالمناهضة الرسمية العثمانية لها،

¹ الباب العالي يمثل الإدارة المركزية للحكومة العثمانية وفيها مكتب الصدر الأعظم ومكتب وزير الداخلية ووزير الخارجية، وأطلق هذا الاسم في أول حكم السلطان عبد الحميد الأول (1187-1203 هـ / 1772-1788 م). ينظر:

المصري حسين مجيب، معجم الدولة العثمانية، ط1، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1425 هـ/ 2004 م، ص، 30.

² ابن رمضان، فرج، المرجع السابق، ص، 31.

³ الصولي، علي، المرجع السابق، ص، 26.

⁴ العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص، 165-166.

إذ يمكن القول أن مناهضة حمودة باشا لم تكن لأسباب سياسية وإنما كانت بالأساس لظروف اجتماعية،¹ اتسمت بهيمنة التصوف الطريقي على البلاد.

إلا أن الموقف من الوهابية يختلف عن الحالات الأخرى في التبعية للدولة العثمانية لأن الأزمة كانت دينية بالدرجة الأولى، فالوهابيون أعلنوا عن رفضهم لمبدأ « الخلافة العثمانية » ولم يعترفوا لها بذلك، وانتزعوا منها الحرمين الشريفين سنة 1806م واتهموها بالخروج عن الدين.

حتى وإن لم يكن الموقف بضغط من السلطة العثمانية فإنه بالنسبة للعلماء الرسميين وغير الرسميين من أصحاب الردود كان تعزيزا وتأييدا للخلافة العثمانية حيث ظلوا أوفياء لبيعتهم للخليفة العثماني لا سيما فيما يتعلق بشؤون الحرمين، كما أن العالم الإسلامي كله كان يعترف بحق السلطنة العثمانية في الخلافة وفي الإشراف على شؤون الحج والبقاع المقدسة بالحجاز، وبالتالي على الهدايا السنوية والأموال الموقوفة القادمة كل سنة من بلدان المغرب العربي والمتجهة نحو الحرمين، خصوصا وأن حمودة باشا كان حريصا جدا على تأمين أحباس الحرمين - كما سبقت الإشارة في بداية الفصل -

وإعلان الولاء للخلافة العثمانية بشكل صريح ظهر لاحقا حين أورد ابن أبي الضياف خبر انتصار جيش محمد علي باشا على الوهابيين سنة 1813م والفرحة التي عمت القطر التونسي بما في ذلك السلطة الحسينية،² لأن التخوف استبد بحكام المغرب العربي حينما استولى الوهابيون على الحجاز، وهو ما دفع السلطان المغربي سليمان إلى ترقب الأوضاع ما بين 1806-1811 وتأخره في إرسال رسالته ووفده حتى سنة 1811، حين قدر أن كفة الصراع بدأت تميل لصالح الوهابيين.

والموقف كان مرتبطا أيضا بأمن وسلامة الحجاج المغاربة بالشرق، والدولة العثمانية ظلت متكلفة بتحقيق ذلك نسبيًا طيلة قرون، فإن حدث وأن استولت دولة فتية على البقاع المقدسة، وأظهرت تشددا في مبادئها الدينية منذ البداية استدعى الموقف بالنسبة للمغاربة التريث والاحتراز في انتظار ما ستفسر عنه حالة الصراع الوهابي- العثماني.

¹ العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص، 166.

² ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ص، 60.

وفعلا فبعد مدة وجيزة استرد العثمانيون البقاع المقدسة وعاد الأشراف إلى حكم الحجاز واستمر ذلك إلى غاية عام 1925، ليعود إلى الوهابيين بعد فتنة عظيمة فجرها ما يعرف ب: « الإخوان الوهابيين » - كما سيأتي تفصيله في الفصل القادم -.

بما أن المذهب الحنفي يمثل التوجه الرسمي للسلطنة العثمانية وكذا السلطة الحسينية يمكن الحديث عن وجود تنافس حاد بين علماء المالكية وعلماء المذهب الحنفي،¹ فعلماء المالكية كانوا يشعرون بنوع من الإقصاء والإبعاد من طرف السلطة السياسية مقارنة بما يحظى به نظراؤهم الحنفية من مكانة دينية واختصاصات مثل ختم الحج والأحكام وتصدر المواكب وغيرها من الامتيازات² وجاءت فرصة تكليفهم بالرد على الوهابية لتجعلهم في مركز يضاها مكانة علماء المذهب الحنفي لدى السلطة.

*شيوخ أمر الوهابية في تونس والأقطار الأخرى.

ربطت المصادر التونسية رد السلطة التونسية على رسالة الوهابي بشيوع أمر الوهابية في الأيالة، لأن السلطة كانت متخوفة من استفحال خبر الرسالة بين العامة، وهذا ما يؤكد ابن أبي الضياف بقوله: « ولما شاعت هذه الرسالة في القطر التونسي بعث بها الباي أبو محمد حمودة باشا إلى علماء عصره. »³ ويشير إلى ذلك صاحب مسامرات الظريف بقوله: « لما شاعت فتنة الوهابي ووردت رسالته إلى الحاضرة... »⁴

ولعل استخدام عبارة « فتنة الوهابي » توحى إلى درجة التشويش الذي أحدثته الوهابية بتونس، ومن دلائل ذلك التخوف ما أورده الشيخ إسماعيل التميمي من أن الباي طلب منه تحرير الرد: « خشية أن يسري ذلك لغيرهم فيظن بهم خيرا ويلحق بهم في غيهم، حرصا منه أيده الله على حفظ الدين وشفقة منه على ضعفاء المسلمين. »⁵

¹ لقد نشر الشيخ محمد بن الخوجة سلسلة من المقالات في المجلة الزيتونية حول تداول علماء المالكية والحنفية على خطط القضاء والإفتاء والمشخة ونحوها بعنوان: (القضاء الشرعي). ينظر: المجلة الزيتونية، مج 3، ع 4، أبريل 1939م، ص ص، 180، 183. وكذلك ع 5، ماي 1939، ص ص، 242، 248. ثم ع 6، جوان 1939، ص ص، 279، 286. و ع 8/7، جويلية/ أوت 1939، ص ص، 325، 327.

² العجيلي، التليلي، الوهابية في البلاد التونسية زمن حمودة باشا... (النسخة الأصلية)، ص ص، 108 - 110.

³ ابن أبي الصياف، المصدر السابق، ص، 63.

⁴ السنوسي، المصدر السابق، ص، 190.

⁵ التميمي، إسماعيل، المصدر السابق، ص، 22.

إن المصادر التاريخية الرسمية كما هو معهود سلطت الضوء على موقف الهيئات الرسمية في تونس سواء العلمية منها أو السياسية، أما مدى تفاعل العامة والرأي العام التونسي وكذا المغاربي مع أخبار وأفكار الوهابية فهو أمر غائب لا نكاد نلمسه إلا عبر إشارات بسيطة ونادرة، ولا تمكنا من تحديد درجة تفاعل العامة مع تلك الأفكار.

فشيوع أخبار الوهابية يمكن أن يكون سابقا لتاريخ ورود رسالة سعود، فالجرائم التي ارتكبتها الوهابيون في كربلاء سنة 1801م ثم بالطائف سنة 1802م يمكن أن تصل أصداءها إلى أقطار المغرب عن طريق الحجاج والمسافرين، خصوصا أن الحجاج المغاربة كانوا الأكثر جرأة من مجموع الحجاج في العزم على مواصلة الرحلة لأداء فريضة الحج رغم الصعوبات الناجمة عن الحروب الدائرة بين الوهابيين وأشرف مكة المواليين للسلطنة العثمانية خلال السنوات الأولى من القرن التاسع عشر.

وهذه الجرأة في مواصلة رحلة الحج تثبتتها المصادر المشرقية والوهابية تحديدا وفي مقدمتها عنوان المجد لابن بشر.¹ والذي يفسر ما ذهبنا إليه حول صدى الوهابية بين العامة هو ترادف الإجراءات المتخذة من طرف السلطة التونسية في هذه الفترة بالذات والتي كانت تتوخى الحيطة والاحتراز من تفاعل الرأي العام مع أفكار الوهابية.

من خلال الإشارات الواردة في المصادر نستخلص أن الرأي العام التونسي والمغاربي عموما تفاعل سلبيا مع الأحداث التي ارتبطت بنشاط الحركة الوهابية في المشرق أكثر من تفاعله مع تعاليم الوهابية الواردة في الرسائل المختلفة.

فالذي شغل الرأي العام المغاربي هي ممارسات الحركة ممثلة بالأساس في منع الحج بالهيئة المعهودة وهدم المشاهد ومنع الحجاج من زيارة القبر النبوي الشريف وقبور الصحابة والصالحين - عملا بقاعدة سد الذرائع - وقراءة كتاب دلائل الخيرات والذكر بشكل جماعي واستخدام السبحة... الخ، وتكفير عوام الوهابيين لمن يمارس تلك الأعمال، إضافة إلى حربهم المعلنة على الخلافة العثمانية وعلى أشرف مكة واستيلائهم على الحرمين الشريفين وارتكابهم لمجازر شنيعة في كربلاء والطائف، فضلا عن الحروب

¹ ابن بشر، المصدر السابق، ج1، م س، ص، ص، 297، 327.

والجرائم التي ارتكبوها طيلة النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي.¹ كل تلك الممارسات اعتبرت في نظر المغاربة فتنة عظيمة، وحتى ردود العلماء المغاربة جاءت متشنجة بسبب تلك الأصداء المؤلمة.

ولذلك ترسخت تلك الصورة القاتمة والدموية في أذهان المغاربة عن الوهابية، وأصبح من الصعب تغييرها عن طريق الرسائل، فلقد حاول الأمير سعود وحاشيته أن يظهروا بسلوك يختلف عن سلوك عموم الوهابيين انعكس بانطباع جيد لدى وفد السلطان سليمان وغيره، ولكن بالنسبة لغالبية المجتمع المغربي ظلت الصورة القاتمة هي السائدة.

من أجل الانتصار للوهابية والتأكيد على تجذرها في المجتمع التونسي يحاول بعض الباحثين التونسيين أن يطوعوا حركة التاريخ لتحقيق ذلك الهدف دون توثيق أو تبرير علمي مقنع، ومن ذلك ما طرحه الباحث محمد بن رشيد البارود في رسالته حول موقف الباي والسلطة من رسالة سعود من خلال قوله: « وسجل التاريخ موقفا مشرفا لهذا الباي رغم توجيهات الخلافة العثمانية ولأنه كان بدوره مقاوما للبدع فقد أمر بتلاوة رسالة الشيخ ابن عبد الوهاب في جامع الزيتونة وهو يومئذ يعج بكبار العلماء... ولم يقابلها هؤلاء بالإنكار ماعدا الشيخ عمر بن قاسم المحجوب والشيخ إسماعيل التميمي الذي حرر ردا مجردا عن الحجة والإقناع وخالف فيه الأئمة الأعلام...»²

ثم يعدد قائمة بأسماء العلماء الزيتونيين الذين خالفوا ما جاء في رد المحجوب والتميمي دون أن يحيلنا على أي مصدر يعرفنا بمواقف وتراجم أولئك العلماء، والغريب أنه أورد ضمن قائمة أسماء العلماء الشيخ إبراهيم الرياحي،³ ولقد ثبت لدينا من خلال العرض السابق أن هذا العالم كان رده مناهضا للوهابية، مما يظهر تهافت ما ذهب إليه الباحث المذكور خاصة أمام غياب أي توثيق لزعمه.

¹ من الأمور التي عزف الباحث العجيلي التليلي عن إدراجها في دراسته المنشورة والمحررة في رسالته الأصلية والتي عبر عنها بتجاوزات وأخطاء الوهابيين وهي في الحقيقة جرائم في حق المسلمين ضاهوا بها الخوارج، فيبعد أن أورد تبريراتهم بكونهم يقاتلون المسلمين عملا بقاعدة (جزاء سيئة سيئة مثلها) يعقب بقوله: « بل إنهم - الوهابيين - قد يكونون أفرطوا في مبادئهم وغلوا في عقائدهم فارتكبوا في حق المسلمين ما لا يجوز ارتكابه نظرا لبعض التجاوزات التي أحيانا لا تقرها دعوتهم الإصلاحية نفسها.» المؤلف نفسه، الوهابية في البلاد التونسية زمن حمودة باشا...، مرجع سابق، ص 48، 49.

² البارود، المرجع السابق، ص 253، 254.

³ المرجع نفسه، ص 254.

ويحاول هذا الباحث أن يجعل من جامع الزيتونة وعلمائه محضنا للفكر الوهابي كما يحقر من شأن رد الشيخ المحجوب والتميمي ويعتبره موقفا شاذا أمام موقف الأغلبية المؤيدة، ويحوّل الباي التونسي إلى محارب للبدع على طريقة الوهابيين ومروج لأفكارهم بين العلماء مع أن هذا الباي هو الذي أمر الشيخين بتحرير الرد على الوهابية من أجل دحض ما ذهب إليه.

لقد تعاملت السلطة الحسينية مع الوهابية تعاملًا منطقيًا وفق ما يقتضيه التوجه الديني من منظور المدرسة المالكية، الأشعرية، الصوفية، ومن منطلق تحقيق مصلحة البلاد والتمكين لمشروع التحديث. ولذلك عرضت المسألة على علماء المذهب المالكي باعتباره المذهب الأكثر سيادة في المجتمع حتى تتجنب الفتنة، لأن الأمر تعلق بخطر شيوع أفكار حركة عرفت بعنفها ودمويتها منذ تأسيسها.

ولم تقتصر ردود العلماء على من كلفوا بالرد من قبل السلطة بل ظهرت ردود أخرى موازية، مما يدل على أن الشأن كان خطيرا وينبغي أن يستوعب مختلف القوى العلمية والاجتماعية في البلاد.

والأمر اللافت أن مؤرخي تونس في القرن التاسع عشر لم يثيروا جدلا حول أثر الوهابية في تونس كما كان عليه الحال في المغرب الأقصى زمن السلطان سليمان، لأن موقف السلطة الحسينية والعلماء من الوهابية كان من شدة الوضوح بما لا يترك أي مجال للجدل أو التأويل.

ولكن فريقا من الباحثين التونسيين المعاصرين حاولوا بكثير من المبالغة أن يجعلوا للوهابية شريحة اعتنقت تعاليمها من العلماء والعامّة وحتى الباي نفسه كما يظهر من تلويحات الباحث محمد بن رشيد البارود حينما يجعل من الباي محاربا للبدع ومروجا لرسالة الوهابي بين العلماء الزيتونيين. وكل ذلك من أجل الانتصار للوهابية والتمكين لها والتأصيل لتجزرها التاريخي. كما أن السعي لقراءة الماضي بتصورات العصر الحالي ساهمت إلى حد كبير في تشويه الكثير من الحقائق التاريخية.

الفصل الرابع:

الموقف العثماني والفرنسي من الوهابية وأثره على المغاربة.

أولاً: أثر النزاع العثماني الوهابي في المشرق على المغاربة.

أ - المواجهة الدعائية.

1- التكفير والتضليل.

2 - منع الحج

ب- المواجهة العسكرية.

1- مشاركة المغاربة في حروب الدولة العثمانية ضد الوهابية.

2- أثر المواجهة في موقف النخبة المغربية.

ثانياً: محاربة فرنسا للحركات السلفية وتسرب الأفكار الوهابية.

أ- توظيف الطرقية لمواجهة حركات الإصلاح والفكر الوهابي.

1 - احتواء بعض الطرق الصوفية.

2- اتهام الحركات الإصلاحية السلفية.

ب- تعامل السلطة الفرنسية مع النظام الوهابي الجديد.

1- تحول مسار الحركة الوهابية.

2- استطلاع توجه النظام الجديد عن طريق ركب الحجاج.

3- صورة النظام الجديد في تقرير الدكتور الدنقزلي.

ألت العلاقات العثمانية المغربية زمن السجال المغربي الوهابي إلى منعرج خطير باستقلال حكام الجزائر وتونس وطرابلس عن مركز الخلافة العثمانية باسطنبول، ولكن الرأي العام المغربي ظل متمسكا بولائه للسلطان العثماني كخليفة للمسلمين إلى غاية سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924م.

وتسبب ذلك الولاء في تصعيد حدة المواقف المغربية كلما تهدد السلطنة خطر داخلي أو خارجي بحكم التحالف الإستراتيجي بين العثمانيين والمغاربة ضمن منظومة فكرية واحدة تطبعها أساسا الثقافة الصوفية، ورغم نقمة المغاربة على السلطة التركية المحلية الحاكمة لبلدانهم إلا أن الأمر هذه المرة تعلق بتهديد الحجاز والحرمين.

ولذلك تفاعل المغاربة مع الأحداث والتطورات التي عرفها المشرق العربي لا سيما ما حلّ بالحجاز حينما سلبه الوهابيون من الأشراف والعثمانيين، ثم استرجاع السلطنة له عام 1816م، بينما سكت المغاربة عن استيلاء الوهابيين للمرة الثانية على الحجاز سنة 1925م لأسباب مرتبطة بالهيمنة الاستعمارية على بلدان المغرب.

بينما تأرجحت السياسة الفرنسية ببلدان المغرب بين محاربة الطريقة الصوفية كخطوة نحو احتوائها وبين توظيفها في مواجهة الحركات السلفية الإصلاحية وتسرب الأفكار الوهابية في مرحلة لاحقة. وكل ذلك لإضعاف وتفكيك مختلف القوى الدينية ذات النزعة السلفية على المدى البعيد، مع وعيها وإدراكها لجوهر التدافع الصوفي السلفي المغربي والذي تعود جذوره إلى فترة متقدمة من تاريخ الغرب الإسلامي.

بحكم التجربة الاستعمارية الطويلة الأمد خصوصا في الجزائر تمكنت السلطات الفرنسية من اكتشاف مواطن القوة والضعف لدى الطرق والزوايا ساعية نحو احتواء بعضها وتوظيفها في ضرب حركات الإصلاح والفكر الوهابي المتسرب. مع أن الاحتواء لم يشمل كل مؤطري الفكر الصوفي، بل تبلور تيار الإحياء الصوفي أكثر من أي وقت مضى بظهور طرق مجددة تأتي في مقدمتها الحركة السنوسية. كما تصدرت تلة من أعيان المقاومات الشعبية المغربية حركة الإحياء الصوفي السلفي الجهادي بصفة متفردة في التاريخ الحديث أمثال الأمير عبد القادر الجزائري وغيره... الخ.

أولاً: أثر النزاع العثماني- الوهابي في المشرق على المغاربة.

- تمهيد.

تمكنت السلطنة العثمانية من إخضاع بلدان المغرب الثلاث (الجزائر- تونس - طرابلس) منذ القرن السادس عشر الميلادي لسلطانها بفضل التعاون المشترك لصد الحملات الايبيرية ودعم رجال الطرق للسلطنة ونجاح سياستها الدينية¹ في تلك البلدان. هذه السياسة ارتكزت على التوجه الصوفي الطرقي كأساس في ايدولوجية الدولة وكقاعدة للتوسع والانتشار، إذ أن شيوخ الطرق الصوفية ومريديها كانوا وراء تقدم الأتراك العثمانيين في الأناضول ثم في البلقان وفي باقي البلدان التي دانت لسلطانهم.

ورغم أن ظاهرة التصوف وطرقه المختلفة ترسّخت في بلدان المغرب قبل مجيء العثمانيين بفضل جهود عدة مدارس صوفية تعود أصولها الأولى إلى القادرية أو الشاذلية، فإن هؤلاء الأتراك مكنوا لحكمهم في بلدان المغرب عن طريق المرابطين، ففي الجزائر تحالفوا مع الشيخ أحمد بن يوسف الملياني (ت: 931 هـ / 1524م) - الذي كان من أبرز متصوفة الطريقة الشاذلية- ضد الزيانيين بتلمسان.²

واستمر هذا التحالف حتى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، حين تغيّر ميزان القوى لصالح القوى الأوروبية بتناقص موارد الجهاد البحري، مما فرض على السلطة العثمانية إقبال كاهل سكان المغرب العربي بالضرائب المختلفة، فأدى هذا التحول الاقتصادي إلى تحول خطير في العلاقات الدينية والسياسية بين العثمانيين وحلفائهم المرابطين أصحاب الطرق والزوايا.³

ولكن روابط الولاء الروحي والفكري تسببت في إقحام المغرب العربي ضمن النزاع العثماني الوهابي رغم أن ميدان الصراع كان بالمشرق العربي، إلا أن أصداءه انتقلت إلى بلدان المغرب بطرق مختلفة تصدرتها حركة ركب الحجاج.

¹ لمعرفة تفاصيل السياسة الدينية العثمانية بالجزائر مثلاً ينظر:

pierre. boyer, contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la régence d'Alger (XVI^e-XIX^e siècles), Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, vol, 1, 1966, pp. 11-49.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 2، مرجع سابق، ص، 183.

³ المرجع نفسه.

لم تكثرث السلطنة العثمانية لشأن الحركة الوهابية حين كانت تتوسع في شبه الجزيرة العربية رغم التقارير الواردة إليها من طرف ولايتها في الحجاز والشام وبغداد بخصوص خطورة الحركة وممارساتها التعسفية والدموية، إلا أن جرأة الوهابيين على تهديد الحجاز والعراق والشام أقلق السلطنة وأزعجها لا سيما حين أعلن الأمير سعود إنهاء السيادة العثمانية على الحجاز، مقوضاً بذلك ركنين من أركان السيادة العثمانية على العالم الإسلامي وهما: الخلافة، وخدمة الحرمين الشريفين.

إضافة إلى موقف الأمير سعود المتشدد من الحجاج الأتراك والمصريين والشوام بسبب ما يصاحب ركب الحجاج من عادات مثل الحرس والطبل والزمر... الخ، وتجلى هذا الموقف المتشدد في إنذار الحجاج عام 1222 هـ / 1807م بمنعهم من الحج في العام الموالي إذا جاؤوا ومعهم تلك العادات،¹ وبالفعل منع الحجاج من أداء الفريضة.² لهذه الأسباب ولغيرها استحكمت العداوة بين الطرفين، حيث يمكن أن نميّز بين أسلوبين في المواجهات المتبادلة هما:

* أسلوب المواجهة الدعائية الكلامية من خلال الخطب ونشر الكتب والرسائل وترويج الأخبار المغرضة بين الناس وعلى الخصوص الحجاج منهم.

* أسلوب المواجهة العسكرية والتي تمثلت في انحراب بين شريف مكة والوهابيين كمرحلة أولى (1793-1806م)، ثم تكليف السلطان العثماني محمود الثاني (1808-1839م) لوليه على مصر محمد علي باشا (1805-1849) بالقضاء على الدولة السعودية الأولى في المرحلة الثانية (1811-1818 م).³

¹ الجبرتي، المصدر السابق، ج 4، ص، 84.

² رأفت الشيخ، المرجع السابق، ص، 156.

= بينما يرى باحث آخر: أن الأمير سعود أعلن مرة واحدة فقط عن منع قافلة الحجاج الشاميين سنة 1221 هـ / 1806م، حيث رجعت القافلة المذكورة دون أن تؤدي مناسكها. ينظر: الحبيبي، المرجع السابق، ص، 114.

³ عن تفاصيل تلك المواجهة ينظر:

henri, laoust, les schismes dans l'islam –introduction à une étude de la religion musulmane-éd, payot, paris, 1983, p p, 325, 326.

أ - المواجهة الدعائية.

صدرت الردود العلمية المشرقية والمغربية المناهضة للوهابية بالأساس عن رفض مبدئي لما جاء في الرسائل الوهابية، وانفق ذلك مع رغبة الدولة العثمانية في محاصرة الوهابية ودحض آرائها، وفي المقابل استلزم الموقف الشرعي مناصرة إمام المسلمين العثماني ومناوأة الفرقة الباغية الخارجة عن الجماعة. بينما تأثر موقف عموم المجتمع المغربي أساساً بتلك الردود المناهضة، كما تأثر إلى حد ما بالدعاية المتبادلة وهذا ما سيتضح من خلال العناصر التالية:

1- التكفير والتضليل.

ينبغي أن ندرك أن ابن عبد الوهاب هو أول من أثار مسألة تكفير المسلمين في العصر الحديث بحكمه على شرك المتوسلين بالأشخاص والآثار، مع أن ظاهرة التوسل كانت قائمة في كل بلاد المسلمين قبل عصره بقرون، ولم يقدم أحد من العلماء أو الحكام وحتى رواد السلفية التقليدية كابن تيمية على تكفير المسلمين الذين تجري بأرضهم تلك الممارسات، ولم يحكموا بردتهم أو اعتبروا بلادهم بلاد كفر أو أنهم تحالفوا مع أمير مسلم لقتال المسلمين كما صنع ابن عبد الوهاب.¹

وأدرك علماء المشرق خطر هذه الحركة التكفيرية منذ نشأتها، فحاربوها بالردود العلمية وحكم بعضهم بتكفيرها بعيداً عن أي مؤثرات سياسية كما هو واضح من الردود الصادرة عن علماء المذهب الحنبلي² الذي يزعم ابن عبد الوهاب انتسابه إليه.

وتفطن أشرف مكة الموالين للعثمانيين لخطورة الوضع فصرحوا بتكفير الوهابيين رسمياً سنة 1163 هـ / 1750م بإعلان من قاضي الشرع،³ كرد فعل مماثل لموقف الوهابيين الذين اعتبروا كل بلد لا تدين بدعوتهم دار كفر حتى أرض الحرمين.

¹ ينظر: السويدي، علي بن عبد الله البغدادي (1756-1822م)، المشكاة المضيئة رداً على الوهابية، نشر وتحقيق حمادي الرديسي وأسماء نويرة، ضمن كتاب: الرد على الوهابية - نصوص الشرح الإسلامي -، ط1، دار الطليعة، بيروت، فبراير 2012م، ص ص، 23، 25.

² ينظر: رسالت محمد بن عبد الرحمان بن عفالق الاحسائي الحنبلي (1688-1750م) إلى عثمان بن معمر حاكم العيينة يرد فيهما على رسالته إليه حول شأن دعوة ابن عبد الوهاب، نشر الرسالتين الرديسي ونويرة في المرجع السابق، ص ص، 85، 133.

³ دحلان، خلاصة الكلام، مصدر سابق، ص ص، 227، 228.

وبتحول الوهابية إلى حركة سياسية تبرر توسعاتها وتجاوزاتها بنشر عقيدة التوحيد ومحاربة الشرك المزعوم استثمر أشرف مكة قضية التكفير المتبادل من أجل الضغط على السلطة العثمانية لتعلن الحرب على الوهابية وتقدم يد المساعدة لأشرف.

ومن خلال تقارير أشرف مكة إلى السلطة العثمانية ترسخت لديها فكرة تكفير الوهابية، كما يقول الرحالة الألماني بوركهارت: «لقد تأكد للعثمانيين بأن الوهابيين كفار، وقد تأكد لديهم هذا الاعتقاد أولاً بخداع شريف مكة غالب، وثانياً بنذير الخطر الذي حلّ بكل الباشوات المجاورين، فقد كان شريف مكة العدو اللدود لحكومة الوهابيين حريصاً على توسيع شقة الخلاف بين هؤلاء وبين الإمبراطورية التركية، ولذلك نشر بمهارة متواصلة تقارير عن الوهابيين بأنهم كفار ليحبط كل محاولة للتفاوض معهم.»¹

بينما يذكر الجبرتي في هذا الصدد: «... ولغط الناس من خبر الوهابي واختلفوا فيه فمنهم من يعتبره خارجياً وكافراً وهم المكيون ومن تابعهم وصدق أقوالهم، ومنهم من يقول بخلاف ذلك لخلو غرضه...»²

تفيد النصوص المتقدمة بأن مسألة التكفير تحولت إلى قضية سياسية لكسب الأتباع وتنفير الناس من المذهب المخالف، ولذلك كان لتوجّه المكيين في تضليل الوهابية أثر واضح على انطباعات الحجاج المغاربة بحكم الاحتكاك الحاصل أثناء موسم الحج، وبالنظر إلى تقدير المغاربة لأشرف مكة لانتسابهم إلى البيت النبوي الشريف والخدمات الجليلة المتبادلة فيما يتعلق بأوقاف الحرمين وبموسم الحج.

في ظل الحرب الدعائية طرأ تغير واضح على السياسة والخطاب الرسمي الوهابي منذ سنة 1803م إثر استيلاء الوهابيين على مكة ليتوقفوا عن مقاتلة المسلمين مؤقتاً، وليشرعوا في بعث الرسائل إلى مختلف أقطار العالم الإسلامي لإظهار ما لحق بالدعوة من ظلم وتكفير، وليبرروا ما أقدموا عليه هم أيضاً من تكفير وتعسف في حق المسلمين، حيث ورد في رسالة سعود إلى أهل المغرب ما يلي: «... فهذا هو الذي أوجب

¹ بوركهارت، المصدر السابق، ص، 14.

² الجبرتي، المصدر السابق، ج 3، ص، 401.

الاختلاف بيننا وبين الناس حتى آل بهم الأمر إلى أن كفرونا وقاتلونا...»¹ متجاهلين أن دعوتهم هي التي أسست لفتنة تكفير المسلمين آنذاك.

ولكن هذه المحاولة الدعائية لم تصمد أمام الدعاية العثمانية المستندة إلى تقارير أشرف مكة في وصف الوهابيين بخوارج العصر، مستثمرة في ذلك الردود العلمية المشرقية والتونسية التي صنفت الوهابية كفرقة خارجة عن الجماعة وإمام المسلمين.²

في زخم الحرب الكلامية بين الوهابيين والعثمانيين تعددت أحكام المغاربة على الوهابيين، فأحيانا ينعنونهم بالخوارج لميلهم إلى تكفير مرتكب الكبائر، وأحيانا أخرى يصفونهم بأنهم فرقة من أهل الاعتزال - لاعتبارهم الأعمال جزء من الإيمان-،³ ومنهم من يرى في الوهابية نواة لديانة جديدة، وأن الوهابي كان يدعي النبوة.⁴

وأكثر الانطباعات رسوخا بين الأوساط المغاربية هي اعتبار الوهابية فرقة من الخوارج، استنادا إلى تقارير الردود العلمية التونسية وأصداء الدعاية العثمانية.

لقد حكم الشيخ التميمي بأن الوهابية فرقة خارجية بسبب التشابه الحاصل بين الوهابية والخوارج من حيث الخصائص التالية:

-المجادلة بالقرآن ووضع الآيات في غير محلها اتباعا للهوى والنفس.

-تنزيل الآيات القرآنية النازلة في المشركين على أهل الإسلام.⁵

-تكفير سائر المسلمين واستحلال دمائهم وأموالهم ونسائهم.

-الخروج على إمام المسلمين ومقاتلته.

-الاشتغال بمقاتلة أهل الإسلام وترك أهل الأوثان.¹

¹ ينظر نص الرسالة في: ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ج3، ص، 63.

² ينظر ذلك مثلا في نص رسالة الشيخ المحجوب: ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ص، 67.

³ المنصور محمد، الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية، مرجع سابق، ص، 181.

⁴ الرباطي، محمد بن عبد السلام بن أحمد بن محمد الملقب بالضعيف، تاريخ الدولة العلوية السعيدة من نشأتها إلى أواخر عهد مولاي سليمان (1043هـ/1633م - 1238هـ/1812م)، ج1، ط1، تحقيق محمد البوزيدي البوشيخي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1409هـ/1988م، ص، 702.

= لقد شاعت فكرة إدعاء محمد بن عبد الوهاب النبوة بين المسلمين بسبب صدق الردود المشرقية الأولى حيث يذكر الشيخ محمد بن عبد الرحمان عفالق الأحسائي الحنبلي في رسالته الثانية عن ابن عبد الوهاب مخاطبا حاكم العيينة بعد أن استعرض شذوذ المذهب الوهابي قوله: «... والله لقد ادعى- ابن عبد الوهاب- النبوة بلسان حاله لا بلسان مقاله بل زاد على دعوة النبوة وأقامه مقام رسول وأخذتم بأوامره ونواهيه وتركتم أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وراء ظهوركم.» ينظر الرسالة الثانية، نشر الرديسي و نويرة، (نصوص الشرق الإسلامي)، مرجع سابق، ص، 112.

⁵ التميمي، المصدر السابق، ص، 24.

وهذا التشابه يفسّر كيف أن بعض المؤرخين المغاربة أمثال الزياتي لا يكادون يميزون بين الوهابية الخارجية والوهابية النجدية، وفي ذلك يقول الشيخ التميمي عن الوهابية النجدية: «... وبه يظهر مناسبتها ومقاربتها للوهابية لفظاً ومعنى...»²

وعليه روجت السلطنة العثمانية لفكرة خروج الوهابية على إمام المسلمين واشتغالها بمقاتلة أهل الإيمان وترك الكفار، في وقت كانت فيه السلطنة تصارع الحملات الأوروبية على الشرق، كل ذلك ساهم في استمالة المغاربة إلى جانبها.

إلى جانب الموقف المبدئي للوهابية في تكفير المتوسلين فقد تسبب أتباع الوهابية في ترسيخ تلك الانطباعات لدى الحجاج المغاربة، إذ أن تسرعهم في تكفير العامة من منطلق تعظيم زيارة قبر النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - وبعض الأولياء والتبرك بآثارهم... الخ ساهمت في شيوع تلك الصورة التكفيرية عنهم.

ويعزز بوركهارت ذلك التكفير بقوله: « وهو اعتقاد لا ينفيه تصرف كثير من الوهابيين، على أن أصحاب هذا التصرف من البدو الذين كانوا جهلاء تماماً بالإسلام قبل أن يعرفوا الوهابية، ولذلك فإن المبادئ الجديدة بدت لهم ديانة جديدة... وهذا ما يفسر بوضوح كيف حدث أنهم كانوا يتهمون الأتراك بالكفر وأن الأتراك بدورهم كانوا يتهمونهم بذلك...»³

وكرر فعل على الحملة الدعائية العثمانية حكم شيوخ الوهابية حينذاك بتكفير الدولة العثمانية واعتبار من لم يكفرها كافر،⁴ وحكموا أيضاً بكفر من وصف الوهابيين بالخوارج،⁵ فضلاً عن تكفيرهم السابق للمتوسلين، واعتبارهم معظم بلاد المسلمين دار شرك وكفر، ما جعل دعايتهم لا تلقى تجاوباً بين المسلمين بما فيهم المغاربة.

¹ التميمي، المصدر السابق، ص 167، 168.

² المصدر نفسه، ص 31.

³ بوركهارت، المصدر السابق، ص 15.

⁴ ينظر: العاصمي النجدي، ابن قاسم، الدرر السنية، ج 10، مصدر سابق، ص 429.

⁵ المصدر نفسه، ص 182. ينظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 1، ص 63.

2- منع الحج :

تسبب النزاع حول الحجاز - مركز الحج- بين الحين والآخر في انقطاع أو تعثر حركة الحج خاصة أثناء السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، ولسنا هنا بصدد مناقشة من هو المتسبب الرئيسي في منع الحج، فأحيانا كانت تصدر قرارات المنع من السلطة العثمانية وأحيانا أخرى من الأمير السعودي، وهذا يتطلب دراسة متخصصة.¹

ولكن ما يهمنا في بحثنا هذا هو إدراك مدى تأثير ذلك المنع المتبادل على الحجاج المغاربة، فحتى إن لم يصدر قرار بالمنع من الطرفين المتنازعين فإن الكثير من الحجاج كانوا يمتنعون عن أداء الفريضة خوفا من سوء الأحوال في الحجاز، وهذا ما أثبتته ابن بشر في أكثر من موضع، فعن حوادث 1223هـ / 1807 م يذكر أنه: « لم يحج في هذه السنة أحد من أهل الشام و مصر والعراق والمغرب وغيرهم إلا شردمة قليلة من أهل المغرب لا اسم لهم حجوا بأمان.»²

ويذكر أيضا عن حوادث سنة 1226هـ / 1811م أنه: « لم يحج أحد في هذه السنة من أهل اسطنبول ولا مصر ولا الشام ولا غيرهم إلا شردمة من أهل المغرب بأمان.»³ وهي نفسها السنة التي وقع فيها الاتصال الرسمي العلوي الوهابي، وكذا مناظرة الشيخ أبي راس لعلماء الوهابية، مما يدل على أن الاتصال تم في ظروف استثنائية وغير مستقرة أمنيا.

ويؤكد ذلك أيضا عدم اكتراث بعض المغاربة بسوء الأحوال وبمضايقات الوهابيين لأنهم عرفوا بالالتزام والتدين الصحيح والبعد عن البدع والانحرافات، ولذلك كان الأمير سعود يشيد بأخلاقهم وشدة تدينهم بقوله: « إن المغاربة يتصرفون بحشمة وأنهم قوم متدينون.»⁴ وهذه شهادة من أمير الوهابيين تثبت مدى استقامة المغاربة في وقت حكمت فيه الوهابية بشرك أغلب المسلمين آنذاك.

¹ مثل الدراسة التي انجزها: السعدون، المرجع السابق.

² ابن بشر، المصدر السابق، ج1، ص، 297.

³ المصدر نفسه، ص، 327.

⁴ بوركهارت، المصدر السابق، ص، 103.

ويشير الجبرتي إلى الجانب الدعائي في منع الحج حينما اتخذت السلطة العثمانية قرارا بمنع الحج الشامي والمصري سنة 1222هـ/ 1808م بقوله عن العثمانيين: «... معتلين بمنع الوهابي الناس من الحج والحال ليس كذلك فإنه لم يمنع أحدا يأتي إلى الحج على الطريقة المشروعة، وإنما من يأتي بخلاف ذلك من البدع التي لا يجيزها الشرع مثل المحمل والطبل والزمير وحمل الأسلحة، وقد وصل طائفة من الحجاج المغاربة وحجوا ورجعوا في هذا العام وما قبله ولم يتعرض لهم أحد بشيء...»¹

إن ما ذكره الجبرتي عن سلامة طائفة من الحجاج المغاربة يعد استثناء لا يتفق مع ما أورده في مواضع أخرى من تاريخه ومع ما أورده المصادر المغاربية عن تضرر الكثير من الحجاج المغاربة ما يؤكد تمكن الدعاية الوهابية من الجبرتي² فيما يتعلق بحوادث 1808م لا سيما ما أورده في العبارة الأخيرة من النص المذكور.

وإن كان الجبرتي يبرر موقف الوهابيين في منع تلك العادات بأنها من البدع التي لا يجيزها الشرع فإن منعها جملة واحدة أحدث فتنة عظيمة، لأن تلك العادات كانت قائمة منذ العهد المملوكي³ (1250-1517م)، فالحجاج اعتادوا عليها طيلة قرون، ومنعها دفعة واحدة أمر لا تستسيغه الطبيعة البشرية.

كما أن منع تلك المظاهر الاحتفالية تعتبر من المنظور السياسي تحديًا صارخًا للسلطنة العثمانية التي كانت تعبر عن ممارسة سلطتها كخلافة وخادمة للحرمين عن طريق تلك الطقوس، بغض النظر عن السلوكيات المنحرفة المصاحبة لها، والتي ينبغي توخي المرونة والتدرج في منعها، ومع ذلك فإن صرامة الوهابيين في منعها مكنت لدعايتهم بين بعض الأوساط المغاربية، كما هو الحال لدى وفد السلطان سليمان العلوي.

¹ الجبرتي، المصدر السابق، ج4، ص، 141.

² لقد عرف الجبرتي بنقمة وسخطه على سياسة محمد علي باشا، خاصة سياسته الاستبدادية وتضييقه الخناق على العلماء، وتحولت النقمة إلى مسألة شخصية حين حملت إلى الجبرتي جثة ابنه المقتول، حيث اتهم بقتله دفتر دار الباشا. ينظر: غالب، محمد أديب، من أخبار الحجاز ونجد في تاريخ الجبرتي، مرجع سابق، ص، 39.

³ ابن بطوطة، الرحلة، دار صادر، بيروت، 1384هـ/ 1964م، ص، 16، 47. ينظر أيضا: دراستنا الموسومة ب: الحياة الاجتماعية والثقافية في مصر من خلال رحلات المغاربة أثناء القرنين 17 و18م، مذكرة ماجستير في التاريخ العام، كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الإنسانية، شعبة التاريخ، جامعة بشار، الجزائر، فبراير 2009م، ص، 14.

لقد حصر الجبرتي العادات التي منعتها السلطة الوهابية في المحمل والطبل والزمير وحمل الأسلحة دون أن يذكر عمليات المنع الأخرى المتعلقة بزيارة العوام للقبر النبوي والمشاهد والذكر الجماعي ومنع بعض الكتب مثل روض الرياحين ودلائل الخيرات وكتب المنطق والنهي عن الاحتفال بالمولد¹... الخ، إضافة إلى تكفير عوام الوهابيين لأصحاب تلك الممارسات. كل ذلك خلق تدمرا عظيما لدى المغاربة لفرط حبهم وتعلقهم بالآثار النبوية وبكل ما يرتبط بآل البيت والصحابة والصالحين.

ويفسر بوركهارت صدى عمليات المنع المذكورة وهدم المشاهد بعد أن استعرض بعضا منها بقوله: « وكان طبيعيا أن يعتقد الأتراك الذين سمعوا بذلك أنهم قاموا بما قاموا به لاحتقارهم لأولئك الذين بنيت لتكريمهم وإنكارهم لولايتهم، بل إن القبة الكبرى التي على قبر محمد في المدينة كان مخططا أن تلقى مصيرا مثل مصير تلك القباب، فقد أمر سعود بهدمها، لكن بناءها القوي تحدى جهود جنوده العنيفة، وبعد أن مات عدد منهم بسقوطهم منها أوقفت المحاولة، وقد قال سكان المدينة: إن هذا كان تدخلا من السماء أو معجزة من الله...»²

هذه الجراة على المقدسات والقبة النبوية وضعت الوهابيين في صورة جفاة وخوارج ومخربين لآثار النبوية لا كدعاة ومصلحين في نظر المغاربة. لقد كانت تلك الممارسات واقعا حيا روج له خصوم الوهابية، وساهمت إلى حد بعيد في تهيئة الرأي العام المغربي لرفض الدعوة الوهابية وتعاليمها.

ب- المواجهة العسكرية.

1- مشاركة المغاربة في حروب الدولة العثمانية ضد الوهابية.

من منطلق الرفض المذكور تهيأت الأرضية المناسبة لالتحاق آلاف المغاربة بجيش محمد علي المكلف بقتال الوهابيين، حيث يذكر مؤرخ الدولة العلوية الضعيف الرباطي (1752- 1820م) أن حوالي ثمانية آلاف من المغاربة التحقوا بذلك الجيش سنة

¹ لقد أثبت الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب(ت: 1242هـ/ 1827م) عمليات المنع وحاول أن يجد مبررا لها في رسالته إلى أهل مكة سنة 1218هـ/1803م. ينظر: الخراشي، المرجع السابق، ص 24، 47.
² بوركهارت، المصدر السابق، ص، 21.

1228هـ/1813م¹ ويؤكد بوركهارت هذه المشاركة بقوله: « في أغسطس من عام 1816م غادر إبراهيم باشا القاهرة فوصل إلى المدينة ومن ثم إلى القصيم وكان برفقته حوالي ألفين من المشاة الذين قدموا عن طريق القصير إلى ينبع وألف وخمسمائة فارس من البدو الليبيين الذين قدموا عن طريق البر، وقد اختار إبراهيم نفسه هؤلاء الفرسان من بين أكثر قبائل بادية الصعيد ولعا بالحرب.»²

بينما الجبرتي يذكر أنه في عام 1229هـ/1814م شرعت السلطة المصرية في تجنيد الناس لمواجهة الوهابيين ب: « استكتاب أشخاص من أخلاط العالم من بين مغاربة وصعايدة وفلاحي القرى، فكان كل من ضاق به الحال في معاشه يذهب ويعرض نفسه فيكتبونه...»³

وإن كان الجبرتي ربما يقصد بالمغاربة المذكورين في النص أولئك المقيمين في مصر فإن ابن بشر يسجل مشاركة المغاربة من خلال التحديد الجغرافي لمصدر المشاركة فيقول عن حوادث 1231هـ/1816م: « جهز محمد علي صاحب مصر العساكر الكثيفة من مصر والروم والغرب والشام والعراق إلى نجد مع إبراهيم باشا، فسار إلى المدينة المنورة وضبط نواحيها ... »⁴ فهذا التحديد الجغرافي يجعلنا نجزم أن الغرب في المصادر المشرقية يمثل المغرب العربي باعتبار أن الغرب الأوروبي تصطلح عليه المصادر بالروم كما هو وارد في النص.

وفي موضع آخر يذكر ابن بشر أيضا عن حوادث 1220هـ/1805م أثناء المواجهات بين الشريف غالب والوهابيين أن هذا الشريف: « أبقى في مكة عسكريا من الترك والمغاربة وغيرهم من الحاج ...»⁵ ويتجلى واضحا من النص أن هؤلاء المجندين اختيروا من الحجاج الوافدين إلى مكة بما فيهم المغاربة.

¹ الرباطي، المصدر السابق، ص، 701.

² بوركهارت، المصدر السابق، ص، 199.

³ الجبرتي، المصدر السابق، ج3، ص، 322.

⁴ ابن بشر، المصدر السابق، ج1، ص، 384.

⁵ المصدر نفسه، ص، 287.

لقد أورد الجبرتي نصا صريحا عن محاولة لاستمالة السلطان المغربي سليمان من طرف السلطة العثمانية بمصر إلى جانبها في إطار الاستعداد للمواجهة العسكرية مع الوهابيين في نوفمبر 1811م جاء فيه: « لما حضر الركب الفاسي - أي إلى مصر - وفيهم ابن السلطان المغربي مولاي إبراهيم بن سليمان اعتنى الباشا بشأنه فأعدّ له منزلا خاصا... وأرسل له هدية وذخيرة من كل صنف... وأعطى له ألف بندقية لضرب الرصاص.»¹

ففي العبارة الأخيرة من النص ما يفيد بتهيئة الركب المغربي لأي مواجهة مع الوهابيين وهو متجه من مصر إلى البقاع المقدسة. كما أن الوهابيين من جانبهم أكرموا الوفد المغربي إكراما فائقا، ومن هنا فإن محاولة استمالة السلطة العلوية كانت متبادلة.

إن دعوة العثمانيين للجهاد ضد الوهابيين لقيت تجاوبا لدى المسلمين بما فيهم المغاربة بحكم الرفض المبدئي للوهابية ونتائج المواجهة الدعائية التي صورت الوهابية على أنها فرقة باغية خارجة عن الدين وعن طاعة خليفة المسلمين، « والحقيقة أن روح الجهاد ضد الوهابيين لم تبقى محصورة في العامة بل نادى أكثر من عالم بضرورة إرسال المجاهدين من أجل استئصال هذا الخطر الذي يهدد عقيدة الأمة الإسلامية.»²

والجدير بالذكر أن تجند المغاربة في الجيش العثماني ضد أي خطر كان أمرا معتادا خاصة أمام الخطر الأوروبي، فلقد سجل لنا الجبرتي في عدة مواطن دور المغاربة في مقاومة الحملة الفرنسية على مصر.³

2- أثر المواجهة على موقف النخبة المغربية.

لقد تركت المواجهات المتبادلة صدى واضحا بين مؤرخي المغرب العربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي، فعلى مستوى المغرب الأقصى سجلنا في الفصل الثاني أنهم انقسموا إلى فريقين: فريق مناصر لموقف العثمانيين ومن تولاهم وهو الذي يعكس موقف عموم المغاربة، وفريق آخر مدافع عن سلوك بعض أعيان وحكام الوهابية.

¹ الجبرتي، المصدر السابق، ج3، ص، 221.

² المنصور، الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية، مرجع سابق، ص، 182.

³ الجبرتي، المصدر السابق، ج3، ص ص، 75، 94. للمزيد من التفاصيل حول دور المغاربة في مصر ينظر دراستنا: الحياة الاجتماعية والثقافية في مصر من خلال رحلات المغاربة، مرجع سابق، ص ص، 23، 32.

فالمؤرخ الزياني أظهر تحاملا شديدا على الجناح المتعاطف مع السلطة السعودية، وفي المقابل سجلنا رد فعل المؤرخ الكنسوسي المتأثر بانطباعات الوفد المغربي العائد من الحج سنة 1812 م واتهامه للزياني بالجهل المركب.¹

نلمس في ذلك الجدل الحاد أثرا واضحا للمواجهة المتبادلة بين طرفي النزاع، فالكنسوسي تأثر إلى حد بعيد بانطباعات الوفد المغربي المتأثر بالدعاية الوهابية والذي قدم الأمير سعود وحاشيته للرأي العام المغربي في صورة المصلحين والمطهرين لبلاد الحرمين من الآثام والبدع دون أن ينتبه إلى خطورة الطرح الوهابي والعواقب الناجمة عن محاربة الخلافة العثمانية في ذلك الظرف العصيب.

بينما تجلى أثر الدعاية العثمانية في موقف المؤرخ الزياني حينما جعل من الردود التونسية المتأثرة بالولاء للخليفة العثماني دحضا لما جاء في قصيدة حمدون بن الحاج المدحية ومن سار على دربه في التعاطف مع السلطة السعودية،² وبعد ذلك يعلن الزياني سروره بوصول خبر انهزام الجيش السعودي وانتصار جيش محمد علي باشا مع الحجاج العائدين إلى المغرب سنة 1233هـ / 1818م.³ ليثبت للجناح المؤيد بأن رهانه على الوهابية في كسر شوكة الأتراك قد فشل وعليه أن يعيد ترتيب حساباته السياسية إزاء الصراع العثماني الوهابي.

وعلى خلاف ما حدث في المغرب الأقصى من انقسام للنخبة إزاء الموقف من الوهابية فإن النخبة التونسية الموالية للسلطنة العثمانية أجمعت على رفض الوهابية ومحاربتها، وتصدر المؤرخ ابن أبي الضياف وكذا أصحاب الردود من الفقهاء حملة المناهضة. فابن أبي الضياف رأى في الوهابية حركة انفصالية تسعى للملك والسلطان بعصبية دينية عن طريق حربها للمسلمين عموما وأهل الحجاز خصوصا.⁴

¹ الكنسوسي، المصدر السابق، ج 1، ص، 293.

² الزياني، الترجمانة، مصدر سابق، ص، 397، 402.

³ المصدر نفسه، ص، 402، 403.

⁴ ابن أبي الضياف، المصدر السابق، ج3، ص، 63.

ولعل موقفه هذا مستوحى من ردّ الشيخ التميمي والذي جاء فيه قوله عن الوهابيين: « واشتدت عصبيتهم وعظمت فنتتهم فطلبوا غايتها التي هي الملك والسلطان واستحفظوا على بضاعة الوهابية التي هي ملاك ذلك الشأن...»¹

إن ثقافة ابن أبي الضياف السياسية وتشبعه خاصة بمقدمة ابن خلدون جعلته لا يكتفي بسرد أخبار الوهابية بل أصرّ على إصدار موقفه منها بالتمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي في الدعوة، فغايتها هي الملك والسلطان، والأمر هنا لا يرتبط بالدعاية العثمانية فقط، وإنما ينبغي أن ندرك أن ابن أبي الضياف هو سليل نفس المنظومة الفكرية السنية المحافظة السائدة بل المالكية منها بالخصوص، ولذلك نفهم تأكده على علاقة ابن عبد الوهاب بابن تيمية الحنبلي، فكل خروج عن الخط يفضي إلى الفتنة.²

فالوهابية في نظر ابن أبي الضياف هي حركة انفصالية تؤدي إلى تشتيت وحدة الصف وتهديد السلم وشق عصا الطاعة في وجه السلطان العثماني، في وقت كانت فيه الأمة الإسلامية بحاجة ملحة إلى التكتل وراء السلطة العثمانية لمواجهة خطر الغرب الأوروبي الزاحف، وفي المقابل لم يكن للحركة الوهابية أي دور في مقاومة الغزو الأجنبي الذي داهم المشرق آنذاك، وإلى ذلك يشير الشيخ التميمي وهو يعدد الصفات المشتركة بين الوهابية والخوارج من خلال قوله: « أما الأولى فظاهرة لأنهم اشتغلوا بقتل أهل الإسلام وتركوا أهل الأوثان على حاجة الناس في هذا الزمن لقتال الكفرة لتكالبهم على المسلمين، وتوجه أطماعهم لبلدانهم مع كونهم قصدوا أرض مصر والشام ولم يعبؤوا بهم وعدلوا عن جهادهم إلى جهاد الإسلام...»³

هذا التوافق بين موقف المؤرخ والفقير في إدراك المقصد السياسي للحركة الوهابية يحيلنا على قراءة النخبة المغاربية المتزنة والموحدة للتحديات الجديدة، والتي فضّلت خيار محاربة الدعوة الجديدة وموالاته العثمانيين القائمين بأمر المسلمين في مواجهة الخطر الأوروبي الزاحف على أي خيار آخر.

¹ التميمي، المصدر السابق، ص، 22.

² الحمّامي، علماء تونس والدعوة الوهابية، مرجع سابق، ص، 68.

³ التميمي، المصدر السابق، ص، 168.

والجدير بالذكر أن المغاربة على اختلاف توجهاتهم بين إصلاحيين ومحافظين ظلوا متمسكين بوحدة المسلمين في ظل الخلافة العثمانية عازفين عن أي مشروع آخر للتوحيد بما في ذلك محاولة الشريف الحسين وغيرها من المحاولات.¹

لقد تكرر النزاع الكلامي على مستوى المغرب الأقصى مرة أخرى خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث ظهر عالم وداعية² قدم من الحجاز واستوطن المغرب الأقصى حوالي سنة 1287هـ/ 1870م، وعمل على إحياء ذلك الجدل السابق وانتصر لموقف الزياني وندد بموقف الكنسوسي وحمدون بن الحاج، ما يجعلنا نتساءل عن سبب قدومه إلى المغرب وعن إحيائه لذلك الجدل.

لقد ألف الشيخ الوتري رسالته المعنونة ب: « ما أبرزته الأقدار في نصرة نوي المناقب والأسرار.»³ وفيها تعرض إلى نقد الوهابية ونقد الكنسوسي وحمدون بن الحاج والسلطان سليمان ودافع عن موقف الزياني وانتصر للتصوف الطريقي، فمن الناحية العلمية الرسالة هي محاكمة للوهابية في المغرب كما تابعها الوتري في المشرق، ومن ناحية أخرى أظهر تحييزه للسلطان العثماني ولواليه على مصر محمد علي باشا.⁴

¹ للمزيد من التفاصيل حول موقف المغاربة من الخلافة العثمانية ينظر: الشعبوني محمد، موقف البلدان المغاربية من مسألة الخلافة (1914-1926م)، شهادة التعمق في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، جامعة تونس (1)، تحت إشراف أ. عبد الجليل التميمي، السنة الدراسية 1991-1992م، ص ص، 43، 256.

² هو الشيخ أبو الحسن علي بن طاهر الوتري المدني الحنفي، ولد بالمدينة المنورة سنة 1261هـ، رحل إلى العديد من بلدان العالم الإسلامي وتوفي سنة 1322هـ/ 1904م، ودفن بالبقيع بالمدينة المنورة. ينظر الكتاني عبد الحي، فهرس الفهارس، ج1، مرجع سابق، ص ص، 106، 110.

= يبدو أن الشيخ الوتري كانت له حظوة ومكانة مرموقة لدى الرحالة والحجاج المغاربة الذين كانوا يحرصون على لقائه ومجالسته والتبرك به أثناء إقامته بالحجاز. ينظر: الكتاني، محمد بن جعفر (1274-1345هـ) الرحلة السامية إلى الإسكندرية ومصر والحجاز والبلاد الشامية، تخريج محمد بن حمزة بن علي الكتاني، تقديم وتعليق محمد بن عزوز، ط1، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، 1426هـ/ 2005م، ص، 206. كانت رحلة الكتاني إلى الحجاز سنة 1321هـ/ 1903م، ينظر: المصدر نفسه، ص، 5.

= ومن بين الرحالة الذين التقوا بالشيخ الوتري ونزلوا بمنزله بالمدينة المنورة على سبيل التبرك والزيارة صاحب مسامرات الظريف، السنوسي، محمد بن عثمان (ت1900م)، الرحلة الحجازية (1300هـ/ 1883م)، ج2، تحقيق علي الشنوفي، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، 1401هـ/ 1981م، ص، 209.

³ موجودة كمخطوط في م. و. غ. بالرباط تحت رقم: د/ 1115 ضمن مجموع .

⁴ ينظر: الوتري، ما أبرزته الأقدار في نصرة نوي المناقب والأسرار، تحقيق ونشر العمري أحمد بعنوان: (رسالة الوتري في محاكمة السلفية الوهابية بالمغرب)، م. ك. أ. إ. بفاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، عدد خاص (2)، سنة 1985م، 1406هـ، ص ص، 379، 381. ينظر أيضا: ما أورده محقق الرسالة في المصدر نفسه، ص، 359.

لا يمكن الجزم بالنوايا الحقيقية للوتري من تأليف الرسالة، إلا أن الظروف التاريخية التي ألفت فيها والمواضيع التي تناولتها نلمس فيها أثرا واضحا للدعاية العثمانية ضد الوهابية، خاصة وأن الوتري قدم من الحجاز أحد المراكز الأساسية للنزاع العثماني - الوهابي.

والواقع التاريخي يعزز ذلك، فقبل وصول الوتري إلى المغرب بسنة تقريبا تجددت الحرب العثمانية السعودية سنة 1869م، حيث استغلت الدولة العثمانية عهد الفوضى والحرب الأهلية بين الأمراء السعوديين (1865-1891م)¹ لتضع أقدامها في قلب الجزيرة العربية ولتحدّ من النفوذ الإنجليزي بالمنطقة، التي تحولت إلى ميدان للتجاذبات بين العثمانيين والإنجليز ومن والاهم من الأمراء المحليين، وترتب عن ذلك سقوط الدولة السعودية الثانية سنة 1891م.² كل ذلك يمكن أن يشحن موقف الوتري بالمؤثرات السياسية والانتصار للدولة العثمانية ضد أعدائها الوهابيين.

ما يثير الانتباه في نشاط الشيخ الوتري أن المدرسة الصوفية المناهضة للوهابية كانت تجند دعاة يتنقلون بين المشرق والمغرب من أجل التمكين لفكرهم الصوفي، خاصة إذا علمنا أن الرحلة والسياحة في الأرض والسعي للقاء شيوخ التربية والعلم والاستمداد منهم تعد ركنا أساسيا في إدراك حقيقة سلوك طريق أهل التصوف.

بينما لم تسجل المصادر المغربية خلال الفترة المدروسة انتقال دعاة الوهابية من موطنهم إلى بلدان المغرب، وإنما اكتفت الوهابية باستثمار موسم الحج لنشر تعاليمها حينما تهيمن على الحجاز أو بإرسال الرسائل إلى الآفاق، أي أن نشر الدعوة ظل مرتبطا بالعامل السياسي وبالولاء لآل سعود، ومدى التحام الحركة الدعوية بالأسرة الحاكمة.

¹ يصف المؤرخ عبد الفتاح أبو عليّة حقيقة الحرب الأهلية السعودية بقوله: «... والواقع لم تكن حربا من أجل فردين متنازعين، بل كانت حرب قبائل تجمعت لديها أسباب الحرب وعادت إلى الوجود العدوات القديمة التي كانت بين القبائل بعضها وبعض من جهة والقبائل وآل سعود من جهة أخرى لأنها تعيد إلى الأذهان الحروب الطويلة التي قادها آل سعود ضد القبائل المعارضة لدعوة التوحيد. وظلت هذه العدوات خاملة حتى جاء من أيقظها وهو الخلف الأخوي الذي نحن بصددده.» ينظر: أبو عليّة، تاريخ الدولة السعودية الثانية (1840 - 1891 م)، مرجع سابق، ص، 199.

² عن تفاصيل الحرب الأهلية السعودية وتدخل الدولة العثمانية ينظر: المرجع نفسه، ص، 206، 238.

ولم يسجل في عهد الدولة السعودية الثانية أي تحرك وهابي ديني دعوي، « ولم نسمع عن نعمة الجهاد في سبيل الله ولا عن دعم علماء الوهابية لهذه الدولة...»¹ كل ذلك يفسر أسباب غياب أخبار الوهابية في المصادر المغاربية خلال الفترة التي أعقبت سقوط الدولة السعودية الأولى وما تبقى من القرن التاسع عشر الميلادي وحتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين، لتعود أصداء الوهابية إلى الوسط المغاربي بعد استيلاء الوهابيين للمرة الثانية على الحجاز سنة 1925م.²

- ¹ الكثيري، المرجع السابق، ص، 385.
- ² مما يجدر ذكره في هذه المرحلة من القرن التاسع عشر وكذا الربع الأول من القرن العشرين أن الرحالة المغاربة لم يهتموا بشأن الوهابية، ولا سيما وأن الحجاز كان تحت سلطة الأشراف. كما أن المصادر التاريخية المشرقية والوهابية لم تسجل حالة منع الوهابيين من الحج خلال هذه الفترة كما حدث في النصف الثاني من القرن 18م، وهذا ما يدل على تراجع النشاط الدعوي للوهابيين الذي ظل مرتبطا بالعامل السياسي، ومن الرحلات المغربية الموكبة لهذه الفترة والتي غاب فيها أي ذكر للوهابية وأخبارها نذكر:
- رحلة (ليون روش) إلى الحجاز (1841-1842م)، نشرها أبو القاسم سعد الله ضمن كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية - بحوث ندوة الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية المنعقدة بالرياض في المدة ما بين 24 - 27 رجب 1421 هـ / 21 - 24 أكتوبر 2000 م، ج 1، دار الملك عبد العزيز، الرياض، 1424 هـ / 2003 م، ص ص، 249، 282.
- رحلة الفقيه الحيوني إلى الحجاز (1847م)، نشرها أحمد البوزيدي ضمن كتاب: مجموعة الدراسات والأبحاث حول العلاقات المغربية المشرقية بعنوان: (المغرب- المشرق، العلاقات والصورة)، أعمال ندوتي مارس 1994 م، نونبر 1997 م، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المغرب، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1999 م، ص ص، 313، 323.
- الشيخ ماء العينين، الرحلة الحجازية (1274هـ / 1858م)، ط1، تحقيق ماء العينين مربيه ربه، منشورات مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتنمية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2010 م.
- رحلة محمد بيرم الخامس التونسي (1879م)، نشرتها نورة بنت معجب بن سعيد الحامد ضمن كتاب: الصلات الحضارية بين تونس والحجاز - دراسة في النواحي الثقافية والاقتصادية والاجتماعية (1256-1326هـ / 1840-1908م)، دار الملك عبد العزيز، الرياض، 1426هـ / 2005 م. حيث ذكر صاحب الرحلة عند دخوله مكة: « لم أر شيئا لم تدخله البدعة أبدا إلا الصلاة.» ينظر: المصدر نفسه، ص، 130.
- السنوسي، محمد بن عثمان، الرحلة الحجازية (1883 م)، ج2، مصدر سابق.
- الكتاني، محمد بن عبد الكبير، اللؤلؤ الفاشية في الرحلة الحجازية (1321هـ / 1903 م)، ط1، تحقيق نور الهدى عبد الرحمان الكتاني، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، بيروت، 1431هـ / 2010 م.
- الكتاني، محمد بن جعفر، الرحلة السامية. المصدر السابق.
- ماء العينين بن العتيق، الرحلة المعينية (1325هـ / 1907 م)، ط1، تحقيق محمد الظريف، دار السويدي للتوزيع والنشر، أبوظبي، 2004 م. وصف حالة التعليم بالحجاز وتحديد الطريق بين مكة والمدينة بقوله: « وأكثر ما يعمر تلك المحلات أهل البدو وهم الأعراب المتوطنون الحرم الشريف، وجلهم عاميون لا معرفة لهم بالعلم بل عام فيهم الجهل، إلا أن اللسان العربي سجية فيهم...إلا أن بوادينا فيها الزوايا والكثيرون المعتنون بالعلم، وعلمائها مشهورون وقلما تفارقهم المدارس المشحونة بطلب العلم، وبلاد المشاركة ليس أهلها كذلك وإنما يعتني بالعلم في بلاد المشاركة أهل الحاضرة فقط.» ينظر المصدر نفسه، ص، 170.
- القاضي أحمد سكيرج، الرحلة المكية (1334 هـ / 1916 م)، نشرها عبد الهادي التازي ضمن كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، ج1، المرجع السابق، ص ص، 219، 245.

ثانياً: محاربة فرنسا للحركات السلفية وتسرب الأفكار الوهابية.

-تمهيد-

بدأت الهيئات الرسمية الفرنسية بالمشرق تهتم بأمر الحركة الوهابية منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي حين دخلت الدولة السعودية الأولى في مواجهات مع ولاية الدولة العثمانية بالمشرق، فالقنصل الجديد للإمبراطورية الفرنسية بحلب « جون روسو »¹ كان يرى بأن هدف الحكومة الفرنسية ومشروع نابوليون الأول في إقامة مملكة القدس اليهودية القديمة أثناء غزوه لمصر والشام لن يكون أمراً سهلاً في ظل وجود دولة عربية أصولية متشددة كالـدولة السعودية.²

ولذلك كتب « روسو » عن أحوال المنطقة تقريراً³ لحكومته في 6 شوال 1223 هـ/ 24 نوفمبر 1808م جاء فيه: « إن دعوة ابن عبد الوهاب وتحالفه مع أمير الدرعية ما هي إلا صحوة جديدة للعرب الذين مضى عليهم ربح من الزمن مغمورين وراء كثبان صحرائهم، وأن عودتهم إلى مسرح الأحداث من جديد وهم يحملون نفس المبادئ التي حملها أسلافهم في أوائل عهد الفتوحات الإسلامية والتي على إثرها تحطمت إمبراطوريتا الفرس والروم، وهذا ما جعل أنظار القوى الكبرى تتجه بعين المراقب الحذر إلى متابعة تلك الصحوة العربية.»⁴

الغريب في الأمر أن تخوف القوى الكبرى من الدولة السعودية ليس له ما يبرره على صعيد الممارسة الميدانية، فالدولة السعودية لم تظهر نزعتها العدائية للنفوذ الأجنبي في

¹ Rousseau, Jean-Baptiste-Louis-Jacques (1780- 1831).

= بالإضافة إلى كونه قنصل فرنسا بحلب فقد كان مراسلاً لمعهد رويال الفرنسي ومشاركاً في أكاديمية العلوم والآداب والفنون لمرسيليا. ينظر واجهة المصدر التالي للمؤلف نفسه:

mémoire sur les trois plus fameuses sectes du musulmanisme, les wahabis, les nosiris et les ismaélis, éd : A, nepveu, libraire, paris, 1818.

² السعدون، المرجع السابق، ص، 85.

³ ذكر الرحالة بوركهارت أن تقرير روسو جاء في رسالتين هما :

A - the description pashalik of Baghdad.

B- a memoire in the “ mines de l'orient “.

=وقد نشر الأول وهو وصف باشوية بغداد في باريس سنة 1809 م، أما الثاني فيذكر مترجم الكتاب انه :

-mémoires sur les trois plus fameuse secte du musulmanisme , op. cit.

=أي مذكرات عن أشهر الفرق الإسلامية الثلاث: الوهابيين، النصيريين، الإسماعيليين، ينظر: بوركهارت، المصدر السابق، ص، 16.

⁴ السعدون، المرجع السابق، ص، 85.

المشرق بل حربهم كانت موجهة ضد المسلمين، مما يدل على أن مصدر تخوف القوى الكبرى كان نابعا من إدراكها لطبيعة الدولة السعودية كدولة دينية يمكن أن تنتسج على منوال الدولة العثمانية في مواجهة الخطر الأجنبي بإحياء فريضة الجهاد ومواصلة حركة الفتوحات الإسلامية، ومن جهة أخرى لم تتبع القوى الكبرى قلقها بشأن الدولة الجديدة بإجراءات عملية، وإنما تركت مهمة القضاء عليها للدولة العثمانية لوعيتها بجوهر النزاع الوهابي- العثماني حول السيادة الروحية على العالم الإسلامي.

ومن خلال متابعة القوى الكبرى لتجربة الدولة السعودية الأولى والثانية ونشاطهما في الجزيرة العربية تأكد لها أن النظام السياسي الوهابي يمكن أن يكون أحسن أداة لإضعاف النفوذ العثماني في الجزيرة والخليج، فتوطدت العلاقات الإنجليزية السعودية منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي عن طريق أمراء آل الصباح في الكويت.¹

وتمكن الأمير السعودي عبد العزيز بن عبد الرحمان (1902- 1953م) بمساعدة ابن الصباح أن يعيد بعث الدولة السعودية من جديد مؤسسا الدولة الثالثة منذ عام 1902م، في ظروف دولية مواتية لأن بريطانيا كانت تريد إضعاف الإمارات المتعاونة مع الأتراك خصوصا إمارة « حائل »، وفي مدة وجيزة تمكن عبد العزيز من استرجاع بعض المناطق في نجد، رغم أنه لم يكن يتمتع بدعم الدعوة الدينية الوهابية بداية الأمر.² إلى أن تحالف مع حركة « الإخوان الوهابيين ».

باستثناء تقرير روسو فإن الدراسات المتعلقة بالعلاقات الفرنسية - السعودية خلال القرن التاسع عشر تؤكد أن العلاقة لم تكن واضحة، ماعدا محاولة نابوليون بوناپرت الاتصال بالقوى المحلية في الخليج بعد حملته على الشرق لمواجهة المنافسة البريطانية، ولكن هذه المحاولة باءت بالفشل.³ ولذلك ستسعى فرنسا انطلاقا من مستعمراتها في شمال إفريقيا لإيجاد قنوات اتصال بنظام الملك عبد العزيز بغرض منافسة الإنجليز والتعرف على طبيعة النظام السعودي الجديد وتوجهاته وأهدافه.

¹ الكثيري، المرجع السابق، ص، 385.

² المرجع نفسه، ص، 386.

³ أبو عليّة، محاضرات في تاريخ الدولة السعودية الأولى 1744 - 1818 م، مرجع سابق، ص ص، 129، 130.

أ-توظيف الطريقة لمواجهة حركات الإصلاح والفكر الوهابي.

1-احتواء بعض الطرق الصوفية.

كانت النخبة الفرنسية الفكرية منها والسياسية تنظر إلى الحركات الدينية المغاربية نظرة توجس وتخوف، بل وتحاربها بكل الوسائل، وكانت تنظر إلى مسلمي المغرب العربي عموماً على أنهم من أكثر الأقوام تشدداً وهمجية وعنفاً.¹

وبما أن الفكر الصوفي ظل مهيمناً على حياة المجتمع المغاربي فقد كوّنت فرنسا سياستها الاستعمارية لاحتواء هذا الفكر ومؤسساته، فالواقع الطرقي بالجزائر مثلاً باعتبارها أول قطر مغاربي يخضع للاحتلال ولمدة زمنية طويلة حدّد إلى حدّ كبير ملامح السياسة الاستعمارية تجاه الطرق الصوفية بباقي بلدان المغرب العربي.²

ذلك أن الطرق الصوفية بمشايعها وأتباعها ومؤسساتها هي التي تزعمت حركة الجهاد والمقاومة ضد الاحتلال الفرنسي طوال القرن التاسع عشر وحتى مطلع القرن العشرين، مثل الطريقة القادرية والرحمانية... الخ.

وتجسدت الفكرة السلفية لدى زعماء المقاومة من أصحاب الطرق في إحياء فريضة الجهاد ضد العدو الكافر السالب للأرض، وتعتبر تجربة الأمير عبد القادر في مقاومته وبناء دولته وآرائه الصوفية والكلامية والفلسفية نموذجاً متميزاً لتجسيد الفكرة السلفية حسب ظروف العصر، واكراهات التحدي الأجنبي وغلبة الطابع الريفي على المجتمع.

وهكذا جندت فرنسا كل طاقتها لمحاربة الطريقة الصوفية ببلدان المغرب، وهذا ما تثبه الدراسات الفرنسية خلال القرن التاسع عشر، إذ أن معظم الباحثين الفرنسيين ممن كلفوا من طرف السلطة الاستعمارية بإنجاز أبحاث حول واقع الزوايا والطرق يجمعون على خطورتها، ومن أمثلة ذلك ما سجله «مارسيل سيميان» بقوله: «الجمعيات الدينية غالباً

¹ ينظر: العلوي، سعيد بنسعيد، صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر، مجلة الاجتهاد، العدد 25، السنة 1994 م، دار الاجتهاد، بيروت لبنان. ص ص، 99-130.

² بالنسبة للقطر التونسي مثلاً ينظر الدراسة التي أنجزها: العجيلي التليلي، الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881-1939) منشورات كلية الآداب بمنوبة، جامعة تونس (1)، مج 2، 1992، ص، 77. (هذا الكتاب في الأصل مذكرة لنيل شهادة التعمق في البحث في التاريخ تحت إشراف أ. د./ رشاد الإمام، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة منوبة، تونس، 1987م.)

ما تتحول إلى وكر للثورة ضد الأجنبي وضد الرومي المندس للإسلام.»¹ بينما الباحث « شارل برسار » وصف أتباع الطرق الصوفية ب: « الميليشيات المسلحة للدفاع ونشر العقيدة...، مستعدة للانطلاق بمجرد أول إشارة من قائدها...»²

ولذلك عمدت السلطة الاستعمارية إلى تطبيق جملة من الإجراءات والأساليب لاحتواء الطرق وتدجينها نذكر منها:

- تفجير الطرق والزوايا وسلبها الإمكانيات المالية بضرب نظام الأحباس والأوقاف.³
- إخضاعها إلى مراقبة شديدة ببث العيون والجواسيس في صفوف أتباعها.
- إنكفاء التناقضات بين مختلف الطرق مما يؤدي بها إلى التصدع والنفكك فيستثمر ذلك بتدعيم بعضها وإقصاء بعضها الآخر.
- احتواء بعض مشائخ الطرق وتوظيفهم ومنحهم الامتيازات الشرفية وخصمهم ببعض المكاسب الكفيلة بأن تزرع بينهم بذور الفرقة والاختلاف.⁴
- قد يبدو أن هذه السياسة متعلقة بالقطر الجزائري فقط إلا أن دراسات تاريخية جادة تؤكد أن القطر التونسي خضع لنفس السياسة تقريبا.⁵
- كانت الطريقة الرحمانية- ذات الامتداد الواسع في القطرين الجزائري والتونسي- من أشد الطرق مقاومة للاحتلال، وكان شيخها الحداد ملتزما بالتصوف السني السلفي، حيث خصص تأليفا للبدع التي كانت تقترف في عهده فأنكرها وبرأ الطريقة الرحمانية منها،

¹ -simian (ch), les confréries islamiques en algérie (rahmaniya –tidjaniya), éd : A. J. alger, 1910.p. 39

² -brossilard, (ch), les khouans et la constitution des ordres religieux musulmans algérie, éd : bourget. alger, 1859.p. 19.

= لمعرفة المزيد حول الدور السياسي للطرق الصوفية بالجزائر وباقي بلدان المغرب ينظر :

-louis, rinn, marabouts et khouan, étude sur l'islam en algérie, éd : A. J. Alger, 1884.p p . 103 .115

-octave, depont, et xavier coppolani, les confréries religieuses musulmanes, éd : A. j. Alger, 1897. p p .257. 277.

³ حول الأساليب الاستعمارية لاحتواء الطرق ينظر: العجيلي، الطرق الصوفية والاستعمار، مرجع سابق، ص ص، 85، 109.

⁴ العجيلي، السلطة الاستعمارية والنخبة الدينية بالبلاد التونسية (1881-1918م)، - أعمال الملتقى العلمي الدولي- حوليات الجامعة التونسية في خدمة الثقافة العربية"، بحوث في الحضارة والتاريخ. ع 39، س 1995م. ص ص، 341، 342.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص ص، 327، 379.

وبالموازاة ظهرت حملة أخرى ضد البدع بمدينة قسنطينة كان مركزها نادي صالح باي. « إلا أن هذه الحملة لم تكن تلقائية أو مبنية على عقيدة فيما يظهر بل كانت متصلة ومرتبطة بخيوط حركتها أو شجعتها لمقاومة الطريقة الرحمانية بعد اندلاع ثورة المقراني وصهره ابن الحداد وقد كشف النقاب عنها أحد أعضاء لجنة البرلمان التي أرسلت إلى الجزائر تحت رئاسة الوزير الفرنسي جول فيري.¹ » وهكذا استثمرت السلطة الاستعمارية تفاقم البدع التي كان يقترفها العوام باسم الرحمانية وغيرها من الطرق لتشوّه صورة الطرق ولتشحن النزاع بين أصحاب الطرق والمنتقدين لتلك البدع.

بفضل الإجراءات المذكورة سالفًا تمكنت السلطة الاستعمارية من احتواء معظم الطرق وإضعافها وصرفها عن المقاومة المباشرة، فبعد الحرب العالمية الأولى فقدت الطرق والزوايا مكانتها ودورها في قيادة المقاومات الوطنية المغربية فاسحة المجال أمام الحركات الإصلاحية التجديدية، المنبثقة من الوسط الصوفي والمتفاعلة مع أوضاع بلدانها المتردية والمتأثرة بالمدرسة السلفية التنويرية المشرقية.

وتزامن ذلك مع عودة صدى الوهابية في الأوساط المغربية بفضل جهود الملك السعودي عبد العزيز في إحياء الدعوة وبعثها خصوصًا بعد ضم الحجاز إلى المملكة واستثمار موسم الحج لترويج الدعوة في قالب جديد.²

حدث كل ذلك في ظروف سياسية خطيرة عرفها العالم الإسلامي بسقوط الخلافة العثمانية سنة 1924 ونقمة العرب على الشريف حسين المتهم بالخيانة والتواطؤ مع الإنجليز، والذي حاول أن يطرح نفسه بديلاً للخليفة العثماني، وبالتالي انشغال زعماء الإصلاح بصياغة مشروع بديل للخلافة العثمانية المنصرمة.

وفي المقابل تمكن الملك السعودي عبد العزيز من القضاء على رموز حركة الإخوان الوهابيين المتشددة وسعى لتحديث المملكة وتدجين المؤسسة الدينية التقليدية وعمل على

¹ البوعبدلي، المرجع السابق، ص، 31.

² من أهم المصادر السعودية التي رصدت حياة الملك عبد العزيز وإنجازاته وإصلاحاته نذكر: حافظ وهبة (الوزير المفوض والمندوب فوق العادة للمملكة العربية السعودية بلندن)، جزيرة العرب في القرن العشرين، مصدر سابق، ص، 278، 330.

توفير الأمن والخدمات للحجاج، ونجح من خلال العمل الدعائي في تقديم الدعوة الوهابية كحركة إصلاحية على غرار الحركات الإصلاحية القائمة آنذاك. كما أظهر تعاطفا مع قضايا العرب والمسلمين.

هذه التحولات العميقة هيأت الظروف المناسبة للحظة الثانية في تلقي الوهابية ببلدان المغرب وعبر روافد غير نجدية. ففي هذه اللحظة ظهرت أصوات من خارج الجزيرة العربية تدافع عن الوهابية وتسعى من أجل التمكين لها، ولعل أبرزها وأكثرها تأثيرا صوت الشيخ محمد رشيد رضا (1865-1935م) صاحب « المنار » وتلميذ رائدي السلفية التتويرية الأفغاني ومحمد عبده، فتحوّلت مجلة المنار إلى منبر للدفاع عن الوهابية لتأجج بذلك الخصومة العلمية بين التيار الصوفي والسلفي.¹

2- اتهام الحركة الإصلاحية السلفية.

بسبب استحكام العداوة والخصومة بين الوهابيين وأصحاب الطرق الصوفية أصبح هؤلاء ينعنون كل من ينتقد أحوالهم بالوهابي وعلى ذلك كيفت السلطات الفرنسية سياستها متهمة كل حركة إصلاحية سلفية بالوهابية، حتى تتمكن من تجنيد الطرفين إلى جانبها، وهذا ما كرسه القرار الصادر عن الكاتب العام الفرنسي للشؤون الأهلية والشرطة العامة « ميشال » بالجزائر في تاريخ 16 فبراير 1933م حيث جاء فيه :

« أنهى إلي من مصادر متعددة أن الأهالي دخلت عليهم الحيرة والتشويش بسبب دعاية تنتشر في أوساطهم يقوم بها إما دعاة استمدوا فكرتهم من الحركة الوهابية السائدة بمكة وإما حجاج جزائريون تمكنت فيهم عاطفة التعصب الإسلامي... وإما جمعيات كجمعية العلماء المؤسسة بالجزائر بقصد افتتاح مدارس عربية حرة لتعليم القرآن والعربية... إن المقصد العام من هذه الدعاية هو نشر التعاليم والأصول الوهابية بين الأوساط الجزائرية بدعوى الرجوع بهم إلى أصول الدين الصحيح وتطهير الإسلام من الخرافات القديمة التي يستغلها أصحاب الطرق وأتباعهم، ولكن لا يبعد في نفس الأمر وراء هذه الدعاية مقصد سياسي يرمي إلى المس بالنفوذ الفرنسي... ولا يخفى أن أكثر الزوايا وكثيرا من

¹ جمع رشيد رضا مقالاته في الدفاع عن الوهابية والمنشورة بمجلة المنار في كتاب خاص بعنوان: الوهابيون والحجاز، ط1، مطبعة المنار بمصر، 1344هـ، عدد الصفحات: 100.

المرابطين المعظمين في نفوس الأهالي اطمأنت قلوبهم للسيادة الفرنسية وبمقتضاه صاروا يطلبون الاعتماد على حكومتنا لمقاومة الأخطار التي أمتت تهددهم من جراء تلك الجمعية التي لا يزال أنصارها يتكاثرون يوماً فيوماً بفضل دعاية متواصلة الجهود ماهرة الأساليب وعلى الأخص فيما بين الناشئة المتعلمة بالمدارس القرآنية...»¹

هذا المقتطف من القرار يكشف الإستراتيجية الفرنسية في ضرب الحركة الإصلاحية الجزائرية ممثلة في جمعية العلماء المسلمين ببعض الطرق الصوفية التي كانت تتوجس خيفة من كل فكر يهدد مكتسباتها المادية وامتدادها الاجتماعي، فاختارت التحالف مع السلطة الاستعمارية لدفع الخطر الذي يتهددها كخطوة مؤقتة ريثما تخدم تلك الحملة ضد الطرق التي أريد لها البقاء لإضعاف مختلف القوى الدينية بالبلاد.

ثم استنرد صاحب القرار فيما يتعلق بالإجراءات التي ينبغي اتخاذها إزاء هذه الصحوة السلفية من خلال قوله: «... وعليه فإني أعهد إليكم أن تراقبوا بكامل الاهتمام ما يروج في الاجتماعات والمسامرات الواقعة باسم الجمعية التي يترأسها السيد ابن باديس ولسانها الرسمي في الجزائر الشيخ الطيب العقبي² كما يجب أن تشمل مراقبتكم المكاتب القرآنية المقصود استبدال الطلبة القائمين بها بطلبة اعتنقوا الفكرة الوهابية...»³

يمكن حصر أهم أفكار القرار وأبعاده في العناصر التالية:

¹ ميشال، منشور رقم (3407)، نشرته جريدة البصائر (لسان حال ج، ع، م، ج) بعنوان: ثلاثة قرارات يصدرها ضدنا م. ميشال في أسبوع واحد، ع 31، 19 جمادى الأولى 1335هـ / 7 أوت 1936 م، ص، 4.

² يذكر جاك بيرك أن العقبي: «هاجر إلى المشرق وعمل كصحفي بالحجاز على عهد آخر الهاشميين وقد طرده آل سعود معيدين إياه للمغرب العربي، ومن الغريب أن هذا المنفي سيصبح فيما بعد داعية ينشر المذهب الوهابي.» ينظر: جاك بيرك، الإصلاحية الإسلامية في المغرب العربي، فضاءات وأزمات، ترجمة العربي وافي، مجلة المناهل، س 24، ع 61، جمادى الثانية 1420هـ / شتنبر 2000 م، ص، 65.

= إلا أن الدراسات الجزائرية المعاصرة تثبت أن العقبي عاد إلى الجزائر سنة 1920م في عهد الشريف حسين الهاشمي، أي قبل خضوع الحجاز للسلطة السعودية، وكان سبب رجوعه الظاهر الذي صرح به هو عدم الاستقرار الذي خيم في الحجاز نتيجة الصراع السعودي الهاشمي، إضافة إلى الاعتداء الذي وقع على أملاك عائلته بمسقط رأسه، وهذا الأخير كان ذريعة لا بد من تقديمها للإدارة الفرنسية ليحصل على موافقتها بالدخول إلى الجزائر، مع العلم أنه لم يعد إلى الحجاز مرة أخرى. ينظر المقالات المنشور بموقع الشيخ عبد الحميد بن باديس: www.binbadis.net وهي: د/ عثمان أمقران، الشيخ الطيب العقبي أحد رواد النهضة الإصلاحية، 15 جوان، 2012 م، ومحمد حاج عيسى، الشيخ الطيب العقبي ودعوته الإصلاحية، 04 فبراير، 2012 م، وسمير سمراد، الشيخ الطيب العقبي خطيب السلفيين وشاعرهم، 16 ديسمبر، 2012.

= وهكذا اعتبر الشيخ العقبي وهابيا من منظور النخبة الفرنسية الفكرية والسياسية لأنه كان أكثر الأصوات محاربة لانحرافات بعض الطرق والزوايا الصوفية.

³ البصائر، المصدر السابق. ص، 4.

- اختصار النشاط الإصلاحي السلفي بالجزائر في نشر التعاليم الوهابية بغرض اتهام المصلحين باعتناق المذهب الوهابي الوافد من الخارج وبالتالي تيسير سبل تجنيد الطرق والزوايا الصوفية لمحاربة الحركة الإصلاحية.
- إمكانية وجود مقصد سياسي لتلك الدعاية هدفه زعزعة الكيان الفرنسي.
- استهداف تلك الحركة الإصلاحية للطرق الصوفية والنفوذ الفرنسي أدى إلى تعاون وتحالف بين الطرفين المستهدفين.
- أن الهيئة التي تعمل على احتضان تلك الدعاية للأفكار الوهابية هي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ممثلة في رئيسها ابن باديس وممثلها بالجزائر العاصمة الطيب العقبي أحد أشد وأكثر الأصوات محاربة لبدع الطريقة الصوفية.
- تطور أساليب الدعاية للفكر الوهابي بين الناشئة من الجيل الجديد.
- وبناء على ما سبق ينبغي مراقبة نشاطات الجمعية وتضييق الخناق عليها لا سيما فيما يتعلق بنشر المدارس العربية الحرة.
- هذا القرار يحدد الملامح العامة للسياسة الفرنسية تجاه حركات الإصلاح السلفي وتسرب الفكر الإصلاحي المشرقي الذي اختصرته الهيئات الاستعمارية في الفكر الوهابي لاعتبارات استراتيجية بعيدة المدى.
- فالقرار يسجل تحولا خطيرا في مسار بعض الطرق الصوفية التي اختارت التحالف مع فرنسا. لقد أدرك الشيخ البشير الإبراهيمي (1889-1965م) خطر تحالف بعض الطرق الصوفية مع السلطة الاستعمارية منذ سنة 1913 أثناء لقائه بالشيخ ابن باديس بالمدينة المنورة، مصرحا أن المجتمع الجزائري أصبح يخضع لاستعمارين: « استعمار مادي هو الاستعمار الفرنسي يعتمد على الحديد والنار. واستعمار روحاني يمثلته مشايخ الطرق المؤثرون في الشعب والمتغلغلون في جميع أوساطه، المتاجرون بالدين، المتعاونون مع الاستعمار عن رضى وطواعية...»¹

¹ تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس - رائد الإصلاح والتربية في الجزائر - ، ط4، م، و، ك، الجزائر، 1984م، ص، 100.

وعليه تحولت صحف الحركة الإصلاحية الجزائرية كالمنتقد والشهاب... الخ إلى منابر لكشف انحرافات الطرقيين كخيار استراتيجي فضله جناح في حركة الإصلاح، ولما تحولت الحملة ضد الطرقية إلى خصومات علمية وشخصية بدأت حدتها تخف خاصة بعد استقالة الشيخ العقبي من الجمعية.

وفي المغرب الأقصى كان نفس الخيار معمولاً به حيث يسجل علال الفاسي (1910-1974م) أن أولى هموم الحركة السلفية المغربية هي مواجهة الطرقية الصوفية المنحرفة، فحين استقر الأمر للسلطان عبد الحفيظ¹ تصدى بنفسه لمقاومة الطرق بكيفية لم يسبق لها مثيل من قبل حيث ألف رسائل عديدة في بيان حالة انحرافها ومن أهمها رسالته في الرد على التيجانيين، وجمع حوله نخبة من العلماء المؤيدين لأفكاره كالشيخ الخضر الشنقيطي² وأبي شعيب الدكالي.³

ثم تحولت هذه الحركة الحفيظية إلى استخدام العنف أمام رد الفعل الفرنسي المؤيد من طرف بعض مشايخ الطرق، فاضطر السلطان عبد الحفيظ إلى إقفال الزاوية الكتانية وإلى الحكم على رئيسها بالإعدام وتنفيذه، كما اضطر إلى اعتقال بعض المشايخ الآخرين وإلى إصدار رسائل في الحكم على التيجانيين وغيرهم، « وهكذا ضاعت هذه الحركة الأولى في جو التطاحن السياسي كما أراده الفرنسيون وأذئابهم.»⁴

لقد ظهر تحالف الطرق مع الاستعمار الفرنسي والاسباني بشكل صارخ أثناء مقاومة الريف المسلحة بزعامة عبد الكريم الخطابي، فأخذ شيوخ الطرق يوجهون الرسائل ينادون

¹ هو السلطان عبد الحفيظ بن الحسن تولى السلطة عام 1325هـ / 1907م، انتقل من فاس إلى العاصمة الجديدة الرباط على إثر الحماية المزدوجة على المغرب سنة 1912م، وتنازل عن الملك في نفس السنة باختيار منه. توفي بفرنسا سنة 1356هـ / 1937م، ودفن بفاس، خلفا العديد من المؤلفات منها رسالته في « الرد على متصوفة الزمان.» ينظر: ابن زيدان، الدرر الفاخرة بمآثر الملوك العلويين، المصدر السابق، ص ص، 117، 119.

² هو الشيخ محمد الخضر الجكني الشنقيطي، كان مفتيا للملكية بالمدينة المنورة، توفي سنة 1355هـ / 1936م، ألف كتابا في نقد التيجانية بعنوان: مشتهى الخارف الجاني في رد زلقات التيجاني الجاني، ط2، دار البشير، عمان، الأردن، 1993. في حوالي 627 صفحة.

³ الفاسي، علال، الحركة السلفية في المغرب، مجلة المناهل، ع 80 - 81، س 29، محرم 1428هـ / فبراير 2007م، ص، 406. هذا المقال مقتبس من القسم الأول من محاضرة علال الفاسي بنفس العنوان عن كتابه: حديث المشرق في المغرب، المطبعة العالمية، القاهرة، ط1، 1956.

= سيأتي الحديث عن الشيخ أبي شعيب الدكالي في الفصل السادس من البحث.

⁴ المرجع نفسه، ص، 407.

فيها القبائل بالعدول عن الجهاد والاستسلام.¹ ولقد صرح الخطابي نفسه بذلك في قوله: « وكان التعصب الديني أعظم أسباب فشلي إن لم أقل أنه سببه الوحيد... لأن مشايخ الطرق أعظم نفوذا في الريف منهم في المغرب الأقصى وفي سائر بلدان الإسلام... وقد أفرغت قصارى جهدي لتحرير بلادي من نير مشايخ الطرق هؤلاء الذين هم عقبة في سبيل كل حرية واستقلال...»²

لقد ساهمت مجلة المنار مساهمة فعالة في تغذية هذه الحملة ضد الطريقة باعتبارها أكثر الصحف المشرقية مقروئية بين المغاربة، لتصب تلك الحملة بطريقة غير مباشرة في رافد يخدم الحركة الوهابية الساعية لاستئصال الفكر الصوفي، لأن الحملة شكلت أهم عنصر تتقاطع فيه الوهابية مع الإصلاحية المغربية. ولكون المنار تحولت تدريجيا إلى منبر للدفاع عن الوهابية بسبب التوجه الجديد الذي تبناه الشيخ رشيد رضا من خلال تعلقه بالنظام السعودي الناشئ كبديل عن الخلافة العثمانية.

اللافت أن معظم الطرق في المغرب الأقصى تحالفت مع الاستعمار منذ بداية الاحتلال عكس ما حدث في الجزائر وتونس خلال القرن التاسع عشر، فالطرق هي التي تزعمت المقاومة بداية الأمر، بينما جاء احتلال المغرب الأقصى في فترة متأخرة أي في عام 1912م. وعلى خلاف ما حدث في الأقطار الثلاثة فإن الطريقة السنوسية في ليبيا تزعمت المقاومة العسكرية والسياسية طوال فترة الاحتلال الإيطالي ثم الأجنبي.

يبدو أن زعماء الطرق في المغرب الأقصى استفادوا من التجربة الجزائرية والتونسية الفاشلة في إجلاء الاحتلال أثناء القرن التاسع عشر، ولذلك تمسكوا بخيار المهادنة والتحالف، هذا الخيار أصبح معمولا به كذلك في الجزائر وتونس منذ بداية القرن العشرين، فكيف يمكن أن نفسر هذا التوافق؟.

¹ علال الفاسي، الحركة السلفية في المغرب، مرجع سابق، ص، 408.
² أشقرا عثمان، الفكر الوطني ومسألة السلفية الجديدة بالمغرب، مجلة المناهل، ع 80-81، ص 29، محرم 1428هـ، فبراير 2007م، ص، 133. لقد نشر حديث الزعيم الريفي عقب فشل مقاومته أصلا في صحف غربية وعنها نقلته جريدة الشورى الأسبوعية لتقله عنها مجلة المنار بتاريخ 21 جوان 1926 تحت عنوان: (جهل علماء المسلمين ومفاسد أهل الطرق والشرفاء وكونهما سببا لفشل زعيم الريف المغربي). ينظر: المرجع نفسه، ص، 133. وعلى ذلك لا يمكن الجزم بصحة ما ورد في ذلك التصريح.

يظهر أن حالة اليأس قد خيّمَت على زعماء الطرق وأتباعها بعد تجربة مريرة في المقاومة المسلحة الفاشلة، فعملت الطرق على حماية ما تبقى لها من مكتسبات وتجنب التصفية النهائية لنفوذها بمجاعة السلطة الاستعمارية عملاً بقاعدة « حكم الضرورة » أي الصبر على الأذى الذي ينجم عن وقائع لا يمكن مغالبتها بشكل فعال.¹ وفي كل الأحوال فإن هذا التحول الخطير في مسار الطريقة ببلدان المغرب يحتاج إلى دراسة متخصصة، تأخذ بعين الاعتبار أثر السياسة الاستعمارية، وحقيقة الوضع الداخلي للطرق والزوايا وتطور الفكر الصوفي حينذاك، وكذلك انتقال المقاومة من الريف إلى المدينة وصعوبة تكيف الطرق مع التحول الجديد.

إن تراجع دور الطرق في تزعم المقاومات الوطنية المغربية لا يعني أن كل الطرق تمسكت بخيار المهادنة والمجاعة فبخصوص الطريقة الدرقاوية مثلاً كانت في أغلب مواقفها مناهضة للاحتلال، فالتقارير الفرنسية ظلت تتعت الدرقاوية بالتعصب وعدم الرغبة في التعاون مع الفرنسيين والدعوة إلى الجهاد.²

لقد كشفت الحركة السنوسية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي عن جوهر حركة التصوف في المغرب الإسلامي لتجمع بين التصوف كطريق في التربية والتكوين والامتداد الاجتماعي وبين الفكرة السلفية كضابط للسلوك من الانحراف، فهي حركة فنية في عصرها لم تزل محافظة على نقائها وصفائها، اتخذت من الصحراء الليبية مركزاً للمقاومة ضد الاحتلال الأجنبي على مستوى الشمال الأفريقي.

بقدر ما تمكنت السلطة الاستعمارية من تدجين بعض الطرق بقدر ما استفزت بذلك رموز الحركة الإصلاحية لخوض معركة ضد الطريقة استهلكت الكثير من الجهد والوقت، فتحوّلت السجلات العلمية إلى خصومات شخصية وعائلية وانقسم الوسط الديني إلى إصلاحيين وطرقيين، واتجه اهتمام كل فريق نحو السعي لاحتكار المؤسسات الدينية والعلمية والوقفية. واستغرق الجهد من الفريقين مناقشة مسائل عقديّة وفقهية خلافية قديمة لن يحسم فيها إلا بترك الاشتغال بها.

¹ جاك بيرك، المصدر السابق، ص، 49.

² الصغير، عبد المجيد، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، مرجع سابق، ص، 291.

وبمرور الوقت أدركت بعض الرموز الإصلاحية والطرقية خطر الخصومة القائمة بين الفريقين وعدم جدواها منذ أربعينيات القرن العشرين، وحتى السلطة الفرنسية لم تعد تراهن على أعيان بعض الطرق لأن القاعدة الاجتماعية اكتسبت من الوعي والنضج ما جعلها تتجه نحو العمل الثوري كخيار لا بد منه في ظل الصراعات القائمة بين مختلف القوى الدينية والوطنية.

ب-تعامل السلطة الفرنسية مع النظام السعودي الوهابي الجديد.

1-تحول مسار الحركة الوهابية.

إن تخوف الإدارة الاستعمارية الفرنسية من تسرب الأفكار الوهابية إلى بلدان المغرب رغم ما فيه من مناورة ومبالغة ليس نابعا فقط من مصدره الرسمي، فالدولة الجديدة لم تعد تطرح التعاليم الوهابية بالحدّة التي كانت عليها في عهد الدولة السعودية الأولى، فمئذ ضم الحجاز إلى الدولة الجديدة رضيت بما حققته وتمسكت بخيار التحالف مع الانجليز ثم مع الولايات المتحدة الأمريكية في فترة لاحقة.

إنما كان التخوف بدرجة كبيرة من التيار الغالب والمتشدد في الوهابية والذي برز على الساحة مجددا منذ سنة 1912م باعنا عهد الدولة السعودية الأولى ومتمثلا لأفكار ابن عبد الوهاب كما طرحت في أول عهدها.

إن معرفة أصول هذه الحركة وتطورها التاريخي هو أمر ضروري لأن السياسة الاستعمارية تأثرت إلى حد كبير بتلك الحركة التكفيرية الجهادية وبالتقارير الفرنسية القديمة عن الحركة مثل تقرير القنصل الفرنسي بحلب روسو السالف الذكر.

أطلق مجموعة من سكان البدو بنجد والجزيرة على أنفسهم تسمية الإخوان، فتركوا السكنى في الخيام وسكنوا في بيوت من الطين سميت « هجرة »، إشارة إلى أنهم هجروا حياة « الجاهلية » إلى حياة الإسلام، وكانت أول هجرة بنيت هي هجرة « الأراطوية » سنة 1330 هـ / 1911م.¹ ثم أخذت الهجر تنتشر بسرعة حتى شكلت كيانا قائما بذاته.

¹ وهبة، حافظ، المصدر السابق، ص، 311.

على أن هناك خلاف حول علاقة الملك عبد العزيز بحركة الإخوان، فهل هو الذي عمل على إنشائها؟ أم أنها نشأت ومن ثم استخدمها لصالح أغراضه؟¹

تتجه معظم الدراسات المهمة بشأن الحركة إلى تأكيد الرأي الثاني القائل بأن الحركة ظهرت تلقائياً كما هو الحال في كل الإرهاصات الكبرى في التاريخ، ولما قويت شوكتها رأى عبد العزيز ضرورة تزعمها واستثمار حماسة أتباعها في مدّ نفوذه في الجزيرة والخليج، وفي عام 1916 أصدر أمره القاضي بانخراط جميع قبائل نجد في صفوف الحركة الجديدة وأن يدفعوا له الزكاة بصفته إمامهم الشرعي.²

لقد استوحى الإخوان معتقداتهم من الرسائل الوهابية السابقة ومن تجربة الدولة السعودية الأولى، وقاطعوا غيرهم من المسلمين واعتبروا غزوهم واجب، وأصبحوا يحرّمون كل ما لا يتفق وهوامهم.³

وبلغت بهم سذاجتهم درجة جعلتهم يحرمون التعامل بأسلاك التليفون، وكثيراً ما قطعوا الأسلاك الموصلة إلى قصر الملك عبد العزيز، كما حرموا العجلة الهوائية واعتبروها عربية الشيطان، وفي سنة 1926م اضطر الملك عبد العزيز أن ينزل عند رأيهم في إيقاف تلغراف المدينة اللاسلكي وهدم بعض المساجد المقامة على القبور.⁴

وفي هذه الأثناء يمكن الحديث عن وفاق شبه تام بين الحركة الوهابية الجديدة وبين الدولة السعودية الثالثة رغم اعتراضات الإخوان . « ولكن هذه الاعتراضات كانت تشكل ضغطاً نفسياً دائماً للملك ولأفراد أسرته ولضيوفه خصوصاً مبعوثي بريطانيا العظمى والذين كان الوهابيون يجهلون سبب قدومهم وبقائهم في بلاد عبد العزيز.»⁵

وسبب هذا الوفاق أن جماعة الإخوان منذ إنشائها سنة 1912م وحتى سنة 1925 كان لها دوراً أساسياً في تغيير الخريطة السياسية لشبه الجزيرة العربية وبناء المملكة العربية السعودية، فبفضلها تم ضم منطقة الأحساء والقطيف سنة 1913م ومجاهاة آل الرشيد

¹ ثاوساند، أوكس، إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية، ترجمة عبد الله بن مصلح النفيعي، الرياض، 1996، ص، 40. للمزيد من التفاصيل حول أصول الحركة ينظر: المصدر نفسه، ص، ص، 33، 44.

² الكثيري، المرجع السابق، ص، 388.

³ وهبة، المصدر السابق، ص، 312.

⁴ المصدر نفسه، ص، 316.

⁵ الكثيري، المرجع السابق، ص، 389.

سنة 1921م، ثم ضم عسير سنة 1922، وكانت لها اغارات متكررة على حدود العراق والكويت فيما بين 1919 - 1924م.¹

« وقد كان من رأي المستشاريين البريطانيين أن ابن سعود يمكن أن يكون رجل الجزيرة بدل الشريف حسين الذي خذلوه بعد ما طمع في أن يكون ملك العرب المرتقب، فكانت بريطانيا تنتظر بعين العطف والرضا لعبد العزيز ولولا مساعدتها المالية والعسكرية لما كان عبد العزيز حقق ما حقق لكن بريطانيا كانت لها شروطها والتزاماتها، هذه الالتزامات التي لم يكن الإخوان يعرفونها لكنهم ودون أن يعلموا حقيقة الوضع كانوا يجاهدون عندما كانت بريطانيا تعطي الضوء الأخضر لعبد العزيز وكانوا يتوقفون عندما كانت بريطانيا تأمر بذلك.»²

ومن أجل تحقيق الطموح السعودي في السيادة على المنطقة اندفع الإخوان نحو الحجاز فاستولوا عليه خلال سنتي 1924-1925م وانتزعوه من الأشراف الهاشميين، وسط سخط العالم الإسلامي على دمويتهم التي نالت الأطفال والنساء، ووحشيتهم التي نالت المقدسات الإسلامية.³ فكل ما يعتقده الأخ منكرًا يزيله بنفسه أو ببندقيته أو بعصاه ويده.⁴

عقد الإخوان مؤتمرا عام 1343هـ/ 1925م تعاهدوا فيه على نصره دين الله والجهاد في سبيله، ثم أنكروا على الملك عبد العزيز صراحة المسائل التالية:

- 1- إرسال ولده سعود إلى مصر بلد الشرك.
- 2- إرسال ولده فيصل إلى لندن.
- 3- استخدام السيارات والتلغراف والتليفون.
- 4- الضرائب الموجودة في نجد والحجاز.
- 5- الاحتجاج على إذنه لعشائر العراق وشرق الأردن بالرعي في أراضي المسلمين.

¹ أبو الإسعاد، محمد، السعودية والإخوان المسلمين، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، مصر الجديدة، 1995م، ص، 25.

² الكثيري، المرجع السابق، ص، 390.

³ أبو الإسعاد، المرجع السابق، ص، 25.

⁴ وهبة، المصدر السابق، ص، 318.

6- الاحتجاج على منع المتاجرة مع الكويت، فإذا كان أهل الكويت كفارا حوربوا، وإن كانوا مسلمين فما جدوى المقاطعة.

7- النظر في شيعة الأحساء والقطيف وإجبارهم على الدخول في دين أهل السنة.¹

نقد عجل الملك عبد العزيز بدعوة زعماء الإخوان إلى مؤتمر عقده في الرياض في 25 رجب سنة 1345هـ/ يناير 1927م، شرح لهم موقفه شرحا وافيا، وانتهى الاجتماع بالفتوى المشهورة² التي أصدرها علماء نجد في صدد المسائل التي كانت سبب تشويش الإخوان، وأعلن الحاضرون عن تعلقهم بإمامهم وملكهم عبد العزيز وبايعوه بالملكية على نجد، فأصبح لقبه: «ملك الحجاز ونجد وملحقاتها».³

ولكن تجاوزات الإخوان لم تتوقف، ففي أكتوبر من عام 1927م قتلوا عمال مخفر «بصية» على الحدود العراقية النجدية، مما أدى إلى اشتباكات مع القوات البريطانية استمرت مدة ثلاثة أشهر، فازدادت العلاقة توترا بين آل سعود والإخوان بقيادة ابن بجاد وفيصل الدويش وابن حثلين، الذين أذاعوا في الهجر أنهم قائمون بأمر الشريعة التي كاد يهدمها ابن سعود باعتباره طالب للملك، موالي للكفار، شريك لهم في أعمالهم، واتبعوا هذا التهديد بالإغارة على حدود الكويت والعراق مع نهب القوافل النجدية.⁴

لما وصل الأمر إلى هذا الحد عزم الملك عبد العزيز على محاربتهم خلال عام 1929، فاستسلم زعماء الإخوان وفي مقدمتهم فيصل الدويش الذي سلمته السلطات الإنجليزية إلى الملك عبد العزيز.⁵

لقد ظهر الإخوان بمظهر من يريد أن يقف في وجه التطور وحركة التاريخ، لأن ذلك محض بدعة ومخالفة لما كان عليه السلف، لذلك كان لابد أن ينهزموا أمام التطور الزاحف.⁶ وكان على النظام السعودي وضع الإطار للتحكم في الدعوة، لذلك يعتبر تأسيس

¹ وهبة، المصدر السابق، ص، 316.

² ينظر نص الفتوى في: المصدر نفسه، ص، 319، 321.

³ المصدر نفسه، ص، 319.

⁴ المصدر نفسه، ص، 322.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ الكثيري، المرجع نفسه، ص، 397.

تأسيس هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووضعها تحت إشراف علماء من آل الشيخ بداية السيطرة الفعلية على المؤسسة الدينية واحتوائها بالكامل.¹ يبدو أن نفس الأسباب التي دفعت السلطة الحسينية بتونس زمن حمودة باشا إلى رفض الطرح الوهابي فيما يتعلق بسياسة التحديث دفعت كذلك السلطة السعودية زمن عبد العزيز إلى إقصاء الرموز الممثلة للطرح الوهابي الأول والعمل على تكييف ذلك الطرح وتهذيبه وفق ما ينسجم مع التوجه الجديد.

إن تعامل النظام السعودي الجديد مع حركة الإخوان التي تمثل حقيقة الفكر الوهابي بتلك الازدواجية بين الدعم تارة ثم الإقصاء تارة أخرى خلق لدى الرأي العام والهيئات توجسا وريبة في التعامل مع السلطة السعودية التي تروج خارج مجالها لنفس الأفكار التي استند إليها الإخوان في نشاطهم الدموي والتخريبي. وفي الوقت ذاته كيفت خطابها الرسمي بما ينسجم ومشروع التحديث وتطلعات المسلمين آنذاك.

فالأصدقاء المؤلمة التي خلفتها حركة الإخوان تعد من الأسباب التي جعلت فرنسا تتهم كل حركة إصلاحية ببلاد المغرب بالانتماء للوهابية، وانعكس ذلك بشكل واضح على سياستها إزاء الحجاج المغاربة وأوقاف الحرمين الشريفين بالحجاز وفي التعامل مع السلطة السعودية ممثلة في الملك عبد العزيز آل سعود آنذاك.

2- استطلاع توجه النظام الجديد عن طريق ركب الحجاج.

تعاملت السلطة الفرنسية مع النظام السعودي الجديد بعد استيلائه على الحجاز بالريبة والتوجس رغم حاجتها الماسة إلى توطيد علاقاتها معه لشدة ارتباط أهالي المغرب العربي الديني والعلمي والاجتماعي بالحجاز، ولا سيما أن السياسة الفرنسية في مستعمراتها الإسلامية ارتكزت على الظهور بمظهر المحترم لعقيدة المسلمين والضامن لهم حقهم في ممارسة شعائر دينهم وفي مقدمتها الحج.²

¹ الكثيري، المرجع السابق، ص ص، 397، 398.

² العجيلي التليبي، موقف السلطة الاستعمارية الفرنسية في تونس من السلطة السعودية بين 1926-1936م، ضمن كتاب: التواصل التاريخي والعلمي بين دول الخليج العربية ودول المغرب العربي (بحوث المؤتمر العلمي الخليجي المغربي الثاني المنعقد بالرياض يومي 26 و 27 محرم 1427هـ/ 25 و 26 فبراير 2006م، بالتعاون مع داره الملك عبد العزيز ومؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات.)، نشر داره الملك عبد العزيز، الرياض، 1427هـ/ 2006م، ص، 151.

استغلت فرنسا موسم الحج للتعرف المباشر والميداني على توجهات الحكومة السعودية خاصة في سنواتها الأولى.¹ ويمكن تحديد بواعث التوجس الفرنسي في عنصرين: **أولهما: وصول مطوفين سعوديين إلى بلدان المغرب العربي:** حيث كانت السلطات الفرنسية تنظر إلى المطوفين المبعوثين من قبل السلطة السعودية إلى شمال إفريقيا لتوجيه الحجاج وإرشادهم على أنهم دعاة يمارسون الدعاية لصالح النظام السعودي بين أوساط المسلمين المغاربة الذين أشاد بعضهم بالتطورات والانجازات التي حققتها المملكة السعودية في عهد الملك عبد العزيز.

ففي رد القائم العام بأعمال القنصلية الفرنسية بجدة على رسالة وزير خارجية فرنسا الواردة إليه بتاريخ 22 ديسمبر 1928م عبر عن قلقه بشأن الدعاية التي يمارسها أولئك المطوفين، فعمل على الحد من عدد المطوفين المتوجهين إلى الجزائر وتونس ورفض منح العديد منهم تأشيرات، ولكن أمام استنكار أهل تونس والجزائر لذلك الإجراء وإصرار السلطات المحلية على رفضه اضطر القائم العام إلى منح جوازات دخول لأولئك الذين عدّهم أقل خطورة من بين المطوفين الذين أغلبهم من أصيلي المغرب العربي، ولهم جزء من عائلاتهم بشمال إفريقيا.²

إلى جانب ذلك حرصت السلطة الفرنسية على مراقبة الحجاج المغاربة عن كثب طيلة مدة سفرهم لأداء فريضة الحج خصوصا المراقبة السرية لاتصالاتهم بإخوانهم من مختلف أنحاء العالم الإسلامي.³ وتشدّدت السلطات الفرنسية في التضييق على الحجاج حتى أنه لم يقدر على أداء الفريضة من المغاربة عموما سنة 1928م سوى ثلاثون حاجا مع أن الذين كانوا نوا الحج هم أكثر من ألف وتسعمائة.⁴

¹ العجيلي التليبي، موقف السلطة الاستعمارية الفرنسية... الخ، مرجع سابق، ص، 152.

² المرجع نفسه، ص، 153.

³ (A.N.T), A 276 bis – 1/ 12, rapport complémentaire sur le pèlerinage musulman tunisien à la Meque de 1929, par le docteur bechir dinguzli –membre correspondant de l'académie de medecine et de l'académie des sciences colonials – chargé de missions à la direction générale de l'intérieur du gouvernement tunisien , 1929, Doc, N^o: 39. 47 P, p p, 39, 40.

⁴ شكيب أرسلان، الرحلة الحجازية المسماة: (الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف)، تقديم محمد رشيد رضا، تصحيح حسن السماحي سويدان، ط1، دار النوادر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، 1428هـ / 2007م، ص، 21. كانت رحلة شكيب أرسلان سنة 1929م، ينظر المصدر نفسه، ص، 26.

-ثانيهما تعطيل فرنسا لوصول موارد أوقاف الحرمين ببلدان المغرب إلى الحجاز: ¹ فقد أوقف أهل المغرب العربي العديد من ممتلكاتهم على الحرمين الشريفين منذ العصور الإسلامية الأولى، وكانت مداخيل تلك الممتلكات ترسل سنويا بشكل رسمي إلى الحجاز لتوزيعها على المعوزين من الحجاج، ولكن بعد هيمنة السلطة الاستعمارية على أموال الأوقاف لم تعد كل المستحقات تصل إلى الحجاز، وفي الكثير من الأحيان امتنعت السلطة الاستعمارية عن إرسال الأموال إلى الحجاز، بل حتى الحكومات الإسلامية صارت هي نفسها تستبد بأوقاف الحرمين وتمنع إيصال ريعها إلى الحرمين لأنها أصبحت لا تثق في السلطة السعودية الجديدة.²

لقد امتنعت السلطة الفرنسية عن إرسال الأموال الموقفة على الحرمين كما حدث بالنسبة للقطر التونسي على سبيل المثال خلال سنوات: 1898، 1900، 1902، 1903، 1904، 1915، 1918، 1919، 1920، 1921، 1922.³

يبدو أن السلطة الفرنسية شرعت في إرسال الأموال الموقفة بعد سيطرة السعوديين على الحجاز واستقرار الوضع به منذ عام 1929 تاريخ تصفية الإخوان، مما يدل على رغبة فرنسا في إيجاد قنوات اتصال بالنظام الجديد وتسجيلها لحضورها الخيري بالحجاز منافسة بذلك غريمها بريطانيا.

3-صورة النظام الجديد في تقرير الدكتور الدنقزلي.

ومن جهة أخرى استغلت فرنسا البعثة الطبية والصحية المرافقة لركب الحجاج لإعداد تقارير ودراسات ميدانية عن أحوال الحجاج وللتعرف أكثر على طبيعة النظام السعودي وتوجهاته، ففي تونس كان للطبيب الدكتور البشير الدنقزلي (1869-1934م) دور هام في رسم الانطباع العام للسلطة الفرنسية عن نظام الملك عبد العزيز.⁴

¹ تعد السلطة الفرنسية من أكثر الحكومات الاستعمارية حربا على أوقاف الحرمين، ينظر: أرسلان، المصدر نفسه، ص، 145.

² المصدر نفسه، ص، 143.

³ العجيلي التليلي، موقف السلطة الاستعمارية الفرنسية...، مرجع سابق، ص، 156.

⁴ A.N.T, A276 bis – 1/ 12, op . cit, pp ,32, 44.

لقد خصص الدكتور الدنقزلي أكبر جزء من تقريره عن حج عام 1929م لتسجيل غياب الحضور الفرنسي والخيري والتجاري في المملكة السعودية، ما جعل صورة فرنسا لدى الرأي العام السعودي مشوهة بسبب الدعاية والنشاط الذي كان يمارسه أعوان بريطانيا وألمانيا بالمملكة.¹

كما صرح الدنقزلي بأن كل سكان مكة وجدة والمدينة يجمعون على أن فرنسا فسحت المجال لبريطانيا بغياب وكلائها التجاريين في أسواق المملكة وبدعم وجود أي مشروع من شأنه أن يستميل السعوديين إلى جانب فرنسا، كما أن السفن الإنجليزية المحملة بمختلف البضائع والسلع تهيمن هيمنة شبه كاملة على سواحل البحر الأحمر لا سيما مدينة جدة المينائية بينما السلع الفرنسية تكاد تكون مجهولة في الحجاز.²

وبناء على المعطيات السابقة خصص الدنقزلي جانبا كبيرا من تقريره لاقتراح وتبنيه السلطات الفرنسية الى ضرورة تأسيس مستوصف أو مركز استشفائي بمكة تحديدا، ليس فقط من أجل معالجة حجاج المستعمرات الفرنسية بشمال افريقيا وإنما لمعالجة سكان الحجاز واستمالتهم ضمن دائرة النفوذ الفرنسي، والأكثر من ذلك تسجيل الحضور الفرنسي ومنافسة القوى الأوروبية الأخرى خصوصا الإنجليز والألمان وتقوية مركز فرنسا في مستعمراتها.³

وبخصوص ما أورده التقرير عن نظام الملك عبد العزيز فهو لا يعد أن يكون معلومات عامة مفادها أن سياسة الملك تقوم أساسا على تمتين روابط التواصل والاتصال بين سائر المسلمين دعما لأواصر الأخوة الإسلامية، من خلال خطبه ولقاءاته بوفود الحجيج كل سنة إلى درجة جعلت الدنقزلي يصور الملك عبد العزيز كمروج لمبادئ الثورة الفرنسية المعروفة في الشعار الثلاثي.⁴

وكان الدنقزلي حاول أن يسجل حضورا فرنسيا بالمملكة ولو معنويا . وما يثير الانتباه في تقرير الدنقزلي أيضا تسجيله للهجة الملك عبد العزيز الشديدة والقاسية في خطاباته

A.N.T., op, cit, p, 21

Ibid. p, 47

Ibid. p, 2

Ibid, pp, 32, 34.

الموجهة لزعماء القبائل في الجزيرة لفرض هيئته وسلطانه عليهم¹ كإشارة إلى سياسة القبضة الحديدية التي تبناها الملك تجاه القبائل التي ناصرت حركة الإخوان خاصة وأن تقرير الدنقزلي تزامن مع تاريخ تصفية رؤوس الحركة المذكورة.

إن تأكيد الملك عبد العزيز على المعاني المذكورة سابقا كان له أثر سيء على السياسة الفرنسية التي فرضت مراقبة صارمة على حركة واتصالات الحجاج المغاربة، ولعل قرار ميشال لا يخرج كثيرا عن هذا الإطار حينما يؤكد أن الدعاية للتعاليم الوهابية تتم عن طريق وفود الحجيج.

يبدو من خلال تقرير الدنقزلي أنه طرأ تحول عميق على الخطاب الرسمي الوهابي الذي لم يعد يطرح تعاليم الوهابية بالحدّة المعهودة وأصبح الخطاب متناغما أكثر مع تطلعات المسلمين في تحقيق التخلص من الهيمنة الاستعمارية.

وكان لتجربة الإخوان المؤلمة بالغ الأثر في تغيير الخطاب الرسمي الوهابي، فالإخوان لم يفرقوا في دمويتهم بين الخواص والعوام بل شمل قتلهم حتى العلماء مثل الشيخ حسن الشيببي مبعوث الحجاز ونجل الشيخ عبد القادر الشيببي كبير سدنة بيت الله الحرام.² وفي ظرف قصير تمكن الملك عبد العزيز من أن يعقد نوع من المفاصلة بين التوجه الرسمي وجرائم الإخوان وأن يبرأ نفسه بين الأوساط المختلفة لا سيما رواد الإصلاح من الدماء التي سفكها الإخوان، وفي ذلك يقول المفكر والأديب شكيب أرسلان: «... فإن الكثير من الناس ظنوا أن الملك عبد العزيز كان وراء تلك الأحداث المؤلمة، والحقيقة أن الملك لم يكن على علم بذلك، وكان آنذاك بموطنه في نجد بعيدا عن الحجاز، ولما سمع بذلك تحسّر جدا وأصدر أوامره المتتالية بعدم القتل وحمل السلاح في البلد الحرام، ولما استقر له الأمر في الحجاز تفرّغ لرؤوس حركة الإخوان والحق بهم الهزيمة.»³

وهكذا تضافرت عدة عوامل وفي مقدمتها سياسة الإصلاحات الداخلية التي عرفت المملكة في عهد عبد العزيز وكذلك تطور وسائل الدعاية الوهابية المشار إليها في قرار

A N T, op. cit, p, 34.

¹ أرسلان، المصدر السابق، ص، 209.

² المصدر نفسه، ص ص، 209، 210.

ميشال السالف، وظهور منابر ترويج للتوجه الجديد خارج الجزيرة لتضع الملك عبد العزيز في مقام المصلح والراعي لشؤون الإسلام والمسلمين لدى نخبة من أهل الفكر والإصلاح المشاركة وكذا المغاربة.

وكان لاكتشاف البترول¹ بالمملكة في عهد الملك عبد العزيز أثر كبير في إعطاء دفع قوي للنشاط الدعوي عن طريق الدعم المالي، خاصة حينما توطدت علاقة المملكة بالولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية.

ولذلك شهد عقد الثلاثينات من القرن العشرين انطباعات إيجابية عن النظام السعودي من قبل الرحالة والحجاج ورجال الإصلاح المغاربة، إشادة بشخص الملك سعود وسعيه لتوطيد الأمن وبناء المشاريع وحسن معاملة الحجاج والوفود الرسمية.

ومن أمثلة ذلك ما سجله المؤرخ المغربي عبد الرحمان بن زيدان في رحلته إلى الحج لسنة 1357 هـ / 1938 م ولقائه بالملك عبد العزيز حيث يقول: «والأمن هناك لا يكاد يوجد نظيره حتى في قلب الأمة المتحضرة التي بلغت شوطا بعيدا في الرقي العلمي والإبداع والاختراع، وقد حللنا الديار مكرمين من مليكها وخيرة أبنائها وزهرة شبابها وكبار علمائها...»²

وبغض النظر عن الخطاب الرسمي الجديد فإن النشاط الدعوي الاجتماعي عاد إلى الساحة بعد استقرار الأوضاع في الحجاز ليستثمر موسم الحج في نشر تعاليم الدعوة، ولكن بطريقة تختلف عن مرحلة التلقي في اللحظة الأولى، ففي اللحظة الثانية تراكمت حصيلة من السجلات والردود العلمية السابقة، ودخلت في السجال أسماء أخرى من خارج الجزيرة العربية، كما أعيد إنتاج التراث الوهابي بصيغة تتلاءم مع طبيعة المرحلة

¹ بدأت عمليات التنقيب عن البترول في المملكة منذ سنة 1923 م، وفي عام 1933 م منحت المملكة امتيازاً للتنقيب عن البترول لشركة (ستاندرد أويل كاليفورنيا)، وفي مارس 1938 م تم أول اكتشافات كميات تجارية في بئر الخير، وفي ماي 1939 شحنت أول كمية بترولية من ميناء رأس تنورة. ينظر: الموقع الإلكتروني لوزارة البترول والثروة المعدنية ، م. ع. س. : <http://www.mopm.gov.sa/Arabic/Pages/default.aspx>

² ابن زيدان، الرحلة إلى الحجاز ومصر والشام، تحقيق ودراسة سليمان القرشي، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الكرامة، الرباط، 1430 هـ / 2009 م، ص ص، 49، 50.

= للمزيد من الإطلاع على إشادة الرحالة المغاربة بأعمال الملك عبد العزيز ينظر: كريم عبد الكريم، صورة الملك عبد العزيز آل سعود من خلال بعض الرحلات المغربية في المدة ما بين (1348-1356هـ / 1930-1938م) ضمن كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، مرجع سابق، ص ص، 483-509.

الجديدة، ليتوارى الطرح الوهابي الأول وراء قراءات أخرى للتراث السلفي التقليدي حتى تستوعب الدعوة كامل الاتجاهات السلفية. وليتسلل ذلك الطرح بين أجنحة الحركات السلفية التنويرية والمحافظه، متخذاً من الملك عبد العزيز راعياً للتوجه السلفي في العالم الإسلامي، باعتباره الحاكم الإسلامي الوحيد إلى جانب حاكم اليمن الذي لم تخضع بلاده للهيمنة الاستعمارية بشكل مباشر.

وفي ظل هذه التطورات بدأ الفكر الوهابي المصاغ في قالب جديد يتمكن من بعض العناصر المغاربية، ومن ذلك أن الرحالة المغربي « أحمد معينو » في رحلته الحجية لعام 1348 هـ / 1930م ذكر أنه لما قدم مدينة جدة قام بزيارة العالم الشيخ محمد ناصف صاحب المكتبة السلفية وأهداه هذا الأخير كتابين عظيمين على حد تعبير الشيخ معينو أولهما كتاب: « الصراع بين الإسلام والوثنية » من تأليف الشيخ عبد الله القصيمي وثانيهما كتاب: « صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان » لمؤلفه الشيخ المحدث محمد البشير السهسواني الهندي،¹ وتعليقا على ما ورد يقول معينو: « كان لهذين الكتابين أثرهما في نفسي، لأنني قرأتها بإمعان، وتفهمت ما فيهما من وضوح للمشكلات التي تتردد فيها كل ما ينسب للوهابية والرد على تهمتها بالحجة والمنطق وصريح السنة.»²

وهنا يظهر اقتناع أحمد معينو بما ورد في الكتابين المذكورين من دفاع عن الوهابية، مما يشير إلى بداية التفاعل الإيجابي لعناصر من النخبة المغاربية مع الردود الصادرة عن أعلام الاتجاه السلفي خاصة من أهل الحديث ممن يتقاطع مذهبهم في مسائل التوسل بالتوجه الوهابي.

والغريب أن رحلة معينو وغيرها من الرحلات المغاربية لا تشير إلى ترويج الدعوة عن طريق رسائل محمد بن عبد الوهاب وغيره من شيوخ الوهابية السابقين، لأن ذلك من شأنه أن يكشف حقيقة الفكر الوهابي الذي يؤسس للقطيعة مع كل المسلمين المخالفين

¹ من كبار المحدثين في الهند عاش ما بين 1252-1326 هـ، ناظر الشيخ دحلان بمكة حول مسائل عديدة في التوحيد، وبعد عودته إلى الهند ألف رده المذكور الذي طبع مرات عديدة منها الطبعة الخامسة التي اعتمدنا عليها لسنة 1395 هـ / 1975 م على نفقة عبد العزيز ومحمد العبد الله الجميح، نسخة وافية، ينظر المزيد عن ترجمته في المصدر نفسه: ص 18، 23.

² معينو، أحمد، الرحلة، نشرها عبد الكريم كريم في دراسته المعنونة ب: صورة الملك عبد العزيز آل سعود من خلال بعض الرحلات المغربية إلى شبه الجزيرة العربية، مرجع سابق، ص 500، 501.

ويقف عائقا أمام حركة التطور والتحديث، وكأن تجربة الإخوان ساهمت في تغييب تلك الرسائل من الواجهة، لتشكل مرجعية معظم الحركات التكفيرية لاحقا.

وهكذا توارى الفكر الوهابي المترسخ في رسائل ابن عبد الوهاب وأعلام الوهابية السابقين والتمكن من القاعدة الاجتماعية النجدية - سند حركة الإخوان، - وراء زخم الحركة الإصلاحية، ولذلك غاب الحديث تقريبا في المصادر المغاربية عن النشاط الدعوي للحركة الوهابية مقارنة بالمناقشات والمناظرات والردود التي حفلت بها اللحظة الأولى.

وعليه لم نسجل في اللحظة الثانية ردودا علمية مغاربية على الرسائل الوهابية لأن الدعوة لم تعد تعرض في قوالب وهابية خالصة وإنما عبر روافد أخرى سلفية. وحتى رواد الإصلاح المغاربة لا يتحدثون عن الوهابية من خلال رسائلها الأولى بل عبر نوافذ أخرى طغت عليها الاعتبارات السياسية.

لقد طغت الاعتبارات السياسية على اللحظة الثانية بسبب الهيمنة الاستعمارية فاتجهت جهود النخبة المغاربية إلى استثمار المواقف والأفكار الواردة نحو ما يحقق طموح التحرر من الاستعمار، ولذلك وجد المغاربة في سياسة الملك عبد العزيز ما يشكل دفعا معنويا لهم.¹ كما أن النظام الوهابي الرسمي عطل الكثير من التعاليم الوهابية التي سعت الدولة السعودية الأولى لتجسيدها بالقوة، بينما لم تكن الدولة الثالثة في موقع يسمح لها بذلك.

باستثناء رحلة الشيخ معينو فإن الرحلات المغاربية الأخرى التي أتيح لنا الإطلاع عليها لم يكثر أصحابها لشأن النشاط الدعوي الوهابي، بينما اكتفى بعضهم بالإشادة بإنجازات الملك عبد العزيز كما حدث في اللحظة الأولى مع الأمير سعود.

ومن ذلك أن الفقيه محمد التوزاني المغربي أورد في رحلته الحجية لسنة 1929م جانبا كبيرا لمناسك الحج والمزارات ولقاء الشيوخ، بينما معلوماته عن نشاط الوهابيين كانت ضحلة جدا، مثل ذكره سلطان الحجاز في سياق الحديث عن أئمة الصلاة في الكعبة

¹ ينظر مثلا: إشادة الشيخ ابن باديس بالملك عبد العزيز بعنوان: ملك العرب، الشهاب (مجلة شهرية إسلامية أسسها ابن باديس)، ج4، مج5، ذو الحجة 1347 هـ / ماي 1929 م، ص ص، 25، 36.

واختصاص صلاتي الصبح والمغرب بإمام حنبلي من دائرة السلطان.¹ وبهذا الصدد يقول التوزاني: « واسم هذا السلطان السيد عبد العزيز بن عبد الرحمان السعودي، ومذهبه في الفروع مذهب الحنابلة أما مذهبه في التوحيد فمذهب الإمام محمد بن عبد الوهاب...»²

إن الصورة التي يعرضها التوزاني عن الحجاز ترتبط بعاملين أساسيين هما:

* المرجعية الذهنية للفقهاء التوزاني وخلصته اهتماماته التي تتلخص في كونه فقيها تقليديا مشبعا بالفكر الصوفي الطريقي ومن هنا كانت اهتماماته تتحصر في هذا المجال.

* محاولته التركيز على ذكر وصف كل ما له علاقة بأداء مناسك الحج وهو القصد من الرحلة دون أن يتعداه إلى غيره.³

وما ينطبق على رحلة التوزاني ينسحب على سائر رحلات المغاربة على العموم. ولكن التوزاني كان دقيقا في تعبيره حينما عزا مذهب السلطان عبد العزيز في العقيدة والتوحيد إلى ابن عبد الوهاب، عكس رحلات القرن التاسع عشر التي كانت تربط المذهب الوهابي في المسائل العقيدية بابن حنبل وابن تيمية، مما يشير إلى المفاصلة التي استقرت في أذهان النخبة المغاربية بين التوجه الوهابي والتوجهات السلفية الأخرى.

الجدير بالذكر أن المغاربة سكتوا عن استيلاء الوهابيين على الحجاز سنة 1925 م عكس ما حدث لحظة الاستيلاء الأولى بالنظر إلى الاعتبارات التالية:

- خضوع البلدان المغاربية للسيطرة الاستعمارية ومن ثم غياب الاستقلالية في اتخاذ القرار لدى السلطات المحلية.

- ركود حركة الحج خلال الفترة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الأولى وإلى عام 1929، أي إلى حين استقرار الأوضاع الأمنية في الحجاز بالقضاء على حركة الإخوان .

- وجود أحداث أخرى غطت على حدث الاستيلاء مثل سقوط الخلافة العثمانية وتداعياته.

¹ التوزاني، محمد، الرحلة الحجازية، نشرها، العلوي، محمد الفلاح، بعنوان: صورة المشرق العربي من خلال رحلات الحج المغربية في بداية القرن العشرين، ضمن كتاب مجموعة الدراسات والأبحاث حول العلاقات المغربية المشرقية، مرجع سابق، ص، 230.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ص، 332.

- عدم وصول رسائل وهابية مستنفة إلى بلدان المغرب يمكن أن تثير النخبة المغاربية كما حدث أثناء اللحظة الأولى.

- نقمة العرب والمغاربة على الشريف حسين جعلهم يرضون بإزاحته عن الحجاز، مع عدم إدراك جيل اللحظة الثانية من المغاربة في الغالب لحقيقة التوجه الوهابي.

لقد تمكنت السلطنة العثمانية أثناء اللحظة الأولى من تجنيد واستمالة المغاربة إلى جانبها في حربها ضد الحركة الوهابية، لأن المغاربة اطلعوا عن كثب على رسائل الوهابية وممارساتها التعسفية في المشرق والحجاز، وأدركوا المبتغى السياسي للدعوة وخطورة طرحها في تكفيرها لعموم المسلمين وخروجها عن إمامهم.

ورغم وعي المغاربة بحالة ضعف وانحراف السلطنة آنذاك، وهو الأمر الذي عزز حجة الوهابيين في حربهم لها، فإن هؤلاء لم يكونوا مؤهلين لأخذ زمام المبادرة من العثمانيين وقيادة المسلمين أثناء ذلك الظرف العصيب بسبب انغلاقهم وتشددهم، وانشغالهم بمقاتلة المسلمين المخالفين وعزوفهم عن مقاتلة الكفار، بينما تمكن العثمانيون من دفع الخطر الأجنبي ولو مؤقتاً، وظل المغاربة على وفائهم للخلافة العثمانية حتى سقوطها.

أثناء اللحظة الثانية لتلقي الوهابية خضعت بلدان المغرب لسياسة استعمارية محكمة استهدفت زعزعة مختلف القوى الدينية بضرب بعضها ببعض، فخلال القرن التاسع عشر الميلادي استخدمت الطرق الصوفية المتخاذلة لإضعاف الطرق الصوفية المستوعبة للفكرة السلفية بصورة صحيحة.

وبحلول القرن العشرين استغلت السلطة الاستعمارية حملة التيار الإصلاحى ضد الطرق لإضعاف القوى الدينية. كما أن هذه الحملة أوجدت للرافد الوهابي موقعا في فضاء الحركة الإصلاحية فضلا عن تأثير النشاط الدعائي الوهابي أثناء موسم الحج بعد أن تمّ تدجين المؤسسة الدينية وتكييفها وفق التوجه الجديد، وبالتالي تواري الطرح الوهابي الأول وراء واجهة الإصلاح السلفي ومحاربة البدع.

الفصل الخامس:

ردود العلماء المغاربة على الرسائل الوهابية.

أ- الطرح الوهابي والردود المشرقية.

1- التأسيس لتكفير المسلمين في العصر الحديث.

2- خطاب التهديد والإلزام بالإتباع.

3- الردود المشرقية كحلقة وصل في السجال المغربي الوهابي.

ب- عناصر التنافر والخلاف في الجدل المغربي الوهابي.

1- التباين المنهجي والمرجعي.

2- جوهر الخلاف.

ج- محاكمة العلماء المغاربة للوهابي والوهابية.

1- بدعة الوهابية وإدعاء الفرقة الناجية وجماعة المسلمين.

2- الوهابية فرقة خارجية.

لم يأت الطرح الوهابي بالجديد من الناحية النظرية فهو استعادة لآراء ومواقف الشيخ ابن تيمية، إلا أن ابن عبد الوهاب جسّد ذلك الطرح بقوة سلطان آل سعود على سائر المسلمين، متجاوزا الطرح التيمي السابق إلى الحكم على المخالفين بالردة فاستحل الدماء والأموال، زاعما أن المخالفين ليسوا على عقيدة التوحيد الصحيحة وأنهم عادوا إلى الجاهلية الأولى.

وأدرك علماء الأمة آنذاك أن هذه الحركة الجديدة ليست بعثا لأفكار ابن تيمية فحسب، بل هي تستهدف استئصال مختلف المدارس الإسلامية ساعية نحو حمل المسلمين على فهم واحد للنصوص الدينية.

وعليه فإن السجال الوهابي المغربي يختلف كثيرا عن الجدل التاريخي التقليدي بين مختلف الفرق الإسلامية التي تعايشت فيما بينها رغم الاختلاف الحاصل، لأن الطرح الوهابي يعتمد على فرض رؤيته للمسائل الشرعية على سائر المسلمين دون أن يقبل بتعدد الرؤى مستعينا في ذلك بسلطان الدولة السعودية، وفي المقابل دافع أصحاب الردود من المشاركة والمغاربة عن تصورهم للقضايا الدينية ليس فقط من أجل الرد العلمي بل لكسر شوكة تلك الحركة التكفيرية الجديدة الزاحفة نحو أقطارهم.

وقبل صدور الردود المغاربية بأمد بعيد حررت ردودا أخرى مشرقية تصدرتها الردود النجدية الحنبلية التي تتفاسم مع ابن عبد الوهاب الموطن والمذهب، ما يؤكد خطورة الطرح الوهابي حتى على المذهب الذي ينتسب إليه ابن عبد الوهاب، لأن بدعة تكفير المسلمين بالذنوب ومحاربتهم لم يعهدا أتباع مختلف المذاهب الإسلامية طيلة القرون السابقة إلا مع بعض فرق الخوارج.

فإلى أي حدّ كان السجال الوهابي المغربي مناسبا للحظته التاريخية مع حاجة الأمة الإسلامية حينذاك إلى مشروع إصلاح يحمي هويتها الإسلامية وينطلق بها نحو التحديث والنهوض لمواكبة المدنية الأوروبية.

أ-الطرح الوهابي والردود المشرقية.

1-التأسيس لتكفير المسلمين في العصر الحديث.

تناولت الفصول السابقة رسالة سعود بن عبد العزيز وموقف الهيئات الرسمية المغربية منها، بينما ردود العلماء المغاربة استوعبت رسائل وهايبية أخرى وردت إلى بلدان المغرب عن طريق ركب الحجاج.

تتفق المصادر المغربية والمشرقية على أن الرسائل الوهابية وصلت إلى بلدان المغرب منذ عام 1803، ولقد أكد كل من الشيخ التونسي إسماعيل التميمي والشيخ المغربي الطيب بن كيران على أنهما اطلعا على عدة نصوص للوهابي يصرحان ببعضها و يلمحان إلى البعض الآخر.¹

فالتصريح كشف عن رسالتين وهايبيتين، إحداهما تعرف بالصغرى وهي رسالة سعود والثانية تعرف بالكبرى وهي كتاب كشف الشبهات لابن عبد الوهاب.

لم تضبط المصادر الوهابية تاريخ تأليف رسالة كشف الشبهات، والمرجح أنها ألقت ما بين 1740 - 1745م، فهي ثاني مؤلف لابن عبد الوهاب بعد كتاب التوحيد، كما أنها تقديم سجالي لمبادئ الدعوة ردا على انتقادات وجهت لها بأسلوب جدلي يستند إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والمواقف التاريخية.²

ولذلك اختار القائمون على أمر الدعاية الوهابية كتاب كشف الشبهات لترويجه بين الحجاج المغاربة لأن فيه دفاع عن الدعوة ومحاولة لدفع الشبهات عنها، عكس كتاب التوحيد الذي يؤصل لمبادئ الدعوة دون التعرض لانتقادات الخصوم.

ويمكن تلخيص التوجه العام لكتاب كشف الشبهات في فكرتين:

¹ يذكر الشيخ التميمي أن الرسالة التي هو بصدد الرد عليها هي رسالة كشف الشبهات، وقد أورد مقتطفات طويلة منها في رده. ينظر: التميمي، المصدر السابق، ص ص، 26، 29.
= بينما الشيخ ابن كيران ذكر في مقدمة رده أنه بصدد الرد على رسالتين منسوبتين إلى سعود، إحداهما صغرى نحو ورقتين والأخرى كبرى نحو كراسة. وفي موضع آخر من رده يقول: «وأما حاصل مذهب صاحب الرسالتين المأخوذ منهما ومن رسائل آخر وقفنا عليه منسوبة لمحمد بن عبد الوهاب.» ينظر: ابن كيران، رد على مذهب الوهابيين، نشر وتحقيق الرديسي ونويرة ضمن كتابهما: الرد على الوهابية (نصوص الغرب الإسلامي نموذجاً)، مرجع سابق، ص، 275.

² العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في البلاد التونسية، مرجع سابق، ص، 76.

*التأصيل للتوحيد بأنه: « أفراد الله بالعبادة وهو دين الرسل الذين أرسلهم الله إلى عباده فأولهم نوح عليه السلام، أرسله إلى قومه لما غلوا في الصالحين ودا وسواعا ويعوق ونسرا. وآخر الرسل محمد -صلى الله عليه وسلم- وهو الذي كسر صور هؤلاء الصالحين، أرسله الله إلى أناس يتعبدون ويحجّون ويتصدقون ويذكرون الله كثيرا ولكنهم يجعلون بعض المخلوقات وسائط بينهم وبين الله، يقولون نريد منهم التقرب إلى الله... فبعث الله محمدا -صلى الله عليه وسلم- يجتد لهم دين أبيهم إبراهيم عليه السلام ويخبرهم أن هذا التقرب والاعتقاد محض حق لله لا يصح منه شيء لا لملك مقرب ولا لنبي مرسل فضلا عن غيرهما. »¹

أورد ابن عبد الوهاب مفهوما قاصرا للتوحيد وحصره في أفراد الله بالعبادة، مع أن التوحيد أشمل من ذلك، فهو الإقرار بوحداية الله في ذاته وصفاته وأفعاله وأن لا معبود بحق سواه،² فإفراده بالعبادة هو قسم من أقسام التوحيد، ولعله جنح إلى ذلك المفهوم القاصر ليثبت أن شرك الأولين لا يختلف بزعمه عن شرك أهل زمانه، ولذلك قصر الشرك على الغلو في الصالحين برفعهم إلى مقام الألوهية.

إن ما زعمه الشيخ لا يتحقق إلا إذا سلّمنا بأن تعظيم الناس للصالحين وصل إلى درجة العبادة، فهذا ما لم يسلم به المخالفون له، لأن أشكال التعلق بالصالحين مختلفة، كال تبرك والتمسح والنداء للحضور وطلب حاجة مما يقدر عليه الصالح لا على سبيل التعبد، ولا يكون التعلق عبادة إلا إذا صرّح المتوسل بذلك وأعلنها صراحة وكانت أعماله الأخرى من صلاة وصيام... الخ موجهة للمتوسل به كما فعل المشركون الأوائل. والمشهور لدى الجمهور أن الخلاف حول التوسل خلاف فقهي وليس عقدي.³

والغريب أن ابن عبد الوهاب أثبت للمشركين الأوائل إقرارهم بتوحيد الربوبية بأن الله هو الخالق والرازق والمحيي والمميت... الخ، ولكن هؤلاء المشركين لم يقروا بالأفعال

¹ ابن عبد الوهاب، كشف الشبهات، مصدر سابق، ص ص، 3، 4.

² للمزيد من التفاصيل ينظر: عمر عبد الله كامل، كلمة هادئة في بيان خطأ التقسيم الثلاثي للتوحيد، ط2، دار الرازي، عمان، الأردن، 2007م، ص ص، 6، 7.

³ الحسن، محمد بن علوي المالكي، مفاهيم يجب أن تصحح، ط1، المكتبة العالمية، القاهرة- بيروت، 2002، ص ص، 105، 106.

الأخرى لله مثل البعث والحشر والتعذيب وإرسال الرسل والكتاب... الخ، كما أن الاعترافات التي أقرها بها هي من باب الإفحام والانقطاع، أكثر ما هي من باب الاقتناع، وعلى ذلك فإن تقسيم التوحيد إلى توحيد ألوهية وتوحيد ربوبية على منهج ابن تيمية غير مسلم به لدى جمهور العلماء.

*محاولة تقديم دلائل على صحة قياس حال المشركين الأوائل على واقع المسلمين المتوسلين ليثبت شركهم وكفرهم وردتهم بعد إيمانهم وليبرر قتاله لهم، فيحاول أن يجيب على اعتراضات المخالفين كقولهم: « نحن لا نشرك بالله شيئا وإنما نتقرب إلى الله بجاه الأنبياء والصالحين، فالإجابة عليهم تكون بأن الذين قاتلهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- كانوا يقرون بما ذكر وأن أوثانهم لا تدبر شيئا وإنما أرادوا الجاه والشفاعة. وإذا قال هؤلاء أن الآيات نزلت فيمن يعبد الأصنام وكيف تجعلون الصالحين مثل الأصنام وكيف تجعلون الأنبياء أصناما؟ فالجواب حينئذ أن الكفار منهم من يدعو الأصنام ومنهم من يدعو الأولياء الذين قال فيهم الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة ويدعون عيسى بن مريم وأمه عرفت أن الله كفر من قصد الأصنام وكفر أيضا من قصد الصالحين وقاتلهم رسول الله. »¹

وعلا بهذا القياس أثنى الشيخ في أكثر من موضع على كفار قريش وأنها أفضل حالا من مشركي زمانه² بزعمه، فكيف نقول بأفضلية من أصرّ على عبادة الأوثان ولم يعترف لله إلا ببعض الأفعال في حال الاضطرار، وكذب النبوة والرسالة والبعث، ولم يأت بالفروض الدينية على من أقرّ بالشهادتين والتزم بالفرائض، ثم توسل بالصالحين عملا بمشروعيته لدى جمهرة من العلماء، لا على النحو الذي سار عليه كفار قريش الذين لم يبتغوا جاه الصالحين عند الله فقط، وإنما أفردوهم بالعبادة من دون الله.

ويستدل ابن عبد الوهاب بمواقف وقعت في التاريخ الإسلامي لتأكيد زعمه مثل قوله: « هؤلاء أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قاتلوا بني حنيفة وقد أسلموا... وهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ... ويصلون ويؤدون، فإن قالوا أنهم

¹ ابن عبد الوهاب، كشف الشبهات، مصدر سابق، ص، 20.

² المصدر نفسه، ص ص، 33، 35.

يقولون أن مسيلمة نبي، قلنا: هذا هو المطلوب. إذا كان من رفع رجلا إلى رتبة النبي - صلى الله عليه وسلم - كفر وحل ماله ودمه ولم تنفعه الشهاداتان ولا الصلاة فكيف بمن رفع شمسان أو يوسف أو صحابيا أو نبيا في مرتبة جبار السموات والأرض...»¹ وفي هذا الاستدلال مغالطة واضحة، إذ أن بني حنيفة ارتدوا مطلقا فاعتقدوا في نبوة مسيلمة وأنكروا نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - وكذبوا القرآن وآمنوا بما شرعه لهم مسيلمة، وهذا يختلف تماما عن حال المتوسلين الذين لم يرفعوا أحد الصالحين إلى مقام النبوة فضلا عن مقام الله عزوجل، وهكذا حاول أن يطوع المواقف التاريخية نحو ما يبرر له قتال المسلمين.

ويستدل أيضا بموقف آخر فيقول: « ويقال أيضا الذين حرقهم علي بن أبي طالب كلهم يدعون الإسلام وهم من أصحاب علي وتعلموا العلم من الصحابة ولكن اعتقدوا في علي مثل الاعتقاد في يوسف وشمسان وأمثالهما فكيف أجمع الصحابة على قتلهم وكفرهم. »² إن الذين حرقهم علي - كرم الله وجهه - ارتدوا بالجملة لأنهم اعتقدوا ألوهيته صراحة وظلوا على معتقدتهم حتى عند حرقهم ولم يدعوا الإسلام بل تركوه، والذين يعتقدون في الصالحين لم يصلوا إلى درجة تأليههم، وكأن الشيخ أراد أن يوهمنا أن الذين قتلهم الإمام علي كالمتوسلين في عصره، فهذه مغالطة واضحة.

ويستدل بموقف آخر وقع في العصور التاريخية المتأخرة فيقول عن الفاطميين: « بنو عبيد القداح الذين ملكوا المغرب ومصر في زمان بني العباس كلهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويدعون الإسلام... فلما أظهروا مخالفة الشريعة في أشياء دون ما نحن فيه أجمع العلماء على كفرهم وقتالهم، وأن بلادهم بلاد حرب، وغزاهم المسلمون حتى استنقدوا ما بأيديهم من بلدان المسلمين. »³

إن حرب الأيوبيين للدولة الفاطمية هي حرب سياسية بالدرجة الأولى، وما قيل عن تكفيرها بالإطلاق لا يمكن التسليم به، وإنما يرتبط الأمر بتأليه بعض الغلاة للحاكم بأمر

¹ ابن عبد الوهاب، كشف الشبهات، مصدر سابق، ص 39، 40.

² المصدر نفسه، ص، 40.

³ المصدر نفسه، ص ص، 40، 41.

الله وما اشتملت عليه بعض معتقداتهم من إنكار للقطعيات. ولا وجه هنا للمقارنة بين حال المتوسلين وحال من أعلن صراحة أن الحاكم إله.

لقد أسس ابن عبد الوهاب لفتنة تكفير المسلمين في العصر الحديث حاملاً شعار (لا توسل إلا بالله) كما فعل الخوارج بشعار (لا حكم إلا لله). فلقد سدّ كل الأبواب أمام أي شكل من أشكال التوسل بالأموات، ولم يميّز بين حالات التعلق المختلفة، ولم يترك أي مساحة للجواز والاستحباب أو التحريم والكرهية، ولم يقلّب الأمر على أوجه عديدة.

ومن هنا يؤصل ابن عبد الوهاب لشرك المتوسلين بالأموات دون أي قيد أو استثناء، والغريب أنه يجيز الاستغاثة بالأحياء ويمنع ذلك في حق الأموات،¹ فإذا كانت علة المنع هي ابتغاء جاه وشفاعة الصالحين عند الله فما وجه التمييز بين الأحياء والأموات ؟

2- خطاب التهديد والإلزام بالإتباع.

أما الرسالة الصغرى التي تحمل عنوان: « ورقة الوهابي من المشرق » في المصادر المغاربية فهي التي أرسلها سعود إلى مختلف أقطار العالم الإسلامي يدعوهم إلى إتباع دعوته تحت عناوين مختلفة، وهي نفسها « رسالة إلى أهل المغرب. » الواردة في المصادر الوهابية المتأخرة والمنسوبة إلى ابن عبد الوهاب.²

بينما نسب المؤرخ أحمد بن خالد الناصري الرسالة إلى صاحب الحجاز عبد الله بن سعود الوهابي.³ ولعله يقصد عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، والذي وجّه بعد ضم مكة رسالة إلى علمائها أوضح لهم فيها تعاليم الدعوة والصورة التي طبقت بها.⁴ وعليه يعتقد البعض أن رسالة أهل المغرب حررها عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب كما يظن الباحث عبد الله الصالح العثيمين.⁵

وفي كل الأحوال فإن الرسالة لا تخرج في جوهرها عن رسالة كشف الشبهات، فهي تلخص المبادئ الوهابية وتعقد مفاصلة تامة بين الوهابيين والمخالفين.

¹ ابن عبد الوهاب، كشف الشبهات، مصدر سابق، ص ص، 50، 53.

² ينظر نص الرسالة ونسبتها إلى ابن عبد الوهاب في: العاصمي، ابن قاسم، مصدر سابق، ج 1، ص ص، 83-88.

³ الناصري السلاوي، المصدر السابق، مج 3، ج 8، ص، 223.

⁴ العجيلي التليلي، دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص، 72.

⁵ العراقي، أحمد، المرجع السابق، ص، 126.

استهلت الرسالة بآيات قرآنية وأحاديث نبوية في الدعوة إلى الله واتباع الرسول -صلى الله عليه وسلم-، وأن الله أكمل الدين فوجب ترك البدع والتفرق والاختلاف، ثم ذكر صاحب الرسالة حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وهذا تعريض بأن الفرقة الناجية تمثل الطائفة الوهابية وما سواها فهو في النار.¹

ثم يستعرض أنواع الشرك بالله مثل التوجه إلى الموتى وسؤالهم النصر على الأعداء وقضاء الحاجات وتفريج الكربات والتقرب إليهم بالذبح وغيرها من العبادات التي لا تصلح إلا لله.² ويسقط تلك الممارسات على ما كان يصنعه المشركون الأوائل من التقرب إلى الله بالملائكة وغيرهم واتخاذهم إياهم شفعاء عند الله، ثم يؤكد أن الشفاعة حق ولا تطلب في دار الدنيا إلا من الله.³

وبناء على ما سبق حاول أن يبرر ما أقدم عليه الوهابيون من تحطيم للقباب والأضرحة والمشاهد ومشروعيته لدى جمع من العلماء بقوله: «ولذا قال غير واحد من العلماء يجب هدم القباب المبنية على القبور لأنها أسست على معصية الرسول -صلى الله عليه وسلم-». ⁴ مع أن ذلك ليس محل إجماع كل العلماء المعتبرين، فكيف يمكن حمل الناس على رأي واحد في المسائل الخلافية؟.

ثم يجعل من ذلك سببا في تكفير الناس للوهابيين بقوله: «فهذا الذي أوجب الاختلاف بيننا وبين الناس حتى آل الأمر إلى أن كقرونا وقاتلونا واستحلوا دماءنا وأموالنا...»⁵، متناسيا أو متغافلا أن الوهابية هي التي بادرت إلى تكفير عموم المسلمين وقتالهم. ويعلن بعد ذلك مشروعية قتال الوهابيين للمسلمين بناء ما سبق من خلال قوله: «وهو الذي ندعو الناس إليه ونقاتلهم عليه بعدما نقيم عليهم الحجة من كتاب الله وسنة رسوله وإجماع السلف الصالح... فمن لا يجيب الدعوى بالحجة والبيان دعوانه بالسيف والسنان...»⁶

¹ ورقة الوهابي من المشرق، مخطوط بالمكتبة الوطنية المغربية تحت رقم: ك/ 1325، و، 1.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، و، 2.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ لمصدر نفسه.

⁶ المصدر نفسه.

يتسم هذا التصريح بتهديد صارخ وإلزام باتباع الدعوة، ولا ندري كيف تقام الحجة من الكتاب والسنة وإجماع السلف على من جزم ابن عبد الوهاب أن شركهم فاق شرك الأولين، وإلا فإقامة الحجة لا تكون إلا على المسلمين الذين يؤمنون بتحكيم تلك المصادر أثناء النزاع، وفي هذه الحالة كيف يقاتلون إلا إذا تحيزوا كفرقة باغية خارجة عن جماعة المسلمين وإمامهم، ومنه نصل إلى مقصد صاحب الرسالة، وهو أن دولته تمثل جماعة المسلمين وأميره هو إمام المسلمين، وعلى المخالفين أن يذعنوا. ومن هنا فالأمر لا يرتبط أساسا بمحاربة الشرك المزعوم وإنما يتصل مباشرة بالشأن السياسي.¹

هذا التخبط لدى الوهابية بين أن الناس وقعوا في الشرك ولذلك وجب قتالهم، وبين كونهم في حقيقة الأمر مسلمين ينبغي أن تقام عليهم الحجة من الكتاب والسنة والإجماع يظهر تهافت الوهابية وتورطها في نزاع سياسي ألزمها تبرير مواقفها بالشرع، فوقعت بذلك في تناقضات صارخة. ولا ندري أيضا من هو الطرف الذي يقيم الحجة على الآخرين، فإذا كان الطرف المخالف مسلما وجبت محاورته ومناقشته حتى تستبين الحجة منه أو من الوهابيين.

ثم يختم صاحب الرسالة عرضه بقوله: «هذا الذي نعتقده وندين الله تعالى به، فمن عمل بذلك فهو أخونا المسلم له ما لنا وعليه ما علينا، ونعتقد أيضا أن أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- لا تجتمع على ضلالة، وأنه لا تزال طائفة من أمته على الحق منصوره لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك.»²

يجزم صاحب الرسالة أن ما عليه وأتباعه هو الحق وما عداه باطل تجب محاربته، وأن طائفته هي الفرقة الظاهرة والمنصورة، وفي ذلك احتكار للإسلام وجماعة المسلمين، وإذا كانت الأمة المحمدية لا تجتمع على ضلالة في المشرق كما في المغرب فضلا عن أن تجتمع على الشرك الأكبر، فما الداعي إلى تكفيرها وقتالها، إلا إذا كان الغرض هو تحقيق الطموح السياسي.

¹ يثبت الكثيرون بدلائل قوية أن قتال الوهابيين لأهل الجزيرة العربية لم يكن من أجل نشر عقيدة التوحيد بل لتحقيق الطموح السياسي والحصول على الغنيمة وسبي النساء والأطفال، المرجع السابق، ص 311-333.

² ورقة الوهابي، مصدر سابق، و، 3.

إن جرأة صاحب الرسالة على تهديد المخالفين نابع من مركز القوة الذي أصبحت تتمتع به الدولة السعودية الأولى حين استيلائها على الحجاز، وأن أميرها هو الإمام المتغلب بعد التخلص من الوصاية العثمانية كخلافة إسلامية منصرمة بفقدانها لمركز الحج وعلى المسلمين أن يسلموا لهذا الواقع الجديد.

إن الخطاب الوهابي القائم على التهديد والإلزام وإقامة الحجة من طرف واحد دفع رجال الحكم المغاربة إلى الرد على الوهابية رغم أن الرسالة لم توجه إليهم بشكل رسمي، لأن فيها تلويح بقتالهم إذا لم يذعنوا للمذهب الوهابي.

اللافت أن الخطاب الوهابي في رسالة سعود يختلف إلى حد ما عنه في رسالة كشف الشبهات، ففي هذه الأخيرة نعت ابن عبد الوهاب المخالفين بالمشركين على وجه الإطلاق، بينما تراوحت أحكام سعود بين التبديع والتكفير غير المباشر بسبب مقتضيات الحرب الدعائية التي خاضها ضد العثمانيين.

3- الردود المشرقية كحلقة وصل في السجال المغربي- الوهابي.

انطلقت الردود على الوهابية في المشرق منذ مجاهرة ابن عبد الوهاب بدعوته في أربعينيات القرن الثامن عشر الميلادي، وكان أصحابها حنابلة من أهل نجد والجزيرة، ولعل أول من تصدى للرد عليه أخوه سليمان بن عبد الوهاب¹ (ت: 1793م)، من منطلق أن ابن عبد الوهاب خرج عن أصول المذهب الحنبلي وعن آراء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم²، ولذلك ظل الشيخ سليمان هاربا من بطش الوهابيين منتقلا من بلد إلى آخر³، إلى أن استقدمه أخوه محمد والأمير عبد العزيز مكرها وألزمه السكن في الدرعية، ولكنه بقي

¹ يحاول بعض أتباع الوهابية المعاصرين التشكيك في نسبة الرد إلى سليمان، فالمصادر الوهابية الأولى أثبتت أن سليمان كان مناوئا لأخيه ورد عليه بكتاب، حيث قال ابن بشر في حوادث 1167هـ: « وفيها قتل سليمان بن خويطر، وذلك أنه لما قدم بلد حريملا خفية وهي حرب كتب معه سليمان بن عبد الوهاب إلى أهل العيينة كتابا وذكر فيه تشبيهها على الناس في الدين، فتحقق عند الشيخ (محمد بن عبد الوهاب) أن ابن خويطر قدم العيينة بذلك فأمر بقتله فقتل... » المصدر السابق، ج1، ص، 68. وأما عن الرسالة التي ادعى البعض أن سليمان حررها في آخر أيام حياته وتراجع عن موقفه المناهض للوهابية، فقد أورد صاحب علماء نجد دلائل قوية في إثبات عدم صحة نسبة الرسالة إليه. ينظر: آل بسام، عبد الله بن عبد الرحمان بن صالح، علماء نجد خلال ثمانية قرون، ج 2، ط 2، دار العاصمة، الرياض، 1419هـ، ص ص، 354، 356.

² سليمان بن عبد الوهاب، الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية، ط3، اعتناء حسين حلمي بن سعيد استانبولي، مكتبة دار الشفقة، استانبول، تركيا، 1399هـ / 1979م، ص ص، 7-11.

³ ابن بشر، المصدر السابق، ج1، ص ص، 71، 72.

مصرًا على مباينة الدعوة وصاحبها إلى أن وافته المنية.¹ ويمكن تحديد تاريخ رده ما بين سنتي 1751 - 1753م.²

وفي نفس الفترة كانت المعارضة نشيطة في إقليم الأحساء المتاخم لنجد، وقد لعب فيها الشيخ محمد بن عبد الرحمان عفالق (1688-1750م)³ الحنبلي دورا مبكرا وفعالا من خلال رده الموسوم ب: « تهكم المقلدين بمن ادعى تجديد الدين.»⁴ وهو جواب بعث به إلى حاكم العيينة عثمان بن معمر يرد فيه على رسالته إليه بشأن احتضانه لابن عبد الوهاب ودعوته، والمرجح أن رسالة ابن عفالق حررت حوالي عام 1748م.⁵ وبسببها كان من جملة العلماء الذين كقرهم ابن عبد الوهاب مثل ابن فيروز وسليمان بن سحيم.⁶ يعتبر ردّ ابن عفالق من أقوى الردود الحنبلية المتقدمة لأنه رد على كل المسائل التي طرحها ابن عبد الوهاب في كشف الشبهات بأدلة قوية، منطلقا في تنفيذ الأطروحة الوهابية من كشف خطأ ابن عبد الوهاب المنهجي، حينما لم يميّز بين الشرك بالله والشرك في عبادته، لأن شرك العبادة نادرا ما يتحرر منه الشخص فهو يرتبط بالنيات والإرادات مثل الرياء، بينما قصره ابن عبد الوهاب على النذر والذبح لغير الله والتعلق بالصالحين.⁷

والمجال لا يتسع لذكر كل علماء نجد الحنابلة ممن ردوا على ابن عبد الوهاب وراسلوه حيث فرّ معظمهم من نجد نحو الشام والعراق خوفا من البطش الوهابي، ومن هؤلاء الأعلام سليمان بن سحيم (1181-1230هـ) وعبد الله بن عيسى المويس

¹ آل بسام، المرجع السابق، ج2، ص ص، 352، 353.

² الرديسي ونويرة، الرد على الوهابية (نصوص الغرب الإسلامي)، مرجع سابق، ص، 75.

³ هو محمد بن عبد الرحمان بن محمد بن عفالق العفالقي نسبا والأحسائي بلدا، من المحققين في المذهب الحنبلي، نبغ في الفقه والأصول وقواعد اللغة العربية، وتفوق في علم الحساب والفلك وألف فيه تصانيف غزيرة، ومن تلاميذه الشيخ محمد بن فيروز، ينظر: النجدي، محمد بن عبد الله بن حميد (1236-1295 هـ)، السحب الوابلية على ضرائح الحنابلة، ج3، تحقيق بكر بن عبد الله أبو زيد وعبد الرحمان بن سليمان العثيمين، مؤسسة الرسالة، د. ت.، ص ص، 927، 928.

⁴ الرديسي ونويرة، المرجع السابق، ص، 77.

⁵ الرديسي ونويرة، الرد على الوهابية (نصوص الشرق الإسلامي)، ص، 11.

⁶ العاصمي، ابن قاسم، المصدر السابق، ج10، ص، 110.

⁷ ابن عفالق، المصدر السابق، ص ص، 122، 123.

التميمي(ت: 1175هـ) ومحمد بن عبد الله بن فيروز الأحسائي(ت 1216 هـ) وغيرهم ممن كقرهم ابن عبد الوهاب.¹

ومن غير الحنابلة هناك ردا حجازيا مبكرا يرجع إلى سنة 1743م، أي قبل تأسيس الدولة السعودية الأولى عنوانه: «كتاب ردع الضلالة وقمع الجهالة» للشيخ عبد الوهاب بن أحمد بركات² الشافعي الأزهرى الطنطاوي المصري أصلا والحجازي إقامة (ت: 1744م)، ناقش فيه ابن عبد الوهاب في مسائل: التكفير، التوسل، زيارة القبور، ترك أخذ العشر من الأهالي، تقليد العلماء.³

ولم ينصرم القرن الثامن عشر الميلادي حتى صدر رد الشيخ علي بن عبد الله البغدادي بن السويدي (1756-1822م)، وهو عالم عراقي ينتمي إلى عائلة عباسية معروفة بالعلم والفتوى على المذهبين الحنفي والشافعي ويتبع أفرادها الطريقة النقشبندية. وعرف السويدي بنزعه السلفية حيث يقول عنه أحد تلاميذه: «... كان ينسب إليه سيء الإنكار على أكثر الأولياء الكبار وأنه وهابي العقيدة... والإنصاف أن السويدي لم يسود قلبه بعقائد الوهابية وإنما عقده على العقائد السلفية الأحمدية...»⁴ كما هو واضح من رسالته المسماة: «المشكاة المضيئة ردا على الوهابية» والتي أتم تأليفها سنة 1799م.⁵ استند السويدي خصوصا إلى أقوال الشافعية وآراء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، مؤكدا أن قراءة ابن عبد الوهاب للتراث التيمي والحنبلي هي قراءة انتقائية لم تبسط كل الآراء على بساط البحث والدراسة.⁶

¹ ينظر: العاصمي، المصدر السابق، ج 10، ص ص، 36، 46، 66، 116.

² ترجم له: المعلمي، عبد الله بن عبد الرحمان بن عبد الرحيم، أعلام المكين (من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر الهجري)، ج 1، ط 1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي- فرع موسوعة مكة المكرمة والمدينة المنورة-، 1421هـ / 2000 م، ص، 215.

³ الطنطاوي، ردع الضلالة وقمع الجهالة، نشر الرديسي ونويرة (نصوص الشروق الإسلامي)، مرجع سابق، ص ص، 143، 149.

⁴ الأوسى، شهاب الدين محمد، غرائب الاغتراب ونزهة الأبواب في الذهاب والإقامة والإياب، مطبعة الشابندر، بغداد، 1327 هـ، ص، 16. ترجم للسويدي أيضا: الأوسى، محمود شكري، المسك الأذفر في نشر مزايا القرن الثاني عشر والثالث عشر، المكتبة العربية، بغداد، 1348هـ، ص ص، 73، 79.

⁵ الرديسي ونويرة، (نصوص الشروق الإسلامي)، ص ص، 5، 7.

⁶ السويدي، المشكاة المضيئة...، نشر الرديسي ونويرة، المرجع نفسه، ص ص، 21، 83.

تتابعت الردود خلال الفترات اللاحقة لتتوج بداية القرن التاسع عشر بالردود المغاربية، وبعد سقوط الدولة السعودية الأولى وحالة الفوضى التي عرفتھا الدولة السعودية الثانية خلال ما تبقى من القرن المذكور تراجع مستوى السجال مع الوهابية.

ولم يكد ينتهي هذا القرن حتى صدر رد مفتي الشافعية بمكة الشيخ أحمد بن زيني دحلان (ت: 1886م) سنة 1883م بعنوان: « الدرر السنية في الرد على الوهابية»، ليفتح الباب على مصراعيه للردود المؤيدة والمعارضة في الفترة اللاحقة المتأخرة عن عصر ابن عبد الوهاب.

ولعل أفضل رد يمكن تسجيله كحلقة وصل بين ردود المغاربة والمشاركة هو رد الشيخ الصوفي أحمد بن إدريس الفاسي¹ (1749-1837 م) الموسوم ب: « رسالة في الرد على أهل الرأي بالصواب لموافقة السنة والكتاب».²

وابن إدريس عالم متبحر من أصل مغربي نزل بمكة سنة 1799م وأقام بها إلى حدود سنة 1829م، وعابن التطورات التي حلت بالحجاز آنذاك، وتعرف عن كذب على الأمير سعود وعائلته وأبناء محمد بن عبد الوهاب، وتمكن من العيش بين ظهرانيهم، وكان يتمتع بنزعة صوفية سلفية على غرار أقطاب السلفية المغاربية، وقام بنشاط إصلاحي فعال وخلف طريقة صوفية ما زالت قائمة في كثير من البلاد الإسلامية وهي تعرف بالإدرسية أو الأحمدية، وفلسفته في الإصلاح والتربية مازالت بحاجة إلى دراسات أكاديمية استنادا إلى مؤلفاته المتنوعة لا سيما كتابه: « العقد النفيس في نظم جواهر التدريس».³

والجدير بالذكر أن ابن إدريس يعتبر الشيخ المرَبّي والمعلم الأول للمصلح الجزائري محمد بن علي السنوسي.⁴ الذي سار على نهج شيخه في الإصلاح والتربية، وبما أن

¹ للمزيد عن ترجمته ينظر: عاكش، الحسن بن أحمد (ت 1289هـ)، عقود الدرر بتراجم علماء القرن الثالث عشر، مخ. بمكتبة جامعة الملك سعود، الرياض، تحت رقم: 930/ع، ع. و، 6، 9.

² الرديسي ونويرة، (نصوص الغرب الإسلامي)، ص، 81.

³ مخ. بمكتبة جامعة الملك سعود تحت رقم: 318/ع. 1. في 173 ورقة.

⁴ الصلابي، محمد علي، الإمام محمد بن علي السنوسي ومنهجه في التأسيس، ج1، ط1، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 2007م/1428هـ، ص ص، 39-40.

البعض توهم بأن ابن إدريس تفاعل مع الوهابية إيجابيا فقد اعتبروا تلك المحطة في مسيرة السنوسي بداية لتفاعله أيضا معها مما سيأتي بيانه في الفصل اللاحق.

وبسبب المضايقات التي تعرض لها ابن إدريس من طرف علماء مكة بالنظر إلى علمه الغزير وورعه ونزعتة السلفية ونبذه للتعصب المذهبي انتقل إلى منطقة صبيبا اليمانية في إقليم عسير وهي حينها تحت سلطة الوهابيين، ومع ذلك استطاع ابن إدريس أن يجمع حوله مريدين كانوا يعظمونه إلى حدّ حمله على كرسي، وكانوا يجتمعون في مجالس الذكر الصوفي فاستاء الوهابيون من ذلك مما اعتبروه بدعا ومحدثات، والتأمت بينهم وبينه مناظرة سجل فيها موقفه المناهض لمذهبهم كما ردّ التهم التي ألصقوها به وهي:

* تبنيه لمعتقد ابن عربي في الحلول والاتحاد.¹

* تفسيره للقرآن الكريم بالظاهر والباطن دون اعتبار لدلالات اللغة العربية.

* تأخير وقت الصلاة المكتوبة بسبب التطويل في القراءة.

* تعظيم المريدين له وهذا المقام لا يليق إلا بالله عزوجل.

ولقد ردّ الشيخ ابن إدريس على تلك التهم المزعومة بدلائل قاطعة وعلم غزير فأفحم بذلك مناظريه من علماء الوهابية.²

وعرف العالم الإسلامي ردودا أخرى متأخرة عن عصر ابن عبد الوهاب، والمجال لا يتسع للإمام بكل الردود، فقد حاول غير واحد من الباحثين إحصاءها بالعدد لتتجاوز أكثر من مائة رد.³

وهكذا لم يقتصر دحض الطرح الوهابي على علماء المغرب العربي بل شمل مختلف الأقطار العربية والإسلامية، مما يؤكد خطورة الأفكار الوهابية وضرورة الرد عليها في تلك اللحظة التاريخية.

¹ لقد ردّ الشيخ الوتري كل ما نسب لابن عربي باعتبار أن اليهود دسوا في فصوصه وفتوحاته ما ليس من كلامه كما هو مصرح بذلك في كتب الحنفية وغيرها، ينظر: الوتري، المصدر السابق، ص، 393.

² ينظر نص المناظرة التي نشرها وراجعها عبد العزيز بن السيد هاشم الإدريسي بعنوان: (المناظرة الكبرى بين عين أعيان الأمة الهاديين إلى سبيل النجاة القطب النفيس الإمام السيد أحمد بن إدريس وفقهاء الوهابية.)، مكتبة أم القرى، القاهرة، 2010 م، ص ص، 19، 71.

³ ينظر بيبوغرافيا الرد على الوهابية في: الكثيري، المرجع السابق، ص ص، 357-380.

ب- عناصر التنافر والخلاف في الجدل الوهابي المغربي.

1- التباين المنهجي والمرجعي.

سلك المغاربة في ردودهم الأسلوب الجدلي بعرض المسائل التي طرحتها الرسائل الوهابية ودحضها بالأدلة من الكتاب والسنة وأقوال العلماء من مختلف المدارس الإسلامية السنية، وهذا ما صرّح به الشيخ التميمي بقوله: «... سالكا بعون الله المنهج المعهود في الاحتجاج ولا أتقيد بما يقولون بحجيته لما تبين أنه لجاج، غير أنني لذلك أوثق ما يقولون به إن وجدته، وأعطف عليه غيره إن صادفته...»¹، ولقد أبدع الشيخ عمر المحجوب في الاستعانة بهذا المنهج الجدلي أكثر من غيره رغم أن رده ورد مقتضبا. ولم يأنف الشيخ ابن كيران في رسالته الأولى عن استخدام نفس الأسلوب الجدلي. ما يؤكد أن منهج الجدل والحجاج كان معهودا لدى الأعلام المغاربة.

التزم التميمي وابن كيران بالمنهج العلمي في تقسيم الرسالة إلى مقدمة وعرض وخاتمة. فلقد قسم التميمي رسالته بعد التقديم إلى ثلاث مطالب وخاتمة، ففي المطلب الأول تناول تحقيق معنى العبادة لغة وشرعا وفيه فصول، والمطلب الثاني في تحقيق أن استواء الفعلين في السبب الحامل لا يوجب استواءهما في الحكم وفيه فصول، والمطلب الثالث في الكلام على ما لم يتقدم الكلام عليه من أفاظ الرسالة، والخاتمة في الحكم الشرعي اللاحق بهذه الطائفة الوهابية.²

وعلى نفس المنوال تقريبا نسج ابن كيران رسالته، ففي المقدمة بيّن حقيقة الإيمان والإسلام والكفر، ثم كشف فساد القياس الذي عقده ابن عبد الوهاب، وعرّج بعد ذلك على مفهوم العبادة لغة وشرعا، ثم شرع في عرض المسائل التي طرحتها الرسائل الوهابية والرد عليها. أما الخاتمة فقد ضمنها خطورة التسرع في التكفير مع إصدار بعض الأحكام المقتضبة في حق الوهابية. بينما اكتفى الشيخ المحجوب بعرض المسائل الواحدة تلو الأخرى.

¹ التميمي، المصدر السابق، ص، 25.

² المصدر نفسه.

لقد انطلقت الردود المغاربية في دحض الطرح الوهابي من إثبات فساد القياس الذي عقده ابن عبد الوهاب بتزليل آيات وأحاديث وردت في حق المشركين الأوائل على المسلمين الموحدين، باعتبار أن تلك الشواهد وضعت في غير محلها بسبب الجهل بقواعد اللغة العربية وبأسباب نزول الآيات القرآنية وبالمعاني العميقة لتلك النصوص بعيدا عن قواعد الاستنباط المتعارف عليها لدى الأصوليين.

لقد مثلت الوهابية - مع مراعاة الفارق فيما يتعلق بالقصور العلمي والفكري لدى ابن عبد الوهاب - إحدى المدارس الإسلامية في التعامل مع النص الديني، وهي المدرسة النصية التي تنسب للإمام أحمد بن حنبل وتعتمد في فهم النصوص الشرعية على ظاهر الألفاظ دون التوغل في التأويل وتسلم للنقل في كل الأحوال.

كما تستبعد العمل بالمصادر الأخرى للتشريع مما استنبطه الأصوليون كالمصالح المرسلة والاستحسان والاستصحاب، ولا تعمل إلا بالقياس وفي حدود ضيقة، وحيث وجد النص ولو كان ضعيف السند فلا مجال للتأويل والرأي والعقل أو الذوق والسببية.¹ ومثل هذه المدرسة بالخصوص المشتغلين بالحديث النبوي ممن يعرفون بأهل الحديث.

أما علماء المغرب العربي فيمثلون المدرسة التأويلية المقاصدية التي لا تكفي بالوقوف عند ظاهر النصوص فحسب بل تسعى للتوفيق بين مختلف المدارس، بالجمع بين الظاهر والباطن، وبين النقل والعقل، وبين الحقيقة والمجاز... الخ، فهي لا ترفض العلوم المؤسسة على قواعد سليمة كعلم الكلام والمنطق والأصول والتصوف ونحوها، كما أنها تعمل بالمصادر الأخرى للتشريع.

وتسعى للوقوف عند الأبعاد المقاصدية للنصوص لتحقيق المصالح ودرء المفساد في المجتمع، وفي الوقت نفسه تتوقف عند إجماع العلماء وجمهورهم في المسائل الشائكة، ومثل هذه المدرسة على الخصوص الفقهاء ممن لهم قدرة على استنباط الحكم الشرعي من النص.

¹ ينظر: عمارة محمد، السلفية، دار المعارف، سوسة، تونس، 1994، ص ص، 23، 36.

ومن أجل ذلك تباينت مفاهيم الكفر والإيمان والعبادة واتخاذ الوسيلة بين طرفي الجدل، فانطلقت الردود المغاربية في الاستهلال من تحديد تلك المفاهيم، ذلك أن ابن عبد الوهاب اعتقد أن أي تعلق بغير الله هو عبادة للمتعلق به، ومرد ذلك حسب التميمي إلى أمرين: أحدهما جهله بمعنى العبادة لغة وشرعا، فإنه يعتقد أن كل أعمال العبد لا تقع إلا عبادة، ولا تختلف باختلاف النيات، فإن وقع العمل لله فذاك، وإلا فهو كفر وإشراك.¹

ثانيهما أنه يعتقد أن استواء الفعلين في السبب الحامل يوجب استواءهما في الحكم، « وهو جهل عظيم نشأ له منه القول بتكفير من توسل بنبي أو ولي إلى الله، لأن الحامل له على ذلك هو التشفع بالمتوسل به وإرادة نفع جاهه، وذلك عين ما يقصده المشرك بعبادة الأوثان، وهو الحامل له على ذلك، فلما اشتركا في ذلك استويا في كون كل عبادة عبادة للمتوسل به...»²

ويعزز ابن كيران ذلك حينما قرر أن مفهوم العبادة عند ابن عبد الوهاب يقوم على قياس فاسد، لأن العلة فيه غير شاملة لجميع جزئيات المقيس، إذ ليس كل تعلق بالأنبياء والأولياء على غير الطريق العادي عبادة لغير الله. ولكي يكون القياس صحيحا ينبغي أن ننطلق من القاعدة التالية: « كل عبادة للمخلوق هي شرك وكفر.»³ وعليه فالأمر متعلق بإحكام مفهوم العبادة حتى يكون القياس صحيحا.

ولذلك لم يكثر أصحاب الردود لتقسيم التوحيد إلى: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات،⁴ والتي تشكل مرتكز العقيدة الوهابية المأخوذة من آراء ابن تيمية- لأنهم أدمغوا تلك المفاهيم في مفهوم العبادة، كما أن ذلك التقسيم وغيره من آراء ابن تيمية غير مسلم بها لدى جمهور العلماء.⁵

¹ التميمي، المصدر السابق، ص، 29.

² المصدر نفسه، ص ص، 29، 30.

³ ابن كيران، المصدر السابق، ص، 276.

⁴ من العلماء المشاركة الذين انتقدوا ابن عبد الوهاب في ذلك التقسيم نذكر: مصباح بن أحمد شبقلو، كتاب الدليل الكافي في الرد على الوهابي، المطبعة الوطنية، بيروت، 1929م، ص ص، 6-8. ينظر أيضا: الدراسة التي أنجزها: كامل عمر عبد الله، المرجع السابق، ص ص، 5، 47.

⁵ يستند العلماء المغاربة بالأساس إلى ما ألفه الشيخ تقي الدين السبكي (ت: 771هـ) في رد آراء ابن تيمية باعتباره واحد من معاصريه. ينظر التميمي، المصدر السابق، ص ص، 87، 101، 108، 109، 120، 181.

أما مرجعية الاستدلال لدى العلماء المغاربة فتستند أساساً بعد الكتاب والسنة إلى أصول المذهب المالكي مثل الموطأ والمدونة والشافا والمدخل وغيرها وأقوال علماء المذهب، ولا يأنفون عن الاحتجاج بأقوال علماء المذاهب السنية الأخرى.

والملفت أنهم يستدلون بأقوال ومواقف الإمام الشافعي وعلماء مذهبه أكثر من غيرهم، لأن الشافعي كان تلميذاً للإمام مالك، وكان له تعلق شديد بالصالحين من خلال التوسل بهم والتبرك بآثارهم.¹ ولأن الإمام الأشعري - الذي يعتبره المغاربة إماماً لهم في العقيدة - كان من أتباع المذهب الشافعي وأئمة.

بينما سجل المذهب الحنفي حضوراً ضعيفاً في الاستدلالات المغاربية رغم انتصابه كمذهب رسمي في البلدان المغاربية الخاضعة للسلطنة العثمانية، ربما مردّ ذلك بالنسبة لعلماء تونس إلى المنافسة القائمة بين أعلام المالكية والحنفية.

أما بالنسبة للمذهب الحنبلي فإن أصحاب الردود يستدلون بروايات الإمام أحمد بن حنبل في الحديث² لكونه محدثاً وليس بأرائه وأقواله كفقيه له مذهب خاص في الفقه، حيث جاء في رسالة المولى سليمان لسعود قول ابن كيران: «... كما لا يخفى على من مارس موطأ الإمام مالك وما في الصحيحين وطالع مسند الإمام الأوحّد الزاهد أحمد بن حنبل أمير المؤمنين في الحديث بلا مين...»³

ثم يبني ابن كيران على تلك المصادر المذكورة موقفه من الوهابية، وكأن في ذلك إحياء إلى أن الوهابيين بعيدون عمّا كان عليه الإمام أحمد الزاهد والمتحفظ في الكثير من المسائل التي تجرأ الوهابيون على الحكم فيها مثل تكفير أهل البدع.

ومع ذلك لم يتحفظ ابن كيران في التصريح بذلك قائلاً: « وانظر كيف كانت مناظرة الإمام أحمد - رضي الله عنه - مع خصومه في المعتقدات وغيرها بإيضاح الحق بأدلة ظاهرة والاحتتيال في إيصاله إلى الأفهام حتى يزول الالتباس والاشتباه، وفي هدم الباطل

¹ استدل التميمي بأراء الشافعي ومواقفه في ثمانية مواضع. ينظر الصفحات: 62، 114، 115، 118، 120، 133، 177، 181. لتفاصيل أكثر حول رأي وموقف الشافعي من التوسل ينظر: محمد عطا بن إبراهيم الكسم، كتاب الأقوال المرضية في الرد على الوهابية، ط1، المطبعة العمومية بمصر، 1901م، ص ص، 17، 24.

² استدل التميمي بروايات الإمام أحمد في خمسة مواضع ينظر الصفحات: 73، 120، 125، 181، 182.

³ رسالة المولى سليمان، المصدر السابق، ص، 1.

بحل الشبه بلا تعنيت ولا تشغيب. وقد كانت البدع والأهواء طافحة في وقته، فكان يتعطف في ردها...»¹ وهذا تأكيد صريح بأن منهج الإمام أحمد يختلف تماما عن منهج التعنيت والتشغيب لدى الوهابيين.

إن تصنيف الإمام أحمد ضمن المحدثين دون ذكره في صف أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة يفتح الباب للحديث عن الرأي القائل بأن الإمام أحمد عرف كمحدث أكثر مما اشتهر كفقيه، كما هو رأي الإمام ابن جرير الطبري وغيره.²

لقد أثبت الشيخ أبو راس الجزائري خروج علماء الوهابية ممن ناظرهم عن المذهب الحنبلي في الفروع وكذا المذاهب الأربعة، حيث يختم عرضه لتفاصيل مناظرته المقتضبة بقوله: «... وكان ظني فيهم أنهم حنابلة المذهب ففاوضتهم... فعلمت أنهم خارجون عن المذاهب الأربعة في الفروع، وأما في العقائد فهم على ما عليه الإمام أحمد...»³

وفي المقابل يسجل الشيخ سليمان بن عبد الوهاب التنافر الحاصل بين توجه شقيقه ومذهب الإمام أحمد، الذي عاين في زمنه ما يفعله العامة عند القبور والأضرحة من التبرك والتمسح وتقديم النذور والذبائح، فما نظر إلى ذلك على أنه كفر أو شرك أكبر، ولا حكم عليهم بالردة، أو اعتبر البلاد التي يحصل فيها ذلك دار كفر وحرب كما يصنع الوهابيون، بل اعتبرها من البدع والضلالات.⁴

أقدم ابن كيران أكثر من غيره على الاستدلال بعلم الكلام وأقوال الأشاعرة وفي مقدمتهم الإمام الأشعري لا سيما في مفاهيم: الإيمان، الإسلام، الشرك، الكفر،⁵ واستخدام علم المنطق في إثبات فساد القياس المذكور،⁶ لأن علم الكلام والمذهب الأشعري حظيا بعناية فائقة وخاصة من طرف السلطان سليمان العلوي. وإذا علمنا أن الوهابية ترفض الخوض في الكلاميات والمنطق وتبدع الأشاعرة فإن المفارقة في المنطلقات الفكرية تعمقت أكثر بين طرفي السجال.

¹ رسالة المولى سليمان، مصدر سابق، ص، 3.

² لتفاصيل أكثر حول هذه الفكرة ينظر: الكثيري، المرجع السابق، ص ص، 141-146.

³ أبو راس، المصدر السابق، ص، 119.

⁴ سليمان بن عبد الوهاب، المصدر السابق، ص، 37.

⁵ ابن كيران، المصدر السابق، ص ص، 272-273.

⁶ المصدر نفسه، ص، 276.

وتعززت الردود المغاربية بأراء ومواقف الفقهاء المتصوفة أمثال الشيخ الجنيد والقشيري وأبي حامد الغزالي وابن عطاء الله السكندري والسيوطي وأحمد زروق الفاسي وغيرهم، ممن أصلوا للثقافة الصوفية لتنسجم والمقاصد الشرعية شأنهم في ذلك شأن الإمام الشاطبي. وكان من الضروري الاستدلال بأقوال ومواقف هؤلاء الأعلام لأن جلّ المسائل الخلافية ترتبط برفض الوهابية لعلم التصوف والثقافة الصوفية، خصوصا فيما يتعلق بالتواصل الروحي بين الأحياء والأموات.

ولذلك حظيت آراء الإمام الشاطبي الأصولية والمقاصدية بحضور قوي في الردود المغاربية.¹ لا سيما في تصحيح وإعادة قراءة ما نقل عن الإمام مالك دون مراعاة المقصد فيما يتعلق بالتوسل وزيارة القبر النبوي.

وهكذا تنوعت مصادر استدلال الأعلام المغاربة لتستوعب مختلف المدارس السنية، بينما انحصرت مرجعية الاستدلال عند الوهابية من خلال الرسالتين أساسا في الكتاب والسنة لتظهر أن أدلتها مستوحاة مباشرة من مصدري التشريع الأصلية دون اللجوء الى أقوال واجتهادات العلماء. وهو شكل آخر من أشكال الدعاية للمذهب والهيمنة على العوام ممن يستهويهم أسلوب عرض الشواهد القرآنية والنبوية دون فقه وإدراك حقيقي للمقاصد.

إن فهم النصوص الشرعية لا يتحقق إلا باستعراض فقه فحول المفسرين والفقهاء لا سيما إذا كان المستنبط ممن لم يصل إلى درجة النظر والاجتهاد كما هو حال ابن عبد الوهاب في رسالة كشف الشبهات. فلقد نظر المغاربة إلى كثرة استدلاله بالشواهد القرآنية والنبوية أنه قصور منه في العلوم الشرعية واللغوية فضلا عن طرق أبواب الاستنباط والترجيح وبالتالي الاجتهاد. وأن عرضه من ذلك هو الترويج والدعاية لمذهبه.

وفي هذا الصدد يقول التميمي: «... فما أضاف إليه من هذا الهوس الوهابي ورشحه بآيات قرآنية وأحاديث نبوية اغترت به عامته واعتقدتها دليلا لنزعة جاهليته وزين له بذلك قتل المسلمين...»² ويعزز ابن كيران ذلك بقوله: «... فاعلم أنه يروج مذهبه بما

¹ استشهد التميمي بأراء الشاطبي في تسعة مواضع ينظر: ص: 45، 46، 117، 162، 164، 169، 171، 178، 179.

² المصدر نفسه، ص، 121.

ينلوه من الآيات القرآنية وما يسوقه من الأحاديث النبوية، وليس في شيء منها إثبات لمدعاه ولا شاهد لما ذهب إليه وانتحاه...»¹

وأشار الشيخ المحجوب في مواضع عديدة إلى تلقف الوهابي للآيات والأحاديث ووضعها في غير محلها مثل قوله في مسألة البناء على القبور: «... وكأنك سمعت في المحاضر بعض الأحاديث الواردة في النهي على البناء على المقابر فتلقفته مجملا من غير بيان... ثم ليتك إذا تلقفت هذا منهم ووعيته عنهم أن تعيد عليهم السؤال وتشرح لهم نازلة الحال، وهل يجوز بعد الوقوع والنزول هدم ما بني منها على الوجه الممنوع؟ وهل هذا التخريب محظور أم مشروع؟ فإذا أجابوك فإنه من معارك الأنظار ومحل اختلاف العلماء والنظار...»²

ويقول أيضا في موضع آخر: «... وأما تلميحكم للأحاديث التي تتلقفونها لا تحسنون فهمها ولا تعرفونها... فإن حديث (لا تتخذوا قبوري مسجدا) فحمله عند النحارير على جعله للصلاة متعبدا حفظا للتوحيد وحماية للجاهل من العبيد لأن المصلي للقبلة يصير كأنه يصلي إليه...»³ وفي موضع ثالث يقول: «... وكذا ما لوّحت به إلى حديث (لا تشدّ الرحال) فإنك أخطأت فيه الاستشهاد لنازلة الحال وذلك أن الحصر في حق المساجد دون سائر المشاهد...»⁴

كان الشيخ التميمي أكثر إدراكا لمصدر التلقي عند الوهابية، فأشار في أكثر من موضع إلى أحادية المرجعية الوهابية، فالوهابيون لا يقبلون سوى آراء الشيخ ابن تيمية ولا يأخذون الأحاديث إلا من أصحاب الكتب الستة المعروفة وإن صححه أو حسّنه غيرهم، «... والواجب إذا اختلفت أقاويل الأئمة الترجيح بالمستطاع من الأدلة فإذا اشتهر الطعن على عالم وجب التوقف لتبيين الحال، ولا يؤخذ دين الله إلا بهذا المنوال، فليس كل عالم يصلح للإتباع...»⁵

¹ ابن كيران، المصدر السابق، ص، 297.

² المحجوب، مخ، المصدر السابق، ص، 6.

³ المصدر نفسه، ص، 8.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ التميمي، المصدر السابق، ص، 23.

ويؤكد التميمي أن أصل الضلالة الوهابية هو تلقف أقوال ابن تيمية دون اعتبار لآراء المخالفين بقوله عن ابن عبد الوهاب: « وقد تلقف من كلمات أحمد بن تيمية المخالف لما عليه سلف الأمة... فتمكنت تلك الضلالة من هذا الرجل لخلو قلبه من كلام غيره فتلقاها بالقبول...»¹

واستفاض التميمي في انتقاد الطرح التيمي لينسف أساس الأطروحة الوهابية منتصرا للعلماء الذين أنكروا على ابن تيمية موقفه من التوسل وشد الرحال إلى القبر النبوي وقبور الأنبياء والصالحين، وتضعيفه للنصوص والآثار المصرحة بمشروعيتها، مثل تضعيفه لرواية القاضي عياض في الشفا بسند صحيح ومتصل عن الحوار بين الإمام مالك والخليفة العباسي أبي جعفر المنصور حول مشروعية زيارة واستقبال القبر النبوي والتوسل بالرسول - صلى الله عليه وسلم -².

ويصرح التميمي بأن المنهج الوهابي والتيمي يقومان على ردّ وتضعيف كل الآثار التي تؤكد مشروعية التوسل بقصد حماية مذهبهم مما يصبو نحوه من انتقادات، بل كان شيخهم ابن تيمية « يقول في الحديث الصحيح أنه موضوع من غير أن يستند فيه إلى معقول أو مسموع، وتجراً على الخلفاء الراشدين...، فاستدرك عليهم باعترافات حقيرة فسقط من أعين علماء الأمة وصار مثله بين العوام فضلا عن الأئمة.»³

وحتى في حكم التميمي على الفرقة الوهابية جعل من محنة ابن تيمية وما تعرض له من سجن ومطاردة لخروجه عن الإجماع مثلاً يحتذى به في معاقبة الفرقة الوهابية بخروجها أيضاً عن الإجماع والجماعة.⁴

بينما الشيخ ابن كيران استنكر موقف ابن تيمية الجافي من متصوفة عصره أمثال الشيخ أبي الحسن الشاذلي حيث قال: « ... وابن تيمية هذا كان جامدا جافيا وكان يطعن

¹ التميمي، المصدر السابق. ص ص، 20، 21.

= ويؤكد ذلك أيضا صاحب السحب الوابلة... بقوله عن ابن عبد الوهاب بأنه: «... ولا يلتفت إلى كلام عالم متقدما أو متأخرا كائنا من كان غير الشيخ تقي الدين بن تيمية وتلميذه ابن القيم، فإنه يرى كلامهما نصا لا يقبل التأويل ويصول به على الناس، وإن كان كلامهما على غير ما يفهم...». المصدر نفسه، ج2، ص ص، 678، 679.

² التميمي، المصدر السابق. ص ص، 100، 101.

³ المصدر نفسه. ص، 23.

⁴ المصدر نفسه، ص ص، 183، 188.

عن الشيخ أبي الحسن الشاذلي... مع أن الشيخ أبا الحسن اعترف له أكابر علماء وقته كالعز بن عبد السلام وابن دقيق العيد وكان يقول ما رأيت أعرف بالله من الشيخ أبي الحسن...»¹

وفي المؤلفات والرسائل الأخرى لابن عبد الوهاب من دون الرسائل الواردة إلى المغرب نجده يلخص وينقل عن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ولا يكثرث لآراء غيرهما من علماء الحنابلة الذين لا يشاطرونه الرأي مثل ابن أبي يعلى الفراء (ت: 1131م)، « فلا يذكر من سبقهما من حنابلة في أصول مراجعهم بمن فيهم ابن حنبل نفسه، وعامة عبر الشراح المتأخرين خاصة ابن عقيل (ت: 1119م)... ولا يذكر من لحقهم من الفقهاء إلا نادرا مستشهدا أكثر من اللزوم بكتاب الإقناع لابن حجوي (ت: 1560م) لتأكيد على موضوع الارتداد.»²

تسجل الردود النجدية الحنبلية بالأساس عدم فهم ابن عبد الوهاب لأقوال ابن تيمية وابن القيم فهما صحيحا، فالذي كان عليه ابن تيمية إزاء تعلق الناس بالصالحين لا يخرج عن دائرة البدعة والحرام دون القول بالتكفير والارتداد.³

وتعزيزا للموقف السابق أكد المستشرق الفرنسي « هنري لاووست » باعتباره أحد المختصين في التراث التيمي أن ابن تيمية لم يصل به التشدد إلى إقصاء كل ما يتعلق بالثقافة الصوفية،⁴ وفي المقابل كان ابن عبد الوهاب وأتباعه أكثر تسرعا في تكفير الناس وأشد عنفا ضد المتعلقين بالقبور.⁵

¹ ابن كيران، المصدر السابق، ص، 297

² الرديسي ونويرة، (نصوص الغرب الإسلامي)، مرجع سابق، ص، 97.

³ سليمان بن عبد الوهاب، المصدر السابق، ص ص، 35، 36. ابن عفالق، مصدر سابق، ص ص، 114، 115.

⁴ لم يرفض ابن تيمية كل ما يتعلق بالتصوف، فلقد أقر به كطريق للسالكين له ما له وعليه ما عليه. ينظر كتابه:

التصوف والصوفية، تحقيق محمد طاهر الزين، دار الإيمان، الإسكندرية، 2006م، ص ص، 141، 8.

⁵ loust, h, essai sur les doctrines sociales et politique de taki-al-din ahmed

ben taimiya, éd : (I.F.A.O.), le caire, 1939, pp, 506 ,540.

وبناء على ما سبق ذكره يصبح ابن عبد الوهاب غير مؤهل للاجتهد والترجيح في نظر العلماء المغاربة فضلا عن جهله العميق بقواعد اللغة العربية وبأسباب نزول الآيات القرآنية فضاهاى بذلك الخوارج فيما بنوا عليه مذهبهم.¹

وفي هذا الشأن ناقش التميمي ابن عبد الوهاب في استخدامه لمصطلح الاعتقاد عند تعبيره عن التعلق بالاستغاثة والتوسل والنذر والذبح، دون أن يميّز بين الاعتقاد كعمل للقلب وأشكال التعلق المذكورة المرتبطة بعمل الجوارح معقبا بقوله: «...بل يرسل اللفظ إرسالا ويطلقه في محله وغير محله والله تعالى أعلم بما أراد من ذلك، فإن المعاني لا تؤخذ من عبارته مع إسهابها إلا بمعاونة القرائن وسوابق الكلام ولواحقه، لأن الرجل من الجهل باللسان بالمحل الأرفع...»²

وسجلت الردود المشرقية أيضا القصور اللغوي لدى ابن عبد الوهاب فقد أرسل إليه الشيخ ابن عفالق بأسئلة تتعلق ببعض المسائل الشرعية واللغوية فعجز عن الجواب عن أقلها فضلا عن أجلها.³

كما أثبتت تلك الردود عدم أهليته للاجتهد، فلقد قال فيه أخوه سليمان بعد أن عدد خصال المجتهد: «... وإذا طلبت منه أن يعرض كلامه على أهل العلم لم يفعل بل يوجب على الناس الأخذ بقوله وبمفهومه، ومن خالفه فهو عنده كافر، هذا وهو لم يكن فيه خصلة واحدة من خصال أهل الاجتهاد...»⁴

نقد اعترف ابن عبد الوهاب بعدم أهليته للاجتهد واعتبر نفسه من مقلدي المذهب الحنبلي. لكن ما أقدم عليه من تكفير للمخالفين وقتالهم استنادا إلى قراءته القاصرة للنصوص الدينية، هو عمل لا يمكن أن يقوم به إلا من وصل فعلا إلى مرتبة الاجتهاد، ولكنه أقحم نفسه في مسائل شائكة وألزم الناس بإتباع رأي واحد فيها، في حين تورع فحول العلماء من السابقين والمعاصرين له عن الحكم فيها.

¹ التميمي، المصدر السابق، ص، 30.

² المصدر نفسه، ص، 28.

³ دحلان، أحمد بن زيني، الدرر السنية في الرد على الوهابية، اعتناء، جبريل حداد، ط1، مكتبة الأحباب، دمشق، 1424هـ / 2003م، ص ص، 121-122.

⁴ سليمان بن عبد الوهاب، المصدر السابق، ص، 4.

2- جوهر الخلاف.

تجمع ردود المغاربة وكذا المشاركة على أن ابن عبد الوهاب والوهابية تكفر كل المسلمين المتوسلين بالأموات وآثارهم وفي ذلك يقول التميمي: « فسرح - ابن عبد الوهاب- الفتيا باتصاف أهل زمنه بالشرك والكفر وتأول عليهم أنهم بتوسلهم واستغاثتهم عابدون لغير الله...»¹

بينما عبر المحجوب عن ذلك بلهجة حادة بقوله: «... وقد زعمت أن الناس قد ابتدعوا في الإسلام أمورا وأشركوا بالله من الأموات جمهورا في توسلهم بمشاهد الأولياء عند الأزمان وتشفعهم بهم في قضاء الحاجات.»²

ويعلق ابن كيران على ذلك بقوله: « أما حاصل مذهب صاحب الرسالتين ... فهو أن كل من تعلق بمخلوق في جلب أو دفع على غير الوجه العادي من تعاون الأحياء وارتفاق بعضهم ببعض فهو مشرك حقيقة مباح دمه وماله...»³

بينما في رسالته الثانية لعام 1811م على لسان المولى سليمان تغيرت لهجته في التعبير عن تكفير الوهابية لعموم المسلمين بقوله: « ولعل ما ينقل عنكم من تكفير جفاة الأعراب إنما هو فيمن استحق ذلك منهم باعتقاد ما يخالف ما علم من الدين بالضرورة، إذ الظن بكم التثبت في الأمور ولا سيما في هذا المقام الصعب، فلا يخفى عليكم ما ورد في تكفير عوام المسلمين من التشديد وغاية الوعيد...»⁴

لقد حاول ابن كيران التوفيق بين رغبة المولى سليمان في إقامة تواصل مع الوهابيين وموقفه المبدئي من الوهابية، والتمس للوهابيين عذرا في تكفيرهم لجفاة الأعراب بإنكارهم لما علم من الدين بالضرورة، ومع ذلك لم يخف موقفه المبدئي في تكفير الوهابية لعموم المسلمين حيث لوّح إلى ذلك على سبيل النصيحة بقوله: «... فلا يخفى عليكم ما ورد في تكفير عوم المسلمين من التشديد ...»

¹ التميمي، المصدر السابق، ص، 21.

² المحجوب، المصدر السابق، ص، 3.

³ ابن كيران، المصدر السابق، ص، 275.

⁴ رسالة المولى سليمان، ص، 2.

وتتفق الردود المشرقية التي وقفنا عليها مع الردود المغاربية في تأكيد تكفير الوهابية لعموم المسلمين ممن يتوسلون ويستشفعون ويستغيثون بالصالحين.¹

لقد استند المغاربة في دحض تكفير الوهابية للعموم بالتوسل على تحديد المفهوم اللغوي والشرعي للعبادة. فإذا كانت العبادة لغة هي غاية الخضوع والتذلل للمعبود وتقيّد في المعنى الشرعي بالالتزام بالتكاليف الشرعية² فعليه ينبغي أن تفهم الشواهد التي ساقها ابن عبد الوهاب في الاستدلال على زعمه.

فمن غاية الخضوع لله السجود، ولو كان بنفسه عبادة من غير اعتبار قيد زائد لم يأمر الله تعالى الملائكة بالسجود لأدم لأن عبادة غير الله كفر أو لكان سجود إخوة يوسف عليه السلام وأبويه له عبادة له فيكون كفرا، إذ ما هو كفر لا يختلف باختلاف الشرائع، والسجود في الحالتين هو سجود تحية لا سجود عبادة.³

والسجود لا يكون عبادة ولا كفرا إلا تبعا للنية، والسجود للتحية معصية في الشريعة المحمدية وليست شركا.⁴ وهذا ما ينطبق على ما يفعله العوام بجهلهم عند المشاهد والمقامات، إذ لا يمكن أن يحكم عليه بالكفر والشرك لأن الأمر متعلق بالقلب والنية، بينما حال المشركين يختلف عن ذلك فهم يعلنون عن كفرهم بالرسالة والنبوة ولا يقرون بالشهادتين ويصرحون بأن آلهتهم أنداد لله.

أما عن اعتقاد الكفار بأن آلهتهم تشفع لهم عند الله مع أنهم لم يثبتوا لها خلقا ولا رزقا ولا تدبيرا للأمر وقياس ذلك على ما يفعله الناس من طلب الشفاعة من الأنبياء والصالحين، فالفارق بين الحالتين أن المشركين الأوائل اعتقدوا أن شفاعة آلهتهم عند الله مقبولة لا محالة، حتى أنهم لا يجوزون في حقه سبحانه تعالى أن يرد شفاعتها ويخالف مقتضاها.⁵

¹ ينظر: سليمان بن عبد الوهاب، المصدر السابق، ص، 5، وكذلك دحلان، الدرر السنية، مصدر سابق، ص، 104.

² ينظر: التميمي، المصدر السابق، ص، 34، 51.

³ ابن كيران، المصدر السابق، ص، 277.

⁴ التميمي، المصدر السابق، ص، 43.

⁵ ابن كيران، المصدر السابق، ص، 278.

ولم يلتفتوا إلى توقف شفاعتها على إذنه تعالى ورضاه فقد أوجبوا نفوذ مشيئتها معه فلهذا اعتمدوا عليها، ووجوب نفوذ المشيئة من خواص الربوبية، واعتقدوا أيضا أنها في نفسها تنفع وتضر.¹

وعلى ذلك تدل تلويحات القرآن الكريم كقوله تعالى: (وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ)² وكذا قوله: (أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصَرِكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنَّ الْكَافِرِينَ لَنَا فِي عُرُورٍ)³

وفي كل الأحوال فالمسألة مرتبطة بنية العابد إذ لا يصح جمع العبادتين الشرعية والوثنية في حد واحد،⁴ وأن طلب الحظ الدنيوي مع العبادة لا يقدح في إخلاص العبادة إلا إذا بلغ حد الرياء.⁵ وطلب الحظ الدنيوي مع العبادة يصطح عليه بشرك الأغراض، والإجماع أن شرك الأغراض لا يكفر مرتكبه، ولذلك فإن ما هو من جنس العبادة من الأعمال لا يلزم أن يقع عبادة على كل حال، بل تارة يقع عبادة لله يثاب عليها وتارة يقع باطلا لا يترتب فيه ثواب ولا يلزم فيه كفر إلا إذا بلغ حد العبادة اللغوية.⁶

إن جوهر الخلاف حول شفاعة المصطفى -صلى الله عليه وسلم- لأتمته يوم القيامة ليس في إثباتها له، فالنصوص الصريحة في ذلك أكثر من تحصر. والوهابية تثبتتها كما أثبتها سعود أمام الوفد المغربي، ولكن مدار الخلاف حول طلب الشفاعة منه بعد موته، فالوهابية تعتبر ذلك شركا، إذ لا تطلب في الدنيا إلا من الله كما جاء في رسالة سعود.

ويردّ ابن كيران على ذلك بقوله: « ... لكن هذا المبتدع يدعي الفرق، بأن سؤال الشفاعة من أولئك الرسل إنما يكون عند حضورهم معهم بجسومهم أحياء ولا يجوز ذلك في حق الأموات ولا في حق الغائبين، فنقول حينئذ ليس في هذا إلا أنه استنكر سماعهم وإدراكهم على غير الطريق العادي... وليس في ذلك ما يستنكر فضلا عن أن يوجب

¹ ابن كيران، المصدر السابق، 278.

² الشعراء، الآية: 92، 93.

³ الملك، الآية: 20.

= ابن كيران، المصدر السابق، ص، 278.

⁴ التميمي، المصدر السابق، ص، 42.

⁵ المصدر نفسه، ص، 50.

⁶ المصدر نفسه، ص، 50، 51. ناقش هذه المسألة ابن عفالق، المصدر السابق، ص، 122، 123.

لمدعيه الكفر، فإن ذلك من قبيل خرق العادة...»¹. ولتأكيد ذلك استفاض ابن كيران في تقديم الدلائل عليه.²

ويذهب التميمي في مسألة طلب الشفاعة إلى أبعد مما ذكر سالفاً، فهو يرى أن الشفاعة بيده صلى الله عليه وسلم وإن توقفت على إذن الله تعالى لأن الله وعده بالإذن له فيها، والله لا يخلف الميعاد، فطلبها منه كطلب حاجة ممن بيده تلك الحاجة ولا يتوهم أنها عبادة للمطلوب، إذ لا يقصد طالبها التقرب إليه بذلك الطلب ولا يعظمه تعظيم المعبود بل التعظيم اللائق به.³

أما دعاء الصالحين والتوسل بهم وطلب الحاجات منهم فإن الدلالة اللغوية لكلمة دعاء تأخذ معاني متعددة حسب ورودها في سياق الكلام في لغة العرب، فأحياناً يكون معناها النسبة كقوله تعالى: (ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ)⁴ أي انسبواهم إليهم، وقد تكون بمعنى العبادة كقوله تعالى: (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا)⁵ أي لا تعبدوا...، ومن معانيها معانيها النداء كقوله عز وجل: (لَّا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا)⁶ أي أي لا تتادوه كما ينادي بعضكم بعضاً، والنداء معناه طلب إقبال المنادى وحضوره للمنادي.⁷

فهذه المعاني المتعددة لا تصلح أن تكون عبادة من حيث نواتها، وهكذا يكون نداء الصالحين وطلب حضورهم دون تذلل وخضوع، وحتى إن كان المطلوب غير الله تعالى فلا يكفر فاعله إذ لم يتوفر شرط العبادة سواء كان المطلوب حياً أو ميتاً، وعلى هذا يحمل

¹ ابن كيران، المصدر السابق، ص 282.

² المصدر نفسه، ص ص، 283-288.

= من أهم المصادر التي تشكل عمدة المغاربة في الاستدلال على مشروعية الاستغاثة بالأنبياء والأولياء نذكر: المراكشي، أبو عبد الله محمد بن موسى بن النعمان المزالي (ت 683هـ)، مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام عليه الصلاة والسلام في اليقظة والنام، اعتناء حسين محمد علي شكري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. 269 ص.

³ التميمي، المصدر السابق، ص، 69. قدم التميمي دلائله على ذلك في المصدر نفسه، ص ص، 69، 83.

⁴ الأحزاب، الآية: 5.

⁵ الجن، الآية: 18.

⁶ النور، الآية: 63.

⁷ التميمي، المصدر السابق، ص، 66.

طلب الحي فيما يقدر عليه إذ القصد هو نيل المطلوب لا التقرب والتعظيم المعبران في العبادة.¹

وعدم تمييز بين ابن عبد الوهاب بين تلك المعاني جعل فهمه ينحصر في اتجاه واحد، ولذلك يقول التميمي: «فزعم أن الدعاء عبادة نداء كان أو طلب حاجة ويظهر من صنيعه أنه يفهم انحصار المعاني كغيره من العامة، ولذلك استدل على من دعا غير الله تعالى بقوله: (فلا تدعوا مع الله أحدا) وهو قاصد فيما يظهر من حاله أن الدعاء فيها بمعنى النداء وطلب الحاجات وذلك غير صحيح، إذ الدعاء في الآية بمعنى ... العبادة الشاملة... ولكن استفاض عنه أنه يستتبع على مجرد نداء نبي أو ولي فإذا لم يتب القائل حكم عليه بالشرك وأباح دمه للسفك،² وأنه يسيء القول في الشيخ البوصيري ويحكم بأنه مشرك لقوله يا أكرم الخلق ما لي من ألؤذ به... فهذا يقتضي أن يجعل النداء عبادة للميت وذلك مما لا يعقل...»³

وهكذا يصبح القصور اللغوي عند ابن عبد الوهاب من العوامل التي حددت فهمه السطحي للنصوص وعلى ذلك أسس مذهبه في تكفير عموم المسلمين. أما المسائل الخلافية الأخرى فهي متفرعة عن الأصل السابق المتمثل في الشفاعة والتوسل، إذ أن زيارة المقابر والبناء عليها والتبرك بالآثار وتقديم النذور والذبائح... الخ كلها تعد أشكال متعددة للتوسل، وأقصى ما فيها من انحرافات وتجاوزات لا يخرج عن دائرة المكروه والحرام لدى المالكية⁴ أو لدى غيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية. وبناء على ما تقدم فإن مذهب أهل المغرب العربي يقوم على مبدأ الاحتراز من التكفير، ولذلك جاء في رسالة المولى سليمان: «... وبالجملة ليس لنا أن نكفر إلا بإنكار ما علم من الدين بالضرورة، وكل ما لا يخالف إجماعا ولا نصا صريحا قطعيا فمرجعه

¹ المصدر نفسه، ص، 66.

² يؤكد الوترى هذه الحقيقة بقوله: «وكان لا ينطق أحد من أهل المدينة ب: يا رسول الله إلا قتل حالا ولا ينادي أحد أحدا بيا مولانا أو سيدنا أو يقبل أحد يد أحد العلماء والصالحين.» المصدر السابق، ص، 382.

³ التميمي، المصدر السابق، ص، 66، 67.

⁴ للإطلاع على تفاصيل أكثر حول تلك المسائل ينظر: التميمي، المصدر السابق، ص، 105، 134. ابن كيران، المصدر السابق، ص، 290-295. المحجوب، المصدر السابق، ص، 4، 5، 8. رسالة المولى سليمان، ص، 4.

إلى نوع اجتهاد...»¹ وإجمالاً فكل ما تعتبره الوهابية شركاً وكفراً هو عند المالكية بين الحرام والمكروه أو المختلف فيه.²

ويناقش سليمان ابن عبد الوهاب شقيقه محمد في هذه المسألة على اعتبار أن الشيخ ابن تيمية وابن القيم اعتبروا الاستغاثة بالصالحين شركاً، ولكنهما لم يصرحا بأنه شرك أكبر يخرج من الإسلام ويحكم على فاعله بالردة ويقاقل.³

لقد حاول ابن عبد الوهاب أن يدفع عن نفسه صفة تكفير المتوسلين وما قيل عن تكفيره للإمام البوصيري، حيث جاء في رسالته رداً على سليمان بن سحيم قوله: «إذا تبين هذا فالمسائل التي شنع بها منها ما هو من البهتان الظاهر وهي قوله:... أنني أكفر من توسل بالصالحين وقوله أنني أكفر البوصيري لقوله يا أكرم الخلق... وجوابي فيها أن أقول سبحانك هذا بهتان عظيم.»⁴

ولا ندري هل هذا الإدعاء من الشيخ رجوع عن مواقفه أو ذهول أو مناورة فلقد أثبتت تصريحاته الأخرى عكس ما ادعاه.⁵ وإذا كان موقفه هذا من البوصيري تورعاً منه عن التكفير العيني فرسائله طافحة بالتكفير المعين لجمهرة من السابقين والمعاصرين له. وهذا ما فهمه ابن كيران بعد أن استعرض أبيات من همزية البوصيري معقباً بقوله: «... فعلى زعم ذلك المبتدع يكون في كل بيت من هذه الأبيات شرك...»⁶

ج- محاكمة العلماء المغاربة للوهابي والوهابية.

1- بدعة الوهابية وإدعاء الفرقة الناجية وجماعة المسلمين.

لقد نعت أصحاب الردود المغاربية الوهابي بنوعت متعددة حسب سياق الكلام، فكثيراً ما نعت بالمبتدع، ويظهر أن الشيخ ابن كيران يستهل كل فقرة من نص رده بوصف

¹ رسالة المولى سليمان، ص، 3.

² المصدر نفسه.

³ سليمان بن عبد الوهاب، المصدر السابق، ص، 6.

⁴ العاصمي، المصدر السابق، ج10، ص، 13.

⁵ جاء في إحدى رسائله قوله: «فكل من غلا في نبي أو صحابي أو رجل صالح وجعل فيه نوعاً من الإلهية مثل أن يقل: ياسيدي فلان اغثنني أو أنا في حسبك ونحو هذا فهو كافر يستتاب فإن تاب وإلا قتل.» ينظر: العاصمي، المصدر السابق، ج10، ص، 18.

⁶ ابن كيران، المصدر السابق، 281.

المبتدع حين يعرض شبهته أو فهمه السقيم للنصوص، بينما استخدم هذا النعت في الردود الأخرى بدرجة أقل، فأحيانا يوصف بالشقي أو صاحب الجهالة ونحو ذلك، ولم ينعت بالمنافق أو الكافر على وجه الإطلاق.

إن استخدام نعت المبتدع له دلالة خاصة وعميقة لأن ما أقدم عليه ابن عبد الوهاب من فهم معتل للنصوص دون اعتبار لقواعد اللغة وإجماع المذاهب الإسلامية ودون تأصيل عميق للأحكام التي يصدرها، مع عدم استيفاء شروط الاجتهاد، وما نجم عن ذلك من تكفير عموم المسلمين المتوسلين وقتالهم واستحلال دمائهم وأموالهم، كل ذلك يعتبر بدعة ما عهدها المسلمون عبر تاريخهم الطويل إلا مع الخوارج.

ويحلل الشيخ التميمي دواعي الابتداع لدى الوهابي بقوله: « لأن الداعي إلى الابتداع حب الظهور والإنفراد بعمل زائد على الجمهور أو السامة والملل من العبادات المشتركة، فإذا تجدد أمر لا يعهد حصل للنفس نشاط لأن لكل جديد لذة، ولذلك كثيرا ما يهرع الناس للمبتدع ويميلون إليه لما جبلوا عليه من حب الجديد.»¹

ولعل الجديد الذي استهوى الناس هو نفي التعلق بغير الله على أي وجه كان وسلك ابن عبد الوهاب عليه «مثل ما يسلك على الطريقة الشرعية فقاتل ما حاد عنها وأخرجها من دائرة الإسلام، وقصد التقرب لله بذلك القتل وعبده بذلك، وزعم أن ذلك هو التوحيد، وصرح بأنه هو المشروع وردّ ما دلت عليه نصوص الشرع مما ينافي تلك الطريقة، تبادر الناس إليه وتهاكوا عليه وبذلوا أنفسهم وأموالهم في نصرته...»²

ومن بواعث الابتداع أيضا إتباع الهوى دون اكتراث لحال الآخرين، وبما أن غالب الناس منقادون لهواهم فلأجل ذلك يسرعون إلى المتابعة، وانقياد الناس للمبتدع يحفزهم إلى التطلع للملك والسلطان «كما وقع للمهدي بن تومرت المغربي لما قام في زعمه بدعوة التوحيد كصاحبنا هذا والتفت عليه قبائل البربر فعدّ نفسه لهم المهدي المنتظر وأنه

¹ التميمي، المصدر السابق، ص، 159.

² المصدر نفسه.

معصوم ... وأحدث في دين الله أحداثا كثيرة وشرع القتل في مواضع لم يضعها الشارع فيها...»¹

ويؤكد التميمي أن بدعة الوهابي من الخطورة بمكان لأنها مست أصلا من أصول الشريعة وليس إحدى جزئياتها. وهذا الأصل هو العبادة التي هي جوهر الدين، والتي لا يقتصر الخلاف فيها على نقمة الوهابي على أهل الإسلام من التوسل والزيارة والاستغاثة فحسب بل يفضي ذلك الخلاف إلى المباينة والمخالفة والظهور على الآخرين لغرض دنيوي، فصار الوهابي صاحب مذهب مستقل ونحلة وعقيدة وتحيّر بجماعته فئة ناصبت العداء لأهل الأرض وكفرت المسلمين، وصارت جماعته من الفرق الهالكة التي أشار إليها حديث الفرق المشهور.²

وقف الشيخ التميمي على أثر البيئة النجدية في التمكين لتلك البدعة والترويج لها بسبب ضيق الأفق الفكري والحضاري والجنوح إلى الحلول البسيطة والحاسمة والقاطعة في حل المعضلات الفكرية، واستبعاد التركيب والجمع بين مختلف الأفكار والآراء، ولذلك نجح المذهب الوهابي في استقطاب شريحة واسعة من المجتمع النجدي البدوي.

وفي ذلك يقول التميمي: «فترامت بهذا الشقي ابن عبد الوهاب الأسفار إلى أن طاب له بالدرعية من أرض نجد القرار، لكونه صادف بها أناسا في جاهلية جهلاء لا يكادون يفقهون قولاً، فألقى إلى كبيرهم سعود هذا المبدأ التيمي...»³

لقد استخدم التميمي عبارة قاسية في التعبير عن حالة المجتمع النجدي، ولعله يقصد بذلك الجفافة من الأعراب باعتبارهم يشكلون الشريحة الاجتماعية الغالبة على المجتمع النجدي، بالنظر إلى ما تواتر إلى أسماع المغاربة من خلال رحلة الحج عن عمليات السطو وقطع الطريق وحدة الطبع لدى أولئك الأعراب.

لقد أثار رسالة سعود مسألة الفرقة الناجية وافتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة. ولوحت الرسالة إلى أن الوهابيين هم من يمثل تلك الفرقة

¹ المصدر نفسه، ص، 160.

² التميمي، المصدر السابق، ص، 161.

³ المصدر نفسه، ص، 21.

الناجية، فآثار ذلك حفيظة أصحاب الردود التونسية ليخرجوا عن صمتهم ويعلنوا أن الوهابية هي ضمن الفرق الهالكة.

ويصح أصحاب الردود الالتباس الحاصل لدى الوهابية وغيرها من الفرق المتشددة والمنغلقة على نفسها حول مفهوم الفرقة الناجية، فالتمييز يرى أن الافتراق المذكور لا يصدق على مختلف المذاهب الإسلامية السنية المشهورة، باعتبار أن الاختلاف في فروع الشريعة وارد، فيتعين أن يكون الافتراق المذكور مقيدا بقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَابًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ)¹ أي جماعات بعضهم فارق البعض ليسوا على تآلف ولا تناصر بل على تضاد.² وهو ما لخصته رسالة المولى سليمان في أن المقصود بالفرقة الناجية السواد الأعظم من المسلمين عملا بما جاء في الحديث الشريف.

بينما ردّ الشيخ المحجوب بتعصب مماثل في مسألة الفرقة الناجية بقوله: « وأما ما جال في نفوسكم ودار في رؤوسكم وامتدت إليه الطمع وسوّته الأمانى والخدع من أنكم من الفئة الذين هم ومن خالفهم لا يضرهم وأنكم من الطائفة الظاهرين على الحق... وحاشى أن يكون لكم في هذه المناقب نصيب... فإن هذا الحديث وإن كان واردا صحيحا إلا أنكم لم توفوا طريقه تنقيحا، فإن في بعض رواياته زيادة وهم بالمغرب...»³

ثم يستطرد المحجوب في إثبات أهلية أهل المغرب العربي لتمثيل الطائفة المنصورة لصحة عقائدهم السنية وإتباعهم سبيل الشريعة المحمدية ونبذهم الابتداع في الدين وانقيادهم للإجماع وسبيل المؤمنين.⁴

إن تعصب المحجوب جاء كرد فعل متشنج عن الطرح الوهابي الذي سعى لاحتكار التكلم باسم الإسلام وإدعاء الفرقة الناجية وجماعة المسلمين دون أدنى اكرات لباقي المسلمين. وكأن من لديه الحق في تمثيل الإسلام ودعوته هم أهل الموطن الأول للنبوة

¹ الأنعام، الآية: 159.

² التمييز، المصدر السابق، ص، 162.

³ المحجوب، المصدر السابق، ص، 10.

⁴ المصدر نفسه.

والرسالة، أو من كان من أتباع الإمام أحمد بن حنبل لكونه دعا للعودة إلى منهج السلف. فزعم الغلاة من المنتسبين إلى مذهبه أنهم يمثلون منهج السلف وغيرهم على ضلال.¹ وتوهموا أنهم أهل التوحيد وعليهم أن يخرجوا الناس من الجاهلية التي عادوا إليها بزعمهم، متجاهلين أن الإسلام وثقافته قد ترسخت في البقاع الأخرى بصورة قد تبدو أكثر نضجا مما أصبحت عليه في أرض النبوة والرسالة.

2- الوهابية فرقة خارجية.

أما ما يقال عن تكفير أصحاب الردود المغاربة للوهابي والوهابية كرد فعل عن تكفير الوهابيين للعموم بالاستناد إلى بعض العبارات المتشعبة الواردة في الردود² فهو لا يتطابق مع السياق العام لها.

ذلك أن أصحابها ناقشوا فكرة التكفير التي أثارها الوهابية واستعرضوا أقوال العلماء فيها، وغاية ما صرحوا به أن من اتهم المسلم بالكفر فقد باء أحدهما به كما في الحديث المشهور. ومع ذلك عرض التميمي اختلاف العلماء في فهم الحديث.³ والسياق العام يفيد أن أصحاب الردود أدرجوا الوهابية ضمن فرق الخوارج المتشددة، بالنظر إلى التشابه الحاصل بين الفرقتين مما سبق ذكره، والفاوق الوحيد بين الفرقتين حسب التميمي يكمن في شخص الدليل، فالوهابية تستند إلى القياس وتأويل العبادة والخوارج إلى (ومن لم يحكم بما أنزل الله).⁴

وبعد أن عدد التميمي الخصال المشتركة بين الفرقتين وأقوال العلماء في الخوارج يعلن عن حكمه بقوله: «وإذ ثبت مما قررناه أن الخوارج والوهابية مشتركان في المذهب وما يؤول إليه وأن المفسدة المترتبة على مذهب الخوارج تترتب على مذهب الوهابية وكانت

¹ بلغ التعصب بأبن عبد الوهاب إلى حصر جماعة المسلمين كلها في شخص الإمام أحمد في زمانه مصرحا بقوله: «وقد شذ الناس كلهم في زمن أحمد بن حنبل إلا نفرا يسيرا فكانوا هم الجماعة وكان القضاة يومئذ والمفتون وأتباعهم هم الشاذون، وكان الإمام أحمد وحده هو الجماعة.» ينظر: العاصمي، المصدر السابق، ج 10، ص 44، 45. وكأنه أراد أن يثبت لخصومه أنه هو وأتباعه هم جماعة المسلمين ومن سواهم شاذون عنها.

² الحمامي، عبد الرزاق، علماء تونس والدعوة الوهابية، مرجع سابق، ص 75. الرديسي ونويرة، (نصوص الغرب الإسلامي)، مرجع سابق، ص 118.

³ التميمي، المصدر السابق، ص 171.

⁴ المصدر نفسه، ص 168، 169.

الأحكام الشرعية منوطة بنفوس المفسدة اللازمة على الفعل لزم من ذلك استواءهما في الأحكام الشرعية وقد اختلف العلماء في تكفير الخوارج وعدم تكفيرهم.¹ ثم يخلص بعد تقريره إلى نتيجة مفادها: « فإذا أخذنا بمذهب الجمهور فيهم فما الحكم فيهم أيكف عنهم أم تفرق جماعتهم، يختلف الحكم فيهم باختلاف حالتهم، فإن بقوا وخرجوا لقتال المؤمنين وتحيزوا فئة كفعل هؤلاء الوهابية فلا خلاف أعلمه أنهم يقاتلون لأنهم حينئذ بغاة...»²

وهذا ما يعززه الشيخ المحجوب بعد أن قدم نصيحة للوهابي بالتوبة والعدول عن فتنته، بينما إذا تمادى في غيّه تقاتله جماعة المسلمين حتى يفىء إلى أمر الله.³ بينما تحفظ الشيخ ابن كيران في إلحاق الوهابية بالخوارج، ولم يعلن عن حكمه بشكل صريح وإنما اكتفى بقوله عن الوهابي: « فاستوجب بذلك الشقاوة الأبدية.»⁴ ثم يستطرد في الكلام ويذكر موقف الخوارج في تكفير المسلمين بارتكاب المعاصي⁵ وكأنه يعرض بالوهابية ويعتبر صنيعها كصنيع الخوارج.

ثم يرد على إدعاء الوهابي للوسطية بقوله: « ... وقوله ودين الله وسط بين طرفين وهدى بين ضالين وحق بين باطلين، يقال عليه أنت لم تتوسط ولكن أفرطت في التشديد فأوقعت من تضليلك المقتصددين في ضلال بعيد، والتوسط إنما هو لمن يعتمد على فضل الله ولا يأنف أن يطلب التسبب فيه ممن أكرمهم الله.»⁶

لقد أعلن أصحاب الردود التونسية بشكل صريح عن ولائهم للسلطنة العثمانية كخليفة إسلامية، وأن الوهابية فرقة باغية خارجة عنها ينبغي أن تقاتل حتى تعود إلى جماعة المسلمين وإمامهم. بينما تحفظ الشيخ ابن كيران في التصريح المباشر بذلك لأن السلطة العلوية آنذاك وفي عهد السلطان سليمان تحديدا لم تعلن عن ولائها للخلافة العثمانية كما كان الحال في عهد والده محمد الثالث، وذلك بسبب توتر العلاقات المغربية الجزائرية.

¹ المصدر نفسه، ص، 171.

² المصدر نفسه، ص، 177. للمزيد من التفاصيل ينظر: ص ص، 167، 188.

³ المحجوب، المصدر السابق، ص، 10.

⁴ ابن كيران، المصدر السابق، ص، 305.

⁵ المصدر نفسه، ص، 306.

⁶ المصدر نفسه، ص، 303.

ومع ذلك فإن السياق العام لرسالة ابن كيران نفهم منه أن عمل الوهابية لا يختلف عن صنيع الخوارج، ليس فقط فيما يتعلق بالخروج على إمام المسلمين بل في المسائل الأخرى ذات المنحى الفكري والإيديولوجي.

لقد تمكن التميمي بنزعتة النقدية وإمامه بتاريخ الغرب الإسلامي أن يكتشف عناصر التقاطع بين الحركات السياسية التي لبست ثوب الدين لتحقق طموحها، وألحق الوهابية بها وشبهها بحركة المهدي بن تومرت الموحدية¹ (ت: 524 هـ / 1130م) في بداية أمرها. ومن خصائص ذلك التشابه أن ابن تومرت وجماعته ألزموا أنفسهم بقراءة القرآن وإقرائه حتى ابتدعوا فيه ثم لم يتفقهوا فيه ولا عرفوا مقاصده، ولذلك أطرحوا كتب العلماء وسموها كتب الرأي وخرقوها، مع أن هؤلاء الفقهاء هم الذين بينوا في كتبهم معاني الكتاب والسنة.²

وأخذ ابن تومرت وجماعته في قتال أهل الإسلام بتأويل فاسد زعموا عليهم أنهم مجسمون، وتركوا قتال أهل الكفر من النصارى والمجاورين لهم وغيرهم. ثم يختم التميمي مقارنته بالتصريح التالي: « وإذا كان المهدي ملحقا بالخوارج فالوهابي أولى بل حق الخوارج أن يلحقوا بالوهابي لأنهم أعذر منه...»³

يبدو أن سلوك الوهابيين ولغة التهديد التي اتسمت بها تصريحاتهم مثل قولهم (من لم يستجب للدعوة بالحجة والبيان لزمته دعوته بالسيف والسنان.) كان لها دور محوري في تحديد طبيعة ردود المغاربة، ما جعل الشيخ المحجوب يرد على ذلك بتهديد مماثل من خلال قوله: «... فاعلم يا هذا أننا لسنا ممن يعبد الله على حرف ولا ممن يفر عن نصر دينه من الزحف ولا ممن يظن بربه الظنون... ننتصر للدين ونحمي حماه وما النصر إلا من عند الله...»⁴

¹ التميمي، المصدر السابق، ص، 169.

² التميمي، المصدر السابق، ص، 169.

³ المصدر نفسه.

⁴ المحجوب، المصدر السابق، ص، 10.

وهكذا شحنت الوهابية بالاعتبارات السياسية في ممارساتها ورسائلها فلم ينظر إليها أصحاب الردود كحركة دعوية إصلاحية تتوخى المرونة والتسامح والتلطف مع المخالفين وإنما كحركة غايتها الملك والسلطان.¹

ومن هنا اعتبر المغاربة الوهابية خطر يهدد كيان الخلافة الإسلامية وكذا أي سلطة سياسية في العالم الإسلامي بما فيه المغرب العربي، لأن أي قارئ لرسالة سعود يفهم أن الخطر الوهابي قادم إلى البقاع الإسلامية الأخرى إذا مكن له، ولعل أولى خطوات التمكين هي الخروج عن الخلافة العثمانية والاستيلاء على الحجاز.

لا تسلم الردود المغاربية من مؤاخذات في لهجتها الحادة وتشنج بعض أحكامها، ولكنها عبّرت إلى حدّ كبير عن التوجه الفكري السائد لدى السلطة والمجتمع المغربي في بداية القرن التاسع عشر، ودافعت بكل ما تملك من أدوات الحجاج والجدل عن المنظومة المالكية، الأشعرية، الصوفية، وهو شكل آخر لممارسة الإصلاح في المجتمع بمنع التمكين للفكر التكفيرى الوافد.

كان على النخبة المغاربية أن تعترف بضرورة إصلاح حالة الانحراف الديني في المجتمع على غير المنهج والمرجعية الوهابية، فلقد ركنت نوعاً ما إلى واقع اجتماعي فرض نفسه على السلطة والنخبة. وكان عليها أن تطرح بديلاً عن الفكر الوهابي الزاحف والمرفوض من قبلها، ولا تكتفي بالطرح التقليدي الذي يعتمد على القراءات السابقة للتراث دون أي محاولة للتجديد.

ولكن يبدو أن إكراهات ذلك العصر فرضت نفسها إلى درجة دفعت النخبة إلى إعادة إنتاج التراث السابق بما يتناسب وحاجيات المجتمع الآنية دون القفز إلى الأمام بخطوات سريعة قد تكون قاتلة، كما حدث مع الوهابية حينما أصيبت بنكبة منذ سقوط الدولة السعودية الأولى وطوال الدولة الثانية إلى أن تمكن مؤسس الدولة الثالثة الملك عبد العزيز من إعادة صياغة المنظومة الوهابية وفق ما ينسجم نوعاً ما مع مقتضيات المذهب الحنبلي كتوجه رسمي.

¹ التميمي، المصدر السابق، ص، 22.

بما أن الردود التونسية عبرت عن الموقف الرسمي للسلطة الحسينية واتسمت بنوع من الحدة فقد تناولتها بعض الدراسات التونسية بالنقد والمؤاخذة، ومن ذلك ما ذكره الباحث عبد الرزاق الحمامي: «غير أن مثل هذه الردود المتشنجة المفنكرة إلى الموضوعية ومحاولة فهم طبيعة الحركة وأهدافها للحوار معها على مستوى من الهدوء أفقدت بعض أحكام الشيخ المحجوب وزنها، من ذلك أنه ذهب إلى أن صاحب الرسالة (تأول) على قومه لما كقرهم بزيارة الأولياء والصالحين، في حين أن واقع الحجاز وصورة مجتمعه على ذلك الزمن تبرر موقف ابن عبد الوهاب وتدعمانه...»¹

إن العلماء المغاربة ناقشوا الوهابية من خلال ما ورد في الرسالتين، فهي لم تميز بين قطر وآخر في عرض أطروحتها واعتبرت الانحراف العقدي لدى المسلمين عام لا يقتصر على بلاد نجد وشبه الجزيرة العربية، ولذلك تمسكت بنفس الطرح في مراسلاتها للأقطار الأخرى، فكيف يتعامل أصحاب الردود بالحوار الهادئ مع دعوة تهدد كل المخالفين بالحرب في حالة عدم استجابتهم لها، مع أن إقامة الحجة والبيان يكون وفق مقتضيات المذهب الوهابي.

فالوهابية سدّت كل أبواب الحوار مع المخالفين واعتبرت اجتهادها هو الحق الذي لا يمكن الخروج عنه، ولم تراع الاختلافات المذهبية بين المسلمين، ولم تخاطب كل قطر بما ينسجم مع توجهه المذهبي ومشربه الفكري في إطار الثقافة الإسلامية التي تشعبت إلى مدارس عديدة.

أما عن تبرير موقف ابن عبد الوهاب إزاء ما كان يصنعه أهل موطنه نجد،² وأن الانحراف بلغ درجة الشرك الأكبر، وأصبح عاما بينهم فوجب بذلك قتالهم، هو أمر رفضه علماء نجد أنفسهم ممن ردوا على الوهابية.

وتثبت جملة من الدراسات التاريخية المعاصرة عكس ما ادعاه ابن عبد الوهاب، حيث يرى المؤرخ السعودي عبد الله الصالح العثيمين بأنه لا يمكن التسليم بالحكم العام الذي

¹ الحمامي، علماء تونس والدعوة الوهابية، مرجع سابق، ص، 57.

² بالغ في تسويد الصورة التي كان الناس عليها في عقائدهم بقوله: «... ومعلوم أن أهل أرضنا وأرض الحجاز الذي ينكر البعث منهم أكثر ممن يقرّ به...» ينظر: العاصمي، المصدر السابق، ج 10، ص، 43.

أصدرته المصادر الوهابية على أهل نجد بالوقوع في الشرك الأكبر من خلال قوله: « المصادر المتوافرة بين أيدينا غير متفقة في وصفها للحالة التي كان عليها النجديون من حيث العقيدة والقيام بأركان الإسلام ... فالمصادر المؤيدة لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب تعطي صورة قاتمة لتلك الحالة، لكن بعضها يختلف عن بعض الآخر في المدى الذي يصل إليه قتام هذه الصورة.»¹

ثم يستطرد قائلاً: « لكن بعض المصادر تبرز نجدا موطنا لعلماء أجلاء أكثرهم كان يتحلى بالورع والصلاح، كما أنها تصور غالبية سكانها من الحضر - على الأقل - متمسكة بأحكام الإسلام ... والأشعار التي قيلت في تلك الفترة لا تحتوي على ما يخالف العقيد الإسلامية الصحيحة أو يتنافى مع أحكام الإسلام العامة، بل إن تلك الأشعار تبرز تمسك قائلها بعقيدتهم والتزامهم بإسلامهم، وتوضح أن المجتمع الذي عاشوا فيه كان مجتمعا مستقيما في أكثر تصرفاته.»²

ثم خلس إلى التقرير التالي: « ومن المقارنة بين المصادر المختلفة يبدو أن الحالة الدينية التي كانت سائدة في نجد آنذاك لم تكن بالصورة التي أظهرتها بها بعض المصادر المؤيدة لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب...»³

بينما تمحورت انتقادات الباحث العجيلي التليلي للردود التونسية في كونها نزّهت أهل تونس - ممن يقدمون النذور والذبائح عند الصالحين وأثارهم على سبيل التوسل والتبرك - من الشرك، على أن الشرك والعبادة لغير الله تفشت في المجتمع التونسي من خلال ما كان يمارسه أهل السودان ومن ورائهم طائفة من التونسيين مما فصله التبتكتاوي، وما تكسير الباي للحجر على شاطئ أبي سعيد إلا دليلا صارخا على ذلك.⁴

¹ العثيمين، عبد الله الصالح، نجد منذ القرن العاشر الهجري حتى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مجلة الدارة، ع 3، س 4، شوال، 1398 هـ، ص، 40.

² العثيمين، المرجع السابق، ص، 40، 41.

³ المرجع نفسه، ص، 42.

⁴ العجيلي التليلي، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مرجع سابق، ص، 114-119.

للمرة الثانية يتكرر انتقاد الردود في محاولة لإبراز أن أصحابها لم ينتبهوا إلى ما كانت عليه شريحة من المجتمع من الشرك بالله. والواقع أن أصحاب الردود أكدوا أن من يقدم النذور والذبائح لغير الله على سبيل التعبد فهو مشرك بالله.

ولكن لا يمكن الحكم على الأعمال الظاهرة للناس عند مقامات الأولياء لأن الأمر مرتبط بالنيات ولا يحكم عليه بالشرك إلا إذا صدر تصريح مباشر أو إنكار علني لما علم من الدين بالضرورة. وإذا عملنا بقاعدة سد الذرائع فإن الأمر يخرج إلى دائرة التقدير والاجتهاد، وهو ما لا يمكن حمل الناس عليه إلا إذا تبنته السلطة السياسية كإجراء احترازي ما لم يؤدي إلى فتنة كما ما حدث في المغرب الأقصى أيام السلطان سليمان.

وأما عن سكوت أصحاب الردود والعلماء عمّا كان يفعله أهل السودان وطائفة من أهل تونس من الشرك فلا يمكن أن نجزم بشيوعه في القطر التونسي بالحجم الذي صورته التنبكتاوي إلا بوجود قرائن أخرى في المصادر التونسية، وهذا ما لم نعثر عليه في المصادر المتوفرة لدينا.

وحتى إذا سلمنا بشيوع شرك السودان، فإن هؤلاء كانوا يمثلون شريحة اجتماعية محدودة جداً، وكانوا يعاملون في القطر التونسي كجالية أجنبية لها خصوصيتها الثقافية بغض النظر عن مدى ارتباطها بالإسلام من عدمه. ولا ندري بأي صفة كان ينظر المجتمع التونسي إلى هؤلاء السودان هل لكونهم مسلمين؟ أم أنهم يدينون بمعتقد آخر باعتبارهم أجنب، كما أن ممارستهم لطقوسهم كانت تتم في دور خاصة، لا يرتادها إلا من له معرفة سابقة بمعتقدهم وطقوسهم مثل التنبكتاوي أو من لهم اهتمام بالدجل والشعوذة من أهل تونس، وهؤلاء لا يخلو منهم أي قطر عبر كل الأزمنة.

وإذا سلمنا باستفحال شأن الوثنية والشرك في القطر التونسي في بداية القرن التاسع عشر أمام سكوت السلطة والعلماء عنه فإنه لن يحل القرن العشرين حتى يصبح نصف المجتمع التونسي خارجاً عن الملة الإسلامية.

مع أننا لم نقرأ في المصادر التونسية المتأخرة أي إشارة إلى تلك المظاهر الوثنية أو موقف العلماء منها بما في ذلك رواد الحركة الإصلاحية التونسية في أواخر القرن التاسع

عشر وبداية القرن العشرين، إلا ما يتعلق بالانحرافات السلوكية والتي اجتهد المصلحون في إصلاحها وتهذيبها والتي لم ينظروا إليها على أنها شكل من أشكال الوثنية.

إذا استثنينا رسالة المولى سليمان التي أثنت على جهود الأمير سعود وأتباعه في دعوة الناس إلى التوحيد ومحاربة البدع وإحياء السنة فإن باقي الردود لم تسجل أي فضيلة أو مزية للحركة الوهابية بما في ذلك رسالة ابن كيران الأولى.

ولعل ذلك الرفض المطلق يرتبط أساساً بطبيعة الخطاب الوهابي في الرسالتين الواردتين إلى بلدان المغرب، فابن عبد الوهاب في رسالة كشف الشبهات شدد طرحه على قياس فاسد وبنى عليه تكفيره لعموم المسلمين المخالفين ممن يتعلقون بالصالحين، واتسمت تصريحاته بالحسم والقطع والدعاية للمذهب.

ولم ينتبه إلى إمكانية خروج الرسالة من نطاق نجد إلى الحواضر الإسلامية الأخرى حيث تتواجد كبرى المؤسسات العلمية والثقافية، ذلك أن الرسالة طافحة بنبرة بدوية جافة نابعة عن مزاج حاد متحامل على المخالفين، فهي لا تختلف عن رسائله الموجهة لأعيان نجد وعلمائها ممن كفرهم وقاتلهم وسعى لإلزامهم بإتباع دعوته.

ولكن أخطر ما في الرسالة تصديرها للفكر التكفيري، وهو الخطر الذي أدركه العلماء المغاربة فلم يفسحوا للوهابية أي مجال للحوار الهادئ ولم يقفوا لها على أي فضيلة ورفضوها بالجملة رغم وعيهم بحالة الانحراف السلوكي الذي كانت عليه المجتمعات العربية والإسلامية آنذاك.

بينما الرسالة الوهابية الثانية كشفت لهم بشكل صارخ المبتغى الرئيسي من أطروحة التكفير وهو تحقيق الطموح السياسي بإزاحة الخلافة العثمانية وإلزام رعاياها بالخضوع للدولة السعودية باعتبارها تمثل جماعة المسلمين وإمامهم.

بغض النظر عن الرسائل الوهابية فإن واقع الحركة وممارساتها الدموية والتعسفية طوال النصف الثاني من القرن الثامن عشر وحتى بداية القرن التاسع عشر رسمت صورة مسبقة في أذهان النخبة المغربية عن وحشية الحركة.

ولذلك قابلوها بالشدّة والحزم، وبما أن سبل الحوار لم تكن متاحة مع حركة تكفيرية لا تقبل إلا بالرأي الواحد مع تحديدها للخلافة العثمانية التي كانت تمثل تطلعات المسلمين آنذاك في مواجهة التكالب الغربي الزاحف، فحينها لم يجدوا بدا من الحكم على الوهابية بالخروج عن جماعة المسلمين وإمامهم فوجب بذلك قتالها وكسر شوكتها، وهو ما حدث فعلا أثناء تلك المرحلة التاريخية.

وعلى ذلك لم يكن الجدل المغربي الوهابي مناسبا للحظته التاريخية لأن الوهابية شغلت النخبة والرأي العام الإسلامي بمسائل دينية خلافية قديمة سيظل الجدل قائما بشأنها إلى ما شاء الله تعالى.

ولم تنتبه الوهابية حتى لما خرجت من المجال النجدي المنعزل عن المؤثرات الخارجية لضرورة توحيد الجهود لمواجهة الخطر الأجنبي ولم تدرك أهمية السلطنة العثمانية رغم ضعفها آنذاك كأداة للتوحيد وتحقيق النهضة، بل تحدثها واعتبرتها راعية للشرك والانحراف العقدي.

وأسس هذا الطرح العقدي لعزلة الوهابية ولعلاقة العداة والقطيعة مع باقي الأطراف العربية والإسلامية. لذلك سعى زعماء الإصلاح منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى تصحيح مسار الخطاب الديني نحو مناقشة قضايا التحديث والتنوير والتأسيس للوعي بضرورة مواكبة المدنية الغربية في إطار ما عرف بالحركة السلفية العقلانية التنويرية التي تجاوزت الطرح الوهابي السابق إلى تحقيق النهضة الشاملة.

وهذا يقودنا إلى طرح التساؤل التالي كتمهيد للفصل اللاحق: كيف تعاملت الإصلاحية المغربية مع الفكر والحركة الوهابية خلال اللحظة الثانية لتلقي الوهابية في بلدان المغرب بعد أن أثبتت التجربة التاريخية في اللحظة الأولى رفض النخبة المغربية ومن ورائها المجتمع للطرح الوهابي؟.

الفصل السادس:

الحركة الإصلاحية المغاربية والوهابية.

أ- مظاهر التفاعل في مرحلة تشكل وتأسيس الحركة الإصلاحية.

1- الجذور التاريخية للإصلاحية المغاربية.

2- بين السنوسية والوهابية.

3- حدود التأثير المشرقي.

ب- تطور الموقف من الوهابية في مرحلة نضج الإصلاحية المغاربية.

1- محاربة بدع الطرقية كعنصر تقاطع محوري.

2- الطرح الوهابي في مرجعية المصلحين المغاربة.

3- تحليل بعض آراء ومواقف المصلحين المغاربة من الوهابية.

تقاسم كل من الصوفي والفقهاء والفيلسوف (المتكلم) الدور في إنتاج عناصر دعوة الإصلاح السلفي ببلدان المغرب، فكل من موقعه وتصوره سعى لترسيخ الفكرة السلفية في حدود المتاح وحسب طبيعة كل عصر تاريخي.

ولئن فقد الفيلسوف موقعه المؤثر في المجتمع بسبب استغراقه في الفضاء النظري والتجريد فإن الصوفي والفقهاء انتصبا لتأطير المجتمع، إلا أن سلطة الصوفي وقوة حضوره الاجتماعي كولي صالح وشيخ مربي وملقن فضلا عن المهام التي سلبها في الغالب من الفقهاء كالإمامة والإفتاء والتدريس... الخ جعلته يتصدر مجال الدعوة والتوجيه، بل إن استقلاليته بطريقته وزاويته أجبرت الحاكم على استعطافه وكسب ولائه ورضاه.

فإذا حدث وأن جمع الصوفي بين الاستقامة في السلوك والرسوخ في العلوم الشرعية تيسرت أمامه سبل الإصلاح والدعوة، وفي الحالة المعاكسة كان الفقهاء يتربص مزلق الوسط الصوفي ويتصدى لمعالجتها.

ولما استفحلت بدع الطريقة اشتدت الخصومة الفكرية بين الطرفين، وفي ظلها بدأت تتبلور الفكرة السلفية لتتحول إلى تيار يسعى للتسوية الفكرية بين الفريقين.

وأثناء اللحظة الثانية في تلقي الوهابية ببلدان المغرب تراجع دور الصوفي في الإصلاح والدعوة ليفسح المجال أمام الفقهاء لاتخاذ زمام المبادرة، بينما مارس الصوفي الدور الذي لعبه الفقهاء سابقا في تصحيح الأخطاء والمزالق.

وعلى ضوء هذه المعادلة في تبادل الأدوار بين الصوفي والفقهاء نضجت الحركة السلفية المغاربية، وأخذت التسوية الفكرية اتجاها جديدا يسعى للتوفيق بين التيار السلفي المتنور والآخر التقليدي من جهة، وبين التيار الإصلاحي عموما والتيار المحافظ من جهة أخرى سعيا نحو تجسيد الفكرة الوطنية.

وفي الوقت ذاته تفاعلت الإصلاحية المغاربية في طور التأسيس بنظيرتها النهضوية المشرقية، فإلى أي حدّ تفاعلت مع السلفية التقليدية المشرقية ممثلة بالخصوص في رافدها الوهابي أثناء مرحلتي التأسيس والنضج؟

أ-مظاهر التفاعل في مرحلة تشكل وتأسيس الحركة الإصلاحية.

نقصد بالمرحلة المذكورة فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى بداية القرن العشرين إلى اندلاع الحرب العالمية الأولى، حين أخذت الإصلاحية المغاربية تتشكل من جديد بفعل صدمة التحدي الاستعماري الأوروبي الصناعي، ساعية نحو صياغة مشروع إصلاحي ينسجم مع أصول الإسلام الصحيحة من جهة ومعطيات المدنية الأوروبية من جهة أخرى. وقبل الخوض في التفاعلات الخارجية للتوجه السلفي الجديد ينبغي التعرف على أصول الإصلاح السلفي ببلدان المغرب، والوقوف عند أول تجربة إصلاحية مغاربية ذات منحى سلفي صوفي وعلاقتها بالوهابية قبل انصرام القرن التاسع عشر الميلادي.

1-الجذور التاريخية للإصلاحية المغاربية.

ظهرت حركة الإصلاح السلفي في بلدان المغرب بالخصوص كرد فعل على تفشي البدع والخرافات المنسوبة للوسط الصوفي، وعليه اشتدت حملة الفقهاء والمحدثين على الممارسات الصوفية المنحرفة في المغرب كما في المشرق، ما دفع أهل التصوف من الفقهاء إلى الدفاع عن التصوف والتأصيل له.

وتصدر الإمام الغزالي خلال القرن الخامس الهجري حملة الدفاع عبر تهذيب علم التصوف ومحاولة التوفيق بينه وبين علوم السنة، «وبالفعل جعل منه علما إلى جانب ما فيه من العمل، وجعل فيه بنوع خاص طريقا إلى المعرفة اليقينية، وقد تلقى أهل السنة تعاليم الغزالي بالقبول الحسن، ولكن حملة الفقهاء على كتابه لم تتوقف خصوصا فقهاء المغرب العربي والأندلس مما هو مشهور.»¹ فانتصر لموقفه فريق وناهضه فريق آخر في المشرق والمغرب.

وأسس لتلك الحملة المناهضة للتصوف في الغرب الإسلامي أبو الحسن علي بن عبد الحق الزرويلي في أوائل القرن الثامن الهجري، وانقسم علماء المغرب العربي إزاء موقفه هذا بين مؤيد ومعارض، ومن جملة الردود المناهضة لتوجهه رد الامام أبي عبد الله

¹ البوعبدلي، المرجع السابق، ص، 22.

محمد بن يوسف السنوسي¹ الشهير بتصانيفه في علم التوحيد، لأنه تعرض فيه لنقض أفكار أبي الحسن جملة جملة.²

وخلال النصف الثاني من القرن التاسع الهجري استطاع الشيخ أحمد زروق الفاسي³ أن يعقد نوعاً من التوافق بين الفريقين المتنازعين، فجمع بين النزعة الصوفية والتوجه السلفي في سلوكه ومؤلفاته بفضل تضلعه في علوم الحديث والتفسير والفقه، ثم استقامته المثالية ونزاهته حتى صار حكماً عند جلّ الطوائف.⁴

وهكذا أسس الشيخ زروق مدرسة التصوف السلفي في الغرب الإسلامي، وسار على نهجه أقطاب السلفية المغاربية بعد عصره، وكان لتلميذه محمد بن علي الخروبي (ت: 963 هـ) وعبد الرحمان الأخضرى (920-981 هـ) - صاحب منظومة القدسية⁵ المشهورة في نقد أحوال مدعي التصوف في عصره - دوراً أساسياً في نشر ذلك التوجه بالمغرب الأوسط.⁶ ولذلك أشاد الشيخ الفكون القسنطيني أثناء الفترة الحديثة بمواقف الأخضرى وجعل من قدسيته مرجعاً أساسياً لمؤلفه: (منشور الهداية...)⁷

وطرح الفكون فكرته السلفية بمعالجته للتصوف الصحيح وإشادته بمواقف الصالحاء من أهل زمانه وسابقه، ثم تعرض لصنفين من المنحرفين في عصره، الأول يمثل طائفة من العلماء لا كفاءة لهم في تولي مناصب القضاء والإفتاء ونحوها، والثاني يمثل منتحلو الولاية الدينية ممن يحترفون الدجل والشعوذة.

¹ عاش ما بين: 830-895 هـ، من أشهر مؤسسي ومنظري عقيدة أهل السنة والجماعة (الأشاعرة) في المغرب الأوسط والغرب الإسلامي عموماً، من خلال مؤلفاته العديدة في التوحيد وعلم الكلام. لمعرفة المزيد عن ترجمته وفكره وموقفه من قضايا عصره لا سيما أفكار أبي الحسن الصغير ينظر مؤلفه: شرح السنوسية الكبرى، تحقيق أبو أحمد بلكراد بوكعب، دار البصائر، الجزائر، 2011 م، ص، ص، 17، 170.

² البوعبدلي، المرجع السابق، ص، 24.

³ أصبحت حركته الإصلاحية الصوفية محل دراسات عديدة مثل دراسة: نجمي عبد الله، بين زروق ولوثر في الإصلاح الديني والعصور الحديثة، (م. ك. أ. ع. إ.) بالرباط، سلسلة رقم 69 بعنوان: (الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب)، مطبعة دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1997م، ص، ص، 77، 120.

⁴ البوعبدلي، المرجع السابق، ص، 25.

⁵ مخطوط ملك خاص في 27 ورقة.

⁶ البوعبدلي، المرجع السابق، ص، 25.

⁷ الفكون، المصدر السابق، ص، 117.

وظل الشيخ زروق قدوة ومرجعاً لدعاة السلفية خلال الفترة الحديثة حيث أشاد الشيخ الفكون بمواقفه ومؤلفاته،¹ وانفرد بنشر رسائل خاصة كاتب فيها زروق بعض خواص أصحابه في الموضوع.²

وعلى نهج الأخضرى في قدسيته توجت الفترة الحديثة بمنظومات أخرى كمنظومة عبد الرحمان بن محمد بن علي المجاجي³ (945 - 1002 هـ)، كما ظهرت بمستغانم منظومة للشيخ محمد بن حواء (ت: 1176 هـ) سماها: « سبيكة العقيان فيمن حلّ بمستغانم وأحوازها من الأعيان.» تعرض فيها لتراجم علماء البلاد كما استتكر فيها البدع المتفشية في عصره.⁴

لقد حاولت بعض الطرق الصوفية الجديدة في بداية القرن التاسع عشر الميلادي مثل التيجانية والدرقاوية تصحيح ما طرأ على حركة التصوف من انحرافات ساعية للإحياء الصوفي السلفي، ولكن نشاطهما غمرته التطورات السياسية التي ميّزها الصراع القائم بين دايات الجزائر وسلطين الدولة العلوية بالمغرب.

ويكفي بصدد التعريف بالجزور التاريخية للإصلاحية المغاربية أن نستأنس بسلسلة العلماء المصلحين المنكرين للبدع، والذين احتج بعملهم الإمام ابن باديس أمام المستنكرين لنشاطه الإصلاحية، مستهلاً سلسلته بالإمام أبي القاسم القشيري صاحب الرسالة المشهورة في التعريف بحقيقة التصوف، وهو من أهل القرن الخامس الهجري، وختم سلسلته بالشيخ المصري الأزهرى مصطفى العروسي (1798-1876م) من أهل القرن (13 هـ) وهو شارح الرسالة القشيرية.⁵ حتى يثبت لمدعي التصوف أنهم على غير الطريق الصحيح

¹ الفكون، المصدر السابق، ص ص، 143، 186.

² البوعبدلي، المرجع السابق، ص، 29.

³ ينظر ترجمته ونص منظومته في: الحفناوي، أبو القاسم، تعريف الخلف برجال السلف، ج2، مطبعة بيبير فونتانا الشرقية، الجزائر، 1906م، ص ص، 432، 442.

⁴ البوعبدلي، المرجع السابق، ص، 30.

⁵ ذكر ابن باديس ضمن سلسلته: الإمام الطرطوشي المالكي الأندلسي من أهل القرن الخامس والسادس الهجريين، أبي حيان الأندلسي من أهل القرن السابع والثامن الهجريين، الإمام الشاطبي المالكي من أهل القرن الثامن الهجري، الإمام القلصادي المالكي من أهل القرن التاسع الهجري، الشيخ عبد الرحمان الأخضرى الجزائري من أهل القرن العاشر الهجري، الشيخ عبد الكريم الفكون القسنطيني من أهل القرن الحادي عشر. ينظر: ابن باديس، إنكار العلماء المتقدمين على المدعين المبتدعين، السنة النبوية المحمدية (جريدة أسبوعية لسان حال ج. ع. م. ج.)، ع 4، س1، الاثنتين 7 محرم 1352 هـ/ 1 ماي 1933 م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د. ت.، ص ص، 1، 7.

الذي رسمه منظري التصوف الأوائل. فحرص ابن باديس أن تكون قدوته في الإصلاح جملة من أعلام المذهب المالكي ومنظري التصوف السني رفعا لأي لبس أو شبهة. إلى غاية القرن التاسع عشر الميلادي وسلفية المغرب العربي تعالج قضايا البدع والخرافات، ولم تنتبه لقضايا التحديث والتمدن إلا خلال النصف الثاني من القرن المذكور، كما هو واضح من الإصلاحات التحديثية التي تبنتها السلطة المخزنية في المغرب العلوي، وكذا التحديثات التي أرساها خير الدين التونسي تنظيرا وممارسة. بينما مارست السنوسية إصلاحا صوفيا سلفيا في مجال امتدادها الصحراوي، ينطوي على نزعة نهضوية بدعوتها إلى فتح باب الاجتهاد والتسامح حتى مع غير المسلمين في مقابل إحياء فريضة الجهاد ضد المستعمر الأجنبي المستأصل للهوية.

2- بين السنوسية والوهابية.

لقد صورت بعض الدراسات الاستثنائية الوهابية كحركة اجتاحت مختلف أقطار العالم الإسلامي وتسببت بشكل حاسم في ظهور دعوات الإصلاح السلفي الأخرى بما في ذلك السنوسية، مثل دراسة المستشرق الأمريكي « لوثرود ستودارد » (1883-1950م) التي يرى فيها أن السنوسية تمخضت عن حركة المد الوهابي.¹

هذا التصور الاستثنائي تبنته العديد من النخب العربية المعاصرة جاعلة من التشابه الحاصل بين كل الدعوات السلفية أساسا للتفاعل فيما بينها، دون أن تنتبه إلى المفارقات الجوهرية ضمن السياق التاريخي والفكري بين السلفيتين المشرقية والمغربية، فرغم أن السنوسية والوهابية « تتشابهان في حماسة الدعوات البادية وفي نبذ البدع والخرافات والرجوع بالإسلام إلى الكتاب والسنة ولكنهما تختلفان بعد ذلك في أمور كثيرة.»²

وحركة التاريخ تثبت عكس ما زعمه لوثرود ومن نحا نحوه، فبعد أن أخذ السنوسي حظه من العلوم الشرعية والعقلية بالفطر الجزائري مدة أربعة عشر سنة في المراكز العلمية بمستغانم ومازونة ومعسكر انتقل إلى فاس المغربية وقضى بها سبع سنوات طالبا،

¹ لوثرود ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ج1، ترجمة وتحقيق شكيب أرسلان وعجاج نويهض، ط3، دار الفكر، 1971م، ص، 263.

² العقاد، محمود عباس، الإسلام في القرن العشرين حاضره ومستقبله، منشورات المكتبة العصرية، بيروت-صيدا، د. ت.، ص، 86.

وانتصب للتدريس بالقرويين قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره، وأمضى بحاضرة فاس ما يقارب ثمانية عشر سنة.¹ ولما انتقل إلى المشرق مكث سنتين ونصف طالبا للعلم بالأزهر، وهناك أعلن عن دعوته للاجتهد فلكي معارضة شديدة من علمائه حتى كاد أن يقتل من طرف أحدهم.²

وحيثما حلّ بالحجاز في عشرينيات القرن التاسع عشر لم يكن للوهابيين تواجد سياسي أو دعوي هناك بعد أن سقطت دولتهم الأولى وانحسر نفوذهم في نجد، وحرص السنوسي في رحلته الحجازية على لقاء شيوخ التربية والتصوف المغاربة ذوي النزعة السلفية، وفي مقدمتهم شيخه المربي أحمد بن إدريس، فأخذ عنه الكثير من العلوم وصاحبه في هجرته إلى بلاد صيبا اليمينية مع جملة من الأتباع، ولما توفي ابن إدريس خلفه تلميذه السنوسي في إدارة شؤون الطريقة مؤسسا أول زاوية له بمنطقة أبي قبيص قرب مكة.³

وبلغ تأثير ابن إدريس في السنوسي إلى درجة أنه اختار له سبيله في الإصلاح والتربية، وفي ذلك يقول ابن إدريس: «أما ولدنا السيد محمد بن السنوسي فنحن أمرنا أن يدل الخلق على الله ويجذب الطالبين إليه، إياكم ثم إياكم من كل ما يقطعكم عن صحبته فإنه النائب عنا قد اختاره الله لذلك، وقد طلب منا مرارا أن نجعل ذلك لمن يقوم به غيره فلم نر فيه المصلحة إلا هو... ونحن ما أقمناه حتى أقامه الله ورسوله، فقد قام امتثالا لأمرهما فلم يكن له غرض لطلب دنيا ولا طلب جاه...»⁴

وهذا اللقاء بين الأستاذ وتلميذه في التوجيه واختيار سبيل الإصلاح تكرر بشكل ملفت للانتباه في تاريخ الغرب الإسلامي قديما وحديثا، كما سيأتي بيانه لاحقا بين ابن باديس التلميذ والشيخ حمدان لونيبي الأستاذ.

لقد تكررت زيارة السنوسي للحجاز مرات عديدة بغرض القيام بأمور الطريقة والزاوية والإصلاح كما أمر شيخه ابن إدريس بأسلوب وفكر يختلف تماما في جوهره عن المنهج

¹ براهم محمود، العلامة محمد بن علي السنوسي الجزائري، مجتهدا ومجاهدا (1788-1859م)، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، 2009م، ص، ص، 47، 52.

² عبده، محمد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ط3، دارالحدائث، القاهرة، 1988م، ص، ص، 151، 152.

³ le chatelier alfred, les confréries musulmas du hédjaz, ed : leroux, paris, 1887, p p, 13, 14.

⁴ الصلابي، الامام محمد بن علي السنوسي، مرجع سابق، ص، 40.

الوهابي القائم على قوة الالتزام وتكفير المخالف، وهو ما تؤكد رسالة ومناظرة ابن إدريس في دحض الطرح الوهابي.

لم تكن البيئة التي نشأ فيها السنوسي كبيئة ابن عبد الوهاب، فلقد تربي السنوسي وتعلم في أبرز حواضر العالم الإسلامي كمستغانم ومازونة وفاس والقاهرة، وفي رحلاته لطلب العلم أخذ ورفض، ونظر وانتقد، حتى أعلن رفضه لدعوى إغلاق باب الاجتهاد،¹ وقدم اجتهادات في إطار المذهب المالكي، كما انتسب إلى العديد من الطرق الصوفية، فأخذ منها ورفض حتى استقر به اليقين على طريقة ابتكرها، مزج فيها بين الفقه والتصوف، وبين الشريعة والحقيقة، وبين النص والذوق، ولم تقف طريقته عند حدود علوم الشرع وإنما شملت العلوم الطبيعية كالفلك والهيئة.²

والأمر الذي شحذ عزمه وهمته هو استشعاره للخطر الأجنبي الذي داهم بلاده الجزائر، فاستلهم فكرة المرابطة والتربص والإعداد والاستعداد للجهاد، فوظف الزاوية التي هي نموذج للرباط القديم حتى شكلت الزوايا السنوسية الحزام الإسلامي لإفريقيا جنوبي الصحراء من سواحل الصومال شرقا إلى سواحل السينغال غربا.³

وهو يختلف بذلك في فكره ومنهجه الإصلاحية عن ابن عبد الوهاب الذي كرس كل جهده نحو قضية واحدة وهي التوحيد زاعما أن مسلمي زمانه وقعوا في الشرك الأكبر، فتوجهت جهوده القتالية نحوهم، ذلك أنه لم يتلقى حضا وافرا من العلم ولم يتردد على الحواضر العلمية المعروفة ما عدا البصرة والمدينة المنورة، وظل حبيس البيئة النجدية المنعزلة عن المؤثرات الخارجية، ولم يكن له شيخ مربى يوجهه نحو السبيل الصحيح، فلم يكثر لأحد من الشيوخ المعاصرين له بما في ذلك والده الذي كان فقيها وقاضيا.

فابن عبد الوهاب كان قدوته الشيخ ابن تيمية السابق لعصره بقرون، فاشتد وقسا في تحقيق آرائه، وأراد أن يحققها دفعة واحدة، ومن أجل ذلك خاصم الجميع وحاربهم. أما السنوسي فقد فضل مهادنة السلطة المركزية الإسلامية، واندمج في التيار الصوفي السلفي

¹ السنوسي، محمد بن علي، إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن، ط1، مطبعة حجازي بالقاهرة، 1357 هـ / 1938 م، ص، 84.

² عمارة محمد، تيارات الفكر الإسلامي، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1997م، ص، 261، 262.

³ المرجع نفسه، ص، 263، 268.

كما يبدو في كتابه: «السلسيل المعين في الطرائق الأربعين» وتخيّر من بينها طريقة خاصة به، واستثمر منهج المتصوفة في الاجتماع واللقاء بالمريرين والأنصار واستخدام أسلوب الإقناع والمودة كما يتضح في كتابه: «إيقاظ الوسنان»¹، وجنح إلى المودة والتعاون وتجنب القسوة والعنف كما هو حال زواياه القائمة على تحقيق التعاون والمحبة بين الجميع.²

ويبتعد السنوسي أيضا عن المنهج الوهابي في تكريسه لمبدأ الاحتراز من تكفير المسلمين بالشبهة بل رجح القول بعدم تكفير الخوارج³ كما هو شأن أصحاب الردود المغاربية، مستندا إلى قول الإمام الغزالي: «الذي ينبغي أن يميل إليه المحصل الاحتراز من التكفير مهما وجد إليه سبيلا...» وكذلك قول السبكي حينما سئل عن حكم تكفير غلاة المبتدعة: «اعلم أيها السائل أن كل من خاف من الله عزوجل استعظم القول بالتكفير لمن يقول لا إله إلا الله، محمد رسول الله...»⁴

قد يبدو للبعض أن السنوسي نبذ الكثير من قضايا الفكر الصوفي بفعل نزعه السلفية، والواقع أنه أوغل في دقائق التصوف إلى درجة تلحقه بصف رواد التصوف السني الكبار، فلقد أخذ التصوف صحبة، ولبس الخرقة، وذكر سلسلة الشيوخ الذين أخذ عنهم التصوف لتصل السلسلة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -.

وأكثر ما يسترعي الانتباه أن الشيخ السنوسي عالج مسألة آثارت الكثير من الجدل في عصره بين أهل التصوف والفقهاء، وهي إمكانية أخذ أهل الطريق مباشرة عن النبي والاجتماع به يقظة لا مناما بعد موته، وأكد السنوسي عن صدق هذا الرأي، وهو ما كانت عليه الطريقة التي كان ينتمي إليها.⁵

¹ عن فكرته السلفية الصوفية ينظر: السنوسي، المصدر السابق، ص ص، 140، 153.

² البهي محمد، الفكر الإسلامي وتطوره، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، رجب 1401هـ / ماي 1981م، ص ص، 91، 92.

³ السنوسي، المصدر السابق، ص، 36.

⁴ المصدر نفسه، ص ص، 37، 39.

⁵ براهم، المرجع السابق، ص، 80.

هذا التصور الصوفي للفكرة السلفية لدى السنوسي يضع جدارا حديديا بينه وبين الفكر الوهابي الذي يحارب الفكر الصوفي بل يبذع ويكفر المنتسبين إليه، لا سيما بالصورة التي كان عليها السنوسي.

ورسوخ السنوسي في الثقافة الصوفية تعود إلى فترة تحصيله للعلوم بالجزائر والمغرب الأقصى، فلقد بلغ في المغرب العربي غاية المرام من علوم التصوف قبل المشرق.¹ وعلى ذلك كان يحترم جميع الطرق مستفيدا من تجاربها متجنباً الوقوع في مزالقها، ولذلك فإن دراسته للطرق لم تذهب سدى.²

ومن المحتمل أنه استفاد من التجربة الوهابية خاصة فيما يتعلق بعلاقتها بالدولة العثمانية فضلا عن عدم وجود أي مطمع له في الخلافة، بل كان يرى ضرورة الحفاظ على الاستقرار في مركزها، في وقت اشتدت فيه الهجمة الأوروبية على العالم الإسلامي، شأنه في ذلك شأن جميع المغاربة.

وربما توجس الحكام الأتراك خيفة من حركة السنوسي بالنظر إلى الاحتكاك السابق بين الخلافة العثمانية والحركة الوهابية، ولكن هذا الحذر خف أثره بعدما تبين بمرور الزمن أن هدف السنوسية هو العمل على الاستقرار الداخلي والتوجيه الروحي السليم، ولذلك لم يجد الحكم في برقة هدوءا داخليا مثلما وجده في العشر سنوات التي استقرت فيها الحركة السنوسية في زواياها هناك.³

وقد برهن الغزو الإيطالي لليبيا على وفاء السنوسية للخلافة العثمانية، بينما تصر بعض الدراسات الاستشرافية على خلق جفوة وشقاق بين السنوسيين والخلافة العثمانية أساسها رغبة السنوسي في الاستقلال، ولا يجد هؤلاء الدارسون مبررا لهذا الشقاق إلا القياس على ما كان بين سلطة الخلافة والوهابيين.⁴

تجاوزت السنوسية تلك الثنائية المكرسة في تاريخ الوهابية بين رجال الدعوة ورجال السلطة السعوديين، فالسنوسية ترى في صاحب الدعوة صاحب الحق في فض الخصومات

¹ براهم، المرجع السابق، ص، 80.

² المرجع نفسه، 83.

³ البهي، المرجع السابق، ص، 98.

⁴ المرجع نفسه، ص، 99.

بين الأتباع وفي فرض الضرائب والمكوس.¹ ورغم أن نشاط السنوسية في القطر الليبي أفضى إلى قيام دولة في شكل المملكة السنوسية، استمرت لسنوات بعد الاستقلال فإن المناصب الحكومية العليا لم تكن حكرا على أفراد الأسرة السنوسية عكس ما كانت عليه ولا زالت العائلة السعودية.

كما تتجاوز السنوسية الطرح الوهابي المنطوي على نفسه بانفتاحها على الآخر وتقديرها لسنن الاختلاف، ولهذا كانت منفتحة على جميع الطرق، أي أن المرید يمكن أن يكون سنوسيا وفي ذات الوقت تيجانيا أو قادريا أو غيره، وهذا ينطوي على سمو أخلاقي وفكر توحيدى بين المسلمين، وهو ما عكسه الشيخ السنوسي في مواقف عديدة تحتاج إلى الكثير من الدراسة والتأمل والاعتبار.²

بهذه الخصائص تتعقد مفاصلة تامة بين السنوسية والتوجه الوهابي من حيث تصور الفكرة السلفية ومنهج إسقاطها على واقع المجتمع العربي خلال القرن التاسع عشر.

3- حدود التأثير المشرقي.

لقد تفاعلت النخبة المغاربية منذ نهاية القرن الثامن عشر الميلادي أساسا مع التحدي الأوروبي الذي ظهر في شكل أفكار جديدة تسربت عن طريق الحملات العسكرية على الشرق أو عبر الاحتلال الفعلي للقطر الجزائري وما أعقبه من احتلال لباقي الأقطار. فانقسمت النخبة المغاربية إزاء التيار الفكري الجديد إلى فريقين: فريق محافظ سلم زمامه للإرث القديم، وفريق متحرر حاول أن يتفاعل مع الجديد الأوروبي.³

وانعكست ازدواجية التدافع بين القديم والجديد على طرح القضايا ضمن ازدواجية جدلية تسعى لشق طريقها نحو النهوض والتقدم فاحتدم الجدل حول قضايا: القطيعة أو التقارب مع الآخر الأوروبي، وحول النقل أو العقل، والنقيد أو التحرر، والتقليد أو التجديد، والقوة الروحية أو القوة المادية، وحول الوطنية أو الخلافة.⁴

¹ البهي، المرجع السابق، ص، 92.

² براهم، المرجع السابق، ص، 116، 117.

³ بوغوفالة، المرجع السابق، ص، 125.

⁴ المرجع نفسه، ص، 125.

وانعكس ذلك الطرح المزدوج للقضايا على حركة الإصلاح الديني السلفي، فلم تعد السلفية الجديدة ببلدان المغرب تكتفي بمحاربة البدع والخرافات فحسب بل انشغلت أيضا بسبل التنوير العقلي والتحديث المدني، فكما حدث الانقسام في المشرق بين رواد السلفية التنويرية التي يمثلها الأفغاني ومحمد عبده والسلفية التقليدية التي يمثلها رشيد رضا وشكيب أرسلان وقع الانقسام نفسه في بلدان المغرب.

تجمع الدراسات المهمة بشأن الإصلاح أن السلفية المغاربية تفاعلت على وجه الخصوص مع حركة الإمام محمد عبده النهضة، وفي ذلك يقول الإمام ابن باديس: « أول من نادى بالإصلاح الديني علما وعملا نداء سمعه العالم الإسلامي كله في عصرنا هذا هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده...»¹

« ورغم أن السلفيتين الوهابية والنهضوية تلتقيان في أصل واحد هو محاربة البدع الدينية، لكن بينما وقفت الوهابية عند هذا الأصل جاعلة منه كل شيء في دعوتها، مولية وجهها بأكمله نحو الماضي اعتمدت السلفية النهضة أصلا آخر اتجه بها نحو المستقبل، وهو النهوض لمقاومة الغزو الاستعماري والأخذ بوسائل التقدم الحديثة التي تعتبرها إسلامية في أصلها.»²

ومن أجل ذلك وضع الإمام عبده الحد الفاصل بين توجهه النهضوي والدعوات السلفية الأخرى خصوصا التوجه الوهابي ومنهج المشتغلين بالحديث النبوي دون فقه صحيح من خلال قوله: «...اللهم إلا فئة زعمت أنها نفضت غبار التقليد وأزاحت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث لتفهم أحكام الله منها، ولكن هذه الفئة أضيق عطنا وأحرج صدرا من المقلدين، وإن أنكرت كثيرا من البدع ونحت عن الدين كثيرا مما أضيف إليه وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من اللفظ الوارد

¹ ابن بايس، الإصلاح أمس واليوم، الشهاب، ج12، مج 11، غرة ذي الحجة 1354 هـ / مارس 1936م، ص، 646.

² الجابري، المرجع السابق، ص، 25.

والتقيد به، بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإيها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونو للعلم أولياء ولا للمدنية أعباء...»¹

فهذه الفئة التي استنكر الإمام عبده فهمها الضيق للنص الديني أبعد ما تكون عن إدراك مقاصد الدين في تحقيق النهضة بالعلم والعقل، فهي عقبة في طريق النهوض وأكثر تحجرا وأضيق أفقا من أولئك الذين يوصمون بالجمود والركون للتقليد.

يبدو أن القطر التونسي هو أول قطر مغاربي تتردد فيه أفكار الشيخ عبده بسبب زيارته المبكرة للحاضرة التونسية للمرة الأولى سنة 1884م، ثم للمرة الثانية سنة 1903م، ومن أشد المتأثرين بفكره الإصلاحي نذكر الشيخ محمد النخلي القيرواني (1869-1924م) والشيخ الطاهر بن عاشور.²

وهذان الشيخان الزيتونيان كان لهما الأثر البالغ في تشكيل الوجهة الإصلاحية لرائد النهضة الجزائرية الإمام ابن باديس³ وفق الخط العبادوي، وعلى ذلك يندرج نشاط ابن باديس الإصلاحي في سياق محمد عبده ورشيد رضا بشكل صريح.⁴

وعززت زيارة الشيخ عبده للجزائر سنة 1903م توجهه الإصلاحي في القطر الجزائري، وقد مهد لتأثير هذه الزيارة شغف الجزائريين بمجلتي العروة الوثقى والمنار، وبالنسبة للشيخ عبد الحليم بن سماية (1866-1933م) ومحمد بن مصطفى بن الخوجة (1865-1917م) تعد المنار مدد الحياة، كما يعتبر ابن الخوجة أول من أدخل مذهب محمد عبده إلى الجزائر.⁵ بينما كان الشيخ ابن سماية يقرئ رسالة التوحيد للشيخ عبده في

¹ عبده محمد، المصدر السابق، ص ص، 27، 28. ويفسر رشيد رضا المقصود بالفئة المذكورة بقوله على الهامش: « ويعني بهذه الفئة أهل الحديث ومن يسمون الوهابية، فقد كان يحمد منهم ترك البدع والاهتداء بالسنن وتقديم الأثر على آراء البشر، وينكر عليهم ضيق العطن دون ما أرشدت إليه النصوص من علوم الأكوان ومقدمات المدنية والعمران التي تعتني بها الأمة وتعلو كلمة الله.» ينظر: المصدر نفسه، ص، 28.

² طالبي، عمار، ابن باديس حياته وأثاره، ج1، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1403هـ / 1983م، ص، 42.

³ ابن باديس، شيخ الإسلام بتونس يقاوم السنة ويؤيد البدعة ويغري السلطة بالمسلمين، البصائر، ع 16، س1، 2 صفر 1355هـ / 24 أبريل 1936م، ص، 1.

⁴ مراد، علي، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر من 1925 إلى 1940 م، ترجمة محمد يحياتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007 م، ص، 263. ينظر النسخة الأصلية بالفرنسية:

Ali, merad, le reformisme musulman en algérie de 1925 a 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale , éd : el hikma, alger, 1999.

⁵ طالبي، المرجع السابق، ص، 35.

حلقات التدريس. واشتهر هذا الفريق من الإصلاحيين بين الأوساط الجزائرية بحزب محمد عبده.

وظل هذا الفريق يمارس نشاطه الإصلاحي بتحفظ حتى أن عناصر منه لم تتخرط في نشاط الفريق الباديبي في المرحلة اللاحقة بسبب الحملة المبكرة التي شنّها جناح في الفريق المذكور على التيار المحافظ.

ورغم أن الشيخ عبده لم يتمكن من زيارة المغرب الأقصى بسبب مضايقات السلطة الاستعمارية الفرنسية، إلا أن صحف الحركة الإصلاحية كانت تصل إلى المغرب، كما أن الشيخ عبده راسل السلطان المغربي عبد العزيز بن الحسن (1894 - 1908م) حاثا إياه على الإصلاح الديني والتعليمي.¹

وتبادل الإمام عبده الرسائل مع مجموعة من علماء القرويين ووزراء الدولة العلوية حتى أن بعضهم كتبوا إلى صاحب المنار أن يبعث إليهم رجلا مصلحا يجمع بين العلوم الشرعية وفنون السياسة والإدارة ليستعينوا به على إقناع السلطان بإصلاح البلاد وفق المنهاج الذي تدعو إليه مجلة المنار، فتطلع الشيخ عبده إلى أن يتجه إلى المغرب بنفسه، ولكنه أيقن أن التدخلات الأجنبية ستحول دون ذهابه.²

ساهمت الرحلات الحجازية والعلمية لأعلام الإصلاح المغاربة في ترسيخ أفكار المدرسة العبدآوية في بلدانهم، مع العلم أن جلّ رحلاتهم تمت خلال الربع الأول من القرن العشرين، أي قبل استيلاء الوهابيين على الحجاز، ما جعل تأثيرهم بالدعوة الوهابية أمرا مستبعدا، ونقف هنا عند رحلتين لرائدين من رواد الإصلاح المغاربة وهما الشيخ أبا شعيب الدكالي المغربي والشيخ ابن باديس الجزائري.

كانت أول محطة في رحلة الدكالي بمصر سنة 1898م، فمكث فيها طالبا بالأزهر مدة ستة سنوات، متجاوزا مع الحركة الإصلاحية العبدآوية، ولما طلب أمير مكة من مشيخة الأزهر أن يبعثوا إليه عالما متضلعا ليكون بجانبه وقع الاختيار على الشيخ الدكالي،

¹ العلوي محمد الفلاح، جامع القرويين والفكر السلفي، مرجع سابق، ص، 59.

² المرجع نفسه، ص ص، 60، 61.

فاستقر بأم القرى وأسند إليه التدريس والخطابة في الحرم المكي ثم الإفتاء على المذاهب الأربعة فاشتهر أمره وذاع صيته.¹

ولما اعتلى العرش العلوي السلطان عبد الحفيظ ألح على الشيخ الدكالي بالعودة إلى المغرب فلبى دعوته وعاد إلى بلده بصفة نهائية عام 1910م، وأسند إليه منصب القضاء بمراكش.² ثم تولى منصب وزير العدل في عهد الحماية.

يمكن الوقوف عند محطتين أساسيتين في رحلة ابن باديس المشرقية (1913م) أثرتا في تكوينه، أولهما لقاءه في المدينة المنورة بأستاذه في التربية حمدان لونيبي، حيث أوصى الأستاذ تلميذه بإلحاح شديد أن لا يتقلد وظيفة دينية رسمية.³

وهي وصية تخفي وراءها فراسة تتم عن يقين لدى الشيخ المربي بأن تلميذه سيكون له شأن عظيم في قيادة الحركة الإصلاحية، ومن ثم لا بد أن يتحرر ابن باديس من أي قيد إزاء السلطة الاستعمارية يمكن أن يمنعه من أداء مهمته.

تلقى ابن باديس تلك الوصية في أجواء روحية مفعمة بالإيمان والإخلاص والوفاء لشيخه المربي في رحاب مدينة الرسول، ومن المحتمل أن القرارات التي اتخذها نتيجة لذلك في أوج الحج إنما اتخذها كوعود حقيقية سعى بعد ذلك إلى التكفل بها بوصفها كذلك، فإن أدنى الترام أخلاقي تعهد به أمام أستاذه القديم، ومن ثم أمام الله ورسوله لا يمكن إلا أن يكون التزاما تاما.⁴

أما المحطة الثانية فكانت بمصر عند لقائه بالشيخ محمد بخيت المطيعي(ت: 1935م) أحد أبرز شيوخ الأزهر السالكين لمنهج عبده في الإصلاح.

¹ الإدريسي، محمد عز الدين المعيار، أبو شعيب الدكالي رائد الدعوة السلفية بالمغرب، ضمن كتاب: الحركة العلمية بمراكش ابتداء من الثلاثينيات مع تكريم الرحالي فاروق (ندوة نظمتها كلية اللغة العربية بمراكش جامعة القرويين أيام: 14، 15، 16 نونبر، 1991م)، ص، 107.

² المرجع نفسه، ص، 108.

³ يقول ابن باديس: « وإني لأذكر للأول(حمدان لونيبي) وصية أوصاني بها، وعهدا عهد به إلي، وأذكر أثر ذلك العهد في نفسي ومستقبلي وحياتي وتاريخي كله، فأجدي مدينا لهذا الرجل بمنة لا يقوم بها الشكر، فقد أوصاني وشدد علي أن لا أقرب الوظيفة ولا أرضاها ما حبيت...» ينظر: ابن باديس، كلمة المحتفل به، الشهاب، مج 14، ج 4، غرة جمادى الأولى وربيع الثاني، 1357هـ / جوان - جويلية، 1938، ص ص، 288، 291.

⁴ مراد، المرجع السابق، ص ص، 95، 96.

كان ابن باديس يحمل رسالة توصية من أستاذه حمدان صديق بخيت تلقى على إثرها إجازة من الأستاذ المصري.¹

وهي شهادة تشهد على كفاءة ابن باديس العلمية كما تتطوي على قيمة معنوية وروحية فهي تطابق حينئذ رسالة طاعة، وكأنه حظي بما يشبه الاعتبار والاحترام الإصلاحي من قبل شخص أمسى منذ وفاة محمد عبده الأستاذ الأكثر احتراماً في مصر، والذي كان يمارس بمعية رشيد رضا سلطة وأستاذية المدرسة الإصلاحية.²

وبعد عودته إلى بلده الجزائر لم يعد يحذو ابن باديس سوى طموح واحد، أن يصبح شيخاً جديراً بثقة ولطف شيخيه الروحانيين، اللذين تلقى منهما البركة والتشجيع.³

هذان اللقاءان المتسمان بالسمت والتواصل الروحي أكثر من الحسي يؤشران لمدى ترسخ علاقة الشيخ المربي بالمريد الناشئ، والتي تتدرج ضمن صميم التربية الصوفية لدى المغاربة ومنهج المتصوفة في الدعوة الإصلاح.

ورغم أن الإصلاحيين حاربوا الكثير من الشوائب والبدع التي تحولت بالاعتقاد والتراكم وكأنها جزء من التصوف فلقد احتفظوا بجوهره في التربية الروحية التي شكلت سر نجاح العمل الإصلاحي لرجل مثل ابن باديس وقبله الشيخ السنوسي.

كان لفكرة الجامعة الإسلامية التي دعا إليها الشيخ جمال الدين الأفغاني واحتضنها كمشروع ميداني السلطان العثماني عبد الحميد الثاني تأثيراً واضحاً على النخبة والرأي العام المغاربي، فلقد ساهمت أحداث ما بعد منتصف القرن التاسع عشر الميلادي في إعادة تمتين الروابط بين بلدان المغرب والخلافة العثمانية خصوصاً قبيل وخلال الحرب العالمية الأولى.⁴

ولما كان رشيد رضا مرتبطاً أشد الارتباط بالسلطنة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، يدافع عن سياسته ويخدمها بدون تحفظ لإيمانه العميق مثل شيخه عبده بأن

¹ ابن باديس، العلامة الأستاذ الشيخ محمد بخيت رحمه الله، الشهاب، ج11، مج 11، غرة ذي القعدة 1354هـ /

فيفري، 1936م، ص ص، 606، 607.

² مراد، المرجع السابق، ص، 96.

³ المرجع نفسه، ص، 97.

⁴ الشعبوني، المرجع السابق، ص، 43.

السلطنة العثمانية هي خلافة الإسلام الراعية لشؤونه، فإن جانبا من علماء الدين والمتقنين المغاربة سايروا هذا الاعتقاد وناصروا الجامعة الإسلامية في الطور الحميدي، لما يربطهم برشيد رضا من علاقات، ولتبنيتهم لأرائه وأفكاره.¹

وهذا الخط الإصلاحى لدى رشيد رضا فى محاولة التمكين لمشروعه الإصلاحى عن طريق التعلق بدولة إسلامية مرهوبة الجانب جعلته يراهن على النظام السعودى الجديد بعد سقوط الخلافة العثمانية وإزاحة الأشراف الهاشميين عن الحجاز، مما سينعكس على موقف فريق من الإصلاحيين المغاربة ممن سايروا رشيد رضا فى ذلك الاختيار الخطير الذى جلب لحركتهم المتاعب أكثر من التعاطف حين وصمت بالحركة المسخرة من طرف السلطة السعودية لترويج الفكر الوهابى.

لقد خلص الباحث التونسى الشعبونى فى أطروحته عن موقف المغاربة من الخلافة العثمانية إلى أن ثمة إجماع سواء لدى الإصلاحيين أو الطرفين فيما يخص الخلافة العثمانية كمؤسسة دينية لا يمكن للعالم الإسلامى أن يعيش بدونها.²

إلا أن هذا الإجماع لم ينعقد بعد سقوط الخلافة العثمانية حينما ظهر اتجاه يسعى لتقديم النظام السعودى كبديل عن الخلافة المنصرمة، فى مقابل المحاولات الأخرى التى طرحت الملك المصرى أو الباي التونسى كبديل عن تلك الخلافة.

وهكذا لم تتمكن الوهابية من أن تسجل حضورا بين الأوساط الإصلاحية المغاربية فى مرحلة التأسيس، إلا إذا تعلق الأمر بأثر السجلات العلمية، والتى دشنت مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادى من طرف الشيخ دحلان وما نجم عن رده من مواقف مؤيدة وأخرى مستنكرة ومن ثم وجدت طريقها إلى بلدان المغرب.

يسجل المفكر والمؤرخ الجزائرى المهدي البوعبدلى (1907-1992م) باعتباره شاهد عيان على مرحلة هامة من تاريخ الإصلاحية الجزائرية أنه قبل زيارة الإمام محمد عبده للجزائر بقليل أثار عالمان جزائريان وهما: الشيخ الجيلالى بن المنور المجاجى والشيخ أحمد بن يحيى الشراطى الأصنامى معركة أو محاوراة انتصرا فيها لمحمد صديق خان

¹ الشعبونى، المرجع السابق، ص، 46.

² المرجع نفسه، ص، 116.

بهادر¹ - أمير إقليم هوبال الهندي- حينما قرظا كتابه الروضة الندية الذي انتصر فيه للسلفية الوهابية وتبادلا معه رسائل في هذا الشأن.²

ومن أجل ذلك اعترض مفتي المدينة المنورة الشيخ عثمان بن عبد السلام الداغستاني (1269-1325هـ) على صنيعهما، كما يؤكد البوعبدلي أن هذا الحوار كان في منطقة محدودة.³ ولم يتحول إلى قضية رأي عام على مستوى القطر الجزائري فضلا عن الأقطار المغاربية الأخرى.

ومحدودية ذلك الحوار تؤكد أدبيات الإصلاحية المغاربية، التي لم تكثر لهذا اللون من السجلات، كما كان الحال في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، ويبدو من موقف الداغستاني أن ثمة اتجاه نحو طي صفحة ذلك السجال.

للمرة الثانية يتكرر تسرب الأفكار الوهابية عن طريق محدث هندي كما أشرنا سابقا مع المحدث السهسواني، ما يدل على أن أصداء الدعوة الوهابية الصادرة عن الوسط النجدي ظلت مرتبطة بأحوال السلطة السعودية، التي كلما غابت عن مسرح الأحداث غابت معها الدعوة الوهابية، لأنها دعوة لا تمتلك في بنيتها الفكرية سلاسة الدعوات التي تمتد بفضل قوتها الذاتية بل بقوة المال والسلطان.

ولذلك لم نلمس تأثيرا واضحا للوهابية في مرحلة التأسيس لأن تفاعل المغاربة اتجه فكريا نحو السلفية التنويرية وسياسيا نحو مشروع الجامعة الإسلامية في إطار الخلافة العثمانية، كما أن نموذج السلفي المتشدد المنكفي على المنظومة التقليدية الراض لأبي تتأقف مع الآخر، والذي يقترب جدا من النموذج الوهابي لم يظهر في بلدان المغرب إلا في فترة متأخرة.

¹ من المحدثين والمحققين في الأسانيد ولد سنة 1248هـ، وكان على قيد الحياة حتى سنة 1301هـ. ينظر: الحجوي الثعالبي، محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج4، مطبعة إدارة المعارف بالرباط عام 1340 هـ، وكمل بمطبعة البلدية بفاس في ربيع عام 1345هـ، ص ص، 135، 136.

² البوعبدلي، المرجع السابق. ص، 35.

³ المرجع نفسه.

ب- تطور الموقف من الوهابية في مرحلة نضج الإصلاحية المغاربية.

بعد نهاية الحرب العالمية الأولى بدأت بوادر الانقسام داخل الحركة الإصلاحية المغاربية تظهر تدريجيا مسفرة عن تيارين، أحدهما منفتح ومنتور والآخر تقليدي متشدد، ليجر هذا الأخير حركة الإصلاح بأسرها نحو معركة كلامية مع التيار الطريقي والمحافظ جددت مرة أخرى النزاع التقليدي بين الفقهاء والمتصوفة.

1- محاربة بدع الطريقة كعنصر تقاطع محوري.

المنتبع لتاريخ الإصلاح الديني في الغرب الإسلامي قد يلمس قطيعة بين رجال التصوف الذين تحملوا عبء الدعوة والإصلاح طوال القرون السابقة وبين الفريق الإصلاحية الجديد، الذي ظهر وكأنه يناهض كل ما يتصل بالفكر الصوفي. والواقع أن نشاط الإصلاحيين هو امتداد لعمل أسلافهم، ولكن بصورة تتسم بالنضج وبصراحة تامة في نقد الذات وإصلاح المؤسسة الصوفية التي لم تعد قادرة على القيام بالدور المنوط بها. لقد نشأ زعماء الإصلاح في أوساط صوفية أثرت في أفكارهم وسلوكياتهم، فالشيخ الدكالي نشأ في بيت علم وفضل وصلاح ينتحل أفراد الطريقة الدرقاوية جلّ صغارهم فضلا عن كبارهم، يحفظون الحكم العطائية ويتمثلونها في سلوكياتهم، وما أن بلغ الدكالي سن التعلم حتى استدعى له أبوه معلما بخصوصه، وكان يوصيه ويقول له: «إنه دعوة ومصدق رؤياي.» وهي كلمة تخفي وراءها تفاصيل كان لها أكبر الأثر في نفس أبي شعيب، ولذلك نجده يصدر بها ترجمته.¹

وإذا كانت الهجمة ضد التيجانية والتي دشنها السلطان العلوي عبد الحفيظ قد ساهمت في تراجع بعض رواد الإصلاح المغاربية عن تيجانيتهم، كما هو شأن الشيخ محمد بن العربي العلوي (1880 - 1965م) والشيخ تقي الدين الهلالي² (1893 - 1987م) فهذا لا يعني انسلاخهما عن كل ما هو صوفي، إذ لم يحاربا التصوف كمنهج لتقويم السلوك بل حاربا الحالة التي كان عليها مدعي تلك الصفة.

¹ الإدريسي، المرجع السابق، ص، 104.

² حول تراجع هذين الشيخين عن تيجانيتهم ينظر: السبتي، مخلص، السلفية الوهابية بالمغرب، تقي الدين الهلالي رائدا، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1993، ص، 18.

كما لا يمكن التسليم بوهابية تقي الدين الهلالي بمجرد علاقته الخاصة بالملك عبد العزيز¹ واقتراب بعض مواقفه من المنهج الوهابي لكونه من المشتغلين بالحديث، بل إن دراسته لمختلف المذاهب الإسلامية وتطلعه إلى مشروع إصلاحي متكامل وتنوع مشاريعه بفضل رحلاته الطويلة إلى الهند والعراق وألمانيا بحيث لم يرجع إلى بلده إلا في عام 1942م² تجلعه أبعد ما يكون عن الخط الوهابي المنغلق، وإلا كيف نفسر توتر علاقته بالنظام السعودي.

إن خطه الإصلاحي لا يخرج كثيراً على ما كان عليه الشيخ الدكالي، وعلاقته بالنظام السعودي لا تختلف عن علاقة الدكالي بالبيت الهاشمي، فالأمر هنا لا يرتبط بطبيعة النظام السياسي المشرف على الحجاز بقدر ما يرتبط بأهمية الحجاز كمكان مقدس يشكل محور اللقاء بين مختلف المدارس الإسلامية.

وتبدو النزعة الصوفية في تكوين ابن باديس أكثر وضوحاً، فقد كانت أسرته تنتحل الطريقة القادرية، كما أن والده اختار له الشيخ الصالح حمدان لونيبي المنتمي للطريقة التيجانية السالك لمنهجها، فأخذ يعلمه ويوجهه وجهة علمية أخلاقية، ولذلك كان ابن باديس يعترف له بالفضل.³

ورغم أن الشيخ ابن باديس انتقد التيجانية انتقاداً شديداً، من منطلق ما نسب إليها عن حق أو باطل فإنه ينتصر للشيخ التيجاني معقباً بقوله: «... ولا أجزم بأن صاحبها هو الذي وضعها هذا الوضع، فقد يكون فيمن اتصل به من كاد هذا الكيد ودسّ، وليس مثل هذا الكيد جديداً على الإسلام...»⁴

¹ ذكر الباحث السبتي أن الهلالي: «يعتبر نموذجاً متكاملًا للسلفية الوهابية ورائداً من روادها الأوائل بالمغرب في هذه الفترة الزمنية، خاصة وأنه كان على صلة قوية ومباشرة بروافدها الحجازية المعاصرة ابتداءً بعلماء الحجاز السلفيين وانتهاءً بالملك عبد العزيز آل سعود.» ينظر: المرجع نفسه، ص، 8. ولعل الخطأ المنهجي لدى الكثير من الباحثين هو اختصارهم للسلفية التقليدية في الوهابية كما هو شأن بعض المستشرقين. وعن علاقة الهلالي الخاصة بالملك عبد العزيز يقول السبتي: «كانت للدكتور تقي الدين علاقة خاصة مع الملك عبد العزيز إلا أنها ساءت في أواخر أيامه بالمملكة السعودية، وقد حدثني العلامة عبد الله كنون عن السبب قائلًا: (إن تقي الدين كان من جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكانت تدفعه غيرته إلى أن يتجسس ويتحسس الأخبار ويطلق الأبواب... فوقع له بذلك منازعات مع بعض الأمراء فوشوا به إلى الملك فتوترت العلاقة بينهما).» ينظر: السبتي، المرجع نفسه، ص، 30.

² المرجع نفسه.

³ طالبي، المرجع السابق، ج1، ص، 74.

⁴ ابن باديس، جواب صريح، الشهاب، ج7، مج14، رجب 1357 هـ / سبتمبر 1938. ص، 57.

إن صوفية ابن باديس لا مناص من إثباتها وفي ذلك يقول جامع آثاره عمار طالبي: « وهو صوفي زاهد لا كمتصوفة أهل زمانه وزهادهم متأثرا بالغزالي، ويسمي كتابه إحياء علوم الدين بكتاب الفقه النفسي...»¹ ويقول فيه أحد المعاصرين للأحداث: « كان ابن باديس مناظرا مفحما ومربيا بناء ومؤمنا متحمسا وصوفيا والها ومجتهدا يرجع إلى أصول الإيمان المذهبية ويفكر في التوفيق بين هذه الأصول توفيقا عزب عن الأنظار إبان العصور الأخيرة للتفكير الإسلامي.»²

لقد كان ابن باديس على صلة وثيقة برجال الطرق وزواياها خاصة في أول أمره كما يتجلى في تعليقه على المنظومة الرحمانية.³ وبعد ذلك في زيارته المتكررة لمختلف الزوايا ورجالها عبر مختلف أنحاء القطر الجزائري.

لما عاد ابن باديس وغيره من المصلحين إلى بلدانهم قافلين من المشرق لم يجدوا المجال خاليا، بل وجدوا حركة أخرى، وهي أمتن وأشد تماسكا وأقرب إلى ثقة الشعب، هي حركة تجمع رجال الدين من العلماء وأصحاب الطرق، وهي التي احتضن فريق منها أفكار محمد عبده للوهلة الأولى، فاستأنسوا بها ونشطوا بمؤسساتها وأخذوا بيدها إلى ما يعتقدون أنه هو التصوف السلفي الصحيح.

والجدير بالذكر أن الكثير من الزوايا احتضنت نشاط الإصلاحيين مثل الزاوية الناصرية في المغرب الأقصى، فلقد اختار الدكالي تلك الزاوية لإلقاء دروسه في التفسير والحديث، وكذلك الأمر بالنسبة للمؤرخ أحمد بن خالد الناصري، الذي اشتهر بحملته ضد بدع الطريقة كان يدرس التفسير في الزاوية ذاتها.⁴

إن النزعة الصوفية لدى باديس كانت سببا رئيسيا في نجاح حركته الإصلاحية، فسموه الأخلاقي ارتقي به فوق جميع المتقفين الجزائريين الذين كانوا يشتغلون إلى جانبه، الأمر

¹ طالبي، المرجع السابق، ج1، ص، 92.

² ابن العقون، عبد الرحمان بن إبراهيم، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، ج1، الفترة الأولى (1920-1936م)، م. و. ك.، الجزائر، 1984م، ص ص، 160، 161.

³ المرجع نفسه، ص، 161. ينظر نص الرسالة في المرجع نفسه.

⁴ الناصري، محمد المكي، موقف الاستشراق الفرنسي والصحافة الفرنسية من السلفية الحديثة بالمغرب، ضمن كتاب: (المغرب في الدراسات الاستشراقية)، موضوع الندوة السادسة للجنة القيم الروحية، مراكش شوال 1413هـ - أبريل 1993م، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1995. ص، 168.

الذي جعل أصدقاءه ينظرون إليه وكأنه صوفي، والبعض الآخر يرى فيه قديسا، ولم يتردد الناس في مقارنته بالأنبياء.¹

وعلى ذلك مارس نشاطة الإصلاحي باعتدال حتى في ظل الخصومة المحتدمة بين الإصلاحيين والطرفيين في سياق محاربة البدع، حيث شكلت هذه النقطة أهم عنصر تقاطع بين الإصلاحية المغاربية والوهابية. فهل حدث ذلك بتأثير الوهابية أم أنه يرتبط بخلفيات أخرى داخل الدائرة المغاربية؟

هذا الجدل ليس بالجديد على تاريخ الغرب الإسلامي بل إن التيار السلفي المغاربي تبلور في خضم ذلك السجال، إلا أنه أخذ صفة متميزة في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين بحكم الظروف الاستثنائية الاستعمارية.

لئن ظهرت الحملة ضد بدع الطريقة في فترة مبكرة بالمغرب الأقصى فإنها لم تأخذ بعدا سجاليا إلا بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، حينما انقسم الوسط الديني بشكل صريح إلى إصلاحيين (سلفيين) وطرفيين.

يسجل الشيخ محمد المكي الناصري (1906-1994م) - أحد الفاعلين في الحركة السلفية بالمغرب الأقصى- أن المعركة في بدايتها ببلده أخذت شكل الردود المتبادلة عبر رسائل علمية، مثل الرسالة التي ألفها الناصري سنة 1922م بعنوان: «رسالة إظهار الحقيقة وعلاج الخليقة». «وفي المقابل كان رد الطرفيين برسالة: «غاية الانتصار ونهاية الانكسار لصاحب الإظهار».²

ثم انتقل السجال إلى فضاء الصحافة حيث يقول الناصري: «ونحن وقتئذ في المغرب لا صحافة لنا فأخذنا نستعمل الصحافة الجزائرية والتونسية وفي طليعتها الشهاب... كانت جريدة البلاغ هي التي ينشر فيها الطرفيون أفكارهم وكانت هناك مجادلات دائمة عمت أصداءها المغرب وتونس والجزائر».³

¹ مراد، المرجع السابق، ص، 98. ينظر أيضا:

ferhat abbas, la luit coloniale, ed : R. Julliard, paris, 1962, p, 133.

² الناصري، محمد المكي، المرجع السابق، ص، 170.

³ المرجع نفسه، ص، 172.

وأثار ذلك الجدل النخبة الفرنسية، فتدخلت أولا الصحافة مؤيدة من جهة ومهاجمة من جهة أخرى، ثم تدخل المستشرقون فأخذوا يعللون ويؤولون، وسؤالهم كان: هل هذه الحركة فرع للوهابية الشرقية أم حركة جديدة متميزة عنها؟¹

فالمستشرق الفرنسي (ميشو بلير) رأى أن الإسلام لم يمارس في المغرب بشكل صحيح في كل العصور، وظل دائما مرتبطا بالشوائب، وهذا المذهب الذي ظهر هو مذهب وهابي سيفشل لا محالة، وتعقبا على رأيه استنكر الناصري أن تكون السلفية المغربية فرعاً للوهابية² باعتباره واحد من أطراف السجال.

ومن هنا يتضح أن النخبة الفرنسية ساهمت بقسط كبير في إثارة فكرة الحضور الوهابي في سجال الإصلاحيين والطرفيين.

بينما صحح المستشرق (هنري لاوست) - لتعمقه في دراسة الحركة السلفية المشرقية والمغربية - الخطأ الذي وقع فيه (بلير)، واعتبر السلفية الجديدة تقليدا إيجابيا لسلفية الأجداد المغاربة، لأن أولئك الأجداد عرفوا كيف يكونوا مجددين في عصرهم، كما أن الحركة السلفية الجديدة هي مرتبطة بالمذهب المالكي الذي يقول بالمصالح المرسله ويفتح الباب في وجه التطور بالنسبة لغيره.³

رأى فريق من المحافظين أن الحملة تستهدف تفويض دعائم الثقافة الإسلامية في بلدان المغرب، لا سيما التوجه الصوفي والنزعة الأشعرية والمذهب المالكي، وكذا المذاهب السننية الأربعة، ولذلك نعتوا حركة الإصلاح بالوهابية.⁴

فوظفت الإدارة الاستعمارية وأعوانها تلك الصفة لتقديم الإصلاحيين كمتزمتين وأعداء للمنظومة الإسلامية المحلية، يسعون إلى انتصار الوهابية. وهكذا استخدمت الوهابية كفزاعة لتفجير الناس من الإصلاحيين بالنظر إلى ما عرفت به الوهابية من عنف ودموية وتحطيم للمقدسات وتكفيرها لمن لا يسلك نهجها.

¹ الناصري، محمد المكي، المرجع السابق، ص، 172.

² المرجع نفسه، ص، 173.

³ المرجع نفسه، ص، 174.

⁴ ابن العقون، المرجع السابق، ص، 170.

لقد أزعجت الدعاية المذكورة الإصلاحيين فلم يكن في مقدورهم تسفيه النظام السعودي بسبب تعاطفهم مع ملك نجد والحجاز، ومن جهة أخرى لم يكن في مستطاعهم الإشادة بالتزمت الوهابي الذي كان يبدو وكأنه يطارد حتى الموتى.¹

بغض النظر عن استثمار الإدارة والأعوان الرسميين للفزاعة الوهابية لتسويد صورة الإصلاحيين فإن فريقا من المحافظين نسبوا الإصلاحيين للوهابية من باب أن جناحا في الحركة الإصلاحية كان قريبا جدا في منهجه ومواقفه من الوهابيين، على غرار أسلوب وطريقة الشيخ الطيب العقبي في الجزائر، الذي يصنفه الكثير من الباحثين خصوصا المستشرقين منهم كداعية للمذهب الوهابي بحكم إقامته الطويلة في الحجاز ومزاجه الحاد الذي غلب عليه طابع البداوة.

فمنذ أن عاد إلى الجزائر أصرّ على ضرورة تجنب الشأن السياسي على الإطلاق.² وهي إشارة واضحة إلى أن مقاومة بدع الطريقة في تصوره تعد أولوية مقدمة على أي شأن، ولذلك كان انضمامه إلى الفريق الباديسي مشروطا بأمور بعينها، ومن ثم فهو يوحى بحصول خلافات محتملة.³ وظل محتفظا إزاء ذلك الفريق باستقلالية بيّنة أخذت في التعاطم تدريجيا.⁴ فأعلن العقبي الحرب على الطريقة منذ البداية بهجوماته الصحفية والشفاهية، وانتهى به الحال إلى قصيدته المشهورة (إلى الدين الخالص)⁵ جاء فيها قوله:

لا أنادي صاحب قبر اغث أنت قطب أنت غوث وسناد
قائما أو قاعدا ادعو به إن ذا عندي شرك وارتداد.⁶

وجاء إصداره لجريدة الإصلاح سنة 1927م مؤججا للحملة ضد الطرقيين ومسفرا عن ردة فعل صاحبة من قبل هؤلاء خصوصا لما صدرت رسالة محمد بن بكير الاباضي المؤيدة للعقبي، والتي قرضاها الشيخ ابن باديس ثم تتصل منها معندرا لمنتقديه بحسن ظنه

¹ مراد، المرجع السابق، ص، 192.

² المرجع نفسه، ص، 110.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه، ص، 111.

⁵ ابن العقون، المرجع السابق، ص، 167.

⁶ ينظر نص القصيدة كاملة في: الملي، مبارك بن محمد، رسالة الشرك ومظاهره، تحقيق أبي عبد الرحمان محمود، ط1، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1422هـ / 2001م، ص ص، 447، 451.

في المؤلف، حيث قرضها قبل أن يستكمل قراءتها، وكانت الرسالة المذكورة تحمل هجومات وقحة ضد المذاهب السنية الأربعة.¹

ففي الوقت الذي سعى فيه ابن باديس لتجميع رموز القوى المحافظة والإصلاحية في جمعية واحدة تسبب هذا الجناح المتطرف في تأخير تأسيس (ج. ع. م. ج.)، بحيث أفضى به الأمر إلى تكفير الطرفين، ولم يكن هذا الموقف من قناعات ابن باديس.²

كان المنهج الدعوي للشيخ العقبي مناقضا تماما لطريقة ابن باديس، التي اتسمت بروح الاعتدال والتصالح، فبينما كان ابن باديس حريصا على التنكير بالكلمة الطيبة، ويتحاشى التعميمات المشتتة، ويقيم علاقات لطيفة مع أصحاب الطرق والزوايا للتباحث معهم حول المسائل الدينية والأخلاقية، كان العقبي يجنح دائما إلى العدوانية، ولا يخاطبهم إلا بلغة الخصم المعتد بنفسه والواثق من انتصاره. وهذا ما يفسر قلة تدخلات العقبي في مجلة الشهاب، ذلك أن ابن باديس كان يتحاشى إعطاء مجلته توجهها سجاليا، ومن ثم استبعاد مقالات صديقه المعرضة للشبهة.³ وانتهى الأمر بالعقبي إلى مهاجمة رجال لم يكونوا دجالين ولا فاسقين ولم يكونوا في الواقع منفصلين عنه وعن أصدقائه إلا بسبب النظام الاجتماعي ليس أكثر.⁴

هذه العدوانية الإصلاحية من قبل العقبي جلبت له وللحركة الإصلاحية النكبات والمحن ففي سنة 1933 منع من دخول المساجد.⁵ ثم جاء اتهامه في صيف 1936م باغتيال الإمام والمفتي المالكي لجامع الجزائر الشيخ محمود بن دالي المدعو (كحول)⁶ كضربة قاصمة لنشاط العقبي الإصلاحي، ولما رشحته الإدارة الاستعمارية لرئاسة الجمعية بعد وفاة ابن باديس وترشيح رفاق ابن باديس سرا للإبراهيمي توجّ هذا الحادث للقطيعة بين العقبي والفريق الإصلاحي.⁷

¹ ابن العقون، المرجع السابق، ص، 170.

² المرجع نفسه، ص، 166.

³ مراد، المرجع السابق، ص، 113.

⁴ المرجع نفسه، ص، 116.

⁵ المرجع نفسه.

⁶ المرجع نفسه، ص، 117.

⁷ المرجع نفسه، ص، 118.

لقد كان العقبي قريبا جدا من الطرح الوهابي في تأكيده على شرك المستغِيثين بالأولياء وارتدادهم عن الدين، وقساوته في إصدار الأحكام، فخاصم الجميع وزعم أنه على الحق وغيره من المخالفين له على الباطل. فشكل العقبي ومن نحا نحوه نموذج المصلح السلفي المتشدد، وسواء تأثر هذا النموذج فعلا بالدعوة الوهابية أو نزع إلى التطرف لأسباب نفسية أو اجتماعية أو سياسية فإن تجربته المضاهية للتوجه الوهابي استدعت تسوية فكرية من طرف زعيم الحركة الإصلاحية الإمام ابن باديس، الذي ظل يناضل من أجل التقريب بين المحافظين والإصلاحيين من جهة، وبين التيار الإصلاحي المعتدل والآخر المتشدد من جهة أخرى، وأمام هذا الوضع لم يجد العقبي بدا سوى اعتزال الفريق الباديسي.

ولخطورة تلك الحملة ضد الطرقية وما نجم عنها من عواقب وخيمة في كامل الأقطار المغاربية، دعا أكثر من واحد من زعماء الإصلاح في المشرق والمغرب إلى توقيفها، مثل الأمير شكيب أرسلان الذي نصح زعماء الحركات الوطنية في ذلك العهد بإيقاف هذه الحملات والاهتمام بالعدو الحقيقي الذي هو الاستعمار.¹ كما أن الشيخ محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (1871-1956م) دعا أيضا إلى الحد من مناهضة الطرق اتقاء لخلق جبهات متعددة في المواجهة.²

والجدير بالذكر أن التسوية الفكرية أخذت اتجاها جديدا حيث سعى قادة الإصلاح المغاربية أمثال ابن باديس وعلال الفاسي إلى التوفيق بين الفكرة السلفية والفكرة الوطنية وتجميع كامل القوى الدينية والوطنية نحو غاية التحرر من الاستعمار.

تؤكد العديد من الدراسات أن النزاع الطرقي الإصلاحي خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين أخذ أبعادا وخلفيات شخصية واجتماعية وسياسية أكثر من البعد الديني والمذهبي،³ حيث يرى جاك بيرك أن الأمر يتعلق على نحو مباشر بالصراع السياسي الدائر من أجل الاستحواذ على الجماهير القروية وحول أحقية كل فريق في تولي

¹ الإدريسي، المرجع السابق، ص، 115.

² العلوي، محمد الفلاح، السلفية المغربية بين محمد بن الحسن الحجوي ومحمد بن العربي العلوي، مجلة المناهل، ع 61، س 2000 م، ص، 198.

³ نذكر منها: مراد علي، المرجع السابق، ص، 61. ابن العقون، المرجع السابق، ص، 213. جاك بيرك، المرجع السابق، ص، 65. أرنست غيلنر، أبولو بسكرة المجهول- الأساس الاجتماعي للسلفية الجزائرية-، ترجمة أبو بكر باقدر، مجلة الاجتهاد، ع 47، 48، س 12، 2000 م/ 1421هـ، ص ص، 194، 219.

المناصب الدينية الرسمية.¹ وهذه إشارة إلى أن السلطة الاستعمارية ساهمت بطريقة أو بأخرى في تأجيج تلك الحملة، كما ساهمت في إقحام عنصر الحضور الوهابي في المعركة لتمزق صفوف القوى الدينية.

2-الطرح الوهابي في مرجعية المصلحين المغاربة.

شكلت المرجعية المالكية المصدر الأول للتلقي لدى رواد الإصلاح المغاربة لأن أغلبهم درس في المراكز والجامعات التقليدية كالزيتونة والقرويين، وحتى في جامع الأزهر تلقى المغاربة أصول المذهب المالكي على من ينتسبون إليه من المصريين مثل أستاذهم الإمام محمد عبده، فلا ينازع أحد في مالكية الإصلاحية المغاربية كما يقول ابن باديس وهو يرد على أحد خصومه: « ثم يقول أننا مالكيون ومن ينازع في هذا وما يقريء علماء الجمعية إلا فقه مالك، ويا ليت الناس كانوا مالكية حقيقة إذن لطرحوا كل بدعة وضلالة...»² ورغم أن الشيخ الدكالي كان محدثا وسلفيا تقليديا، ودرس الفقه على المذاهب الأربعة، فقد كان يختم دروسه باستنباط الأحكام الفقهية منها ثم يعادل بينها وبين مختصر خليل المالكي، وكان في كثير من الأحيان يقوم بدور مناظرة مفروضة بين المالكية وغيرهم يحتج فيها لكل فريق ينتهي غالبا بانتصار المالكية.³

فالمذهب المالكي وحد الإصلاحيين المغاربة لأنه أقر قاعدة مهمة في الفكر السلفي التحديني، وهي قاعدة المصالح المرسله، وبالتالي الانطلاق نحو التجديد والاجتهاد، وهي نفسها القاعدة التي تبنتها سلفية المشرق متأثرة بالمذهب المالكي، باعتباره أقدم المذاهب وبالتالي تجعله أقدميته هذه أكثر قربا من الأصول الدينية التي يقوم عليها الفكر السلفي.⁴ وفي المقابل انفتحت الإصلاحية المغاربية على المذاهب السنية الأخرى لا سيما المذهب الحنبلي، فبقدر ما كانت الإحالة على الإمام مالك وأعلام مذهبه قوية سجل ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حضورا معتبرا في كتابات الإصلاحيين المغاربة.

¹ جاك بيرك، المرجع السابق، ص، 67.

² ابن باديس، رد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على ابن غراب، الصراط السوي (جريدة أسبوعية لسان حال ج. ع. م. ج.)، ع 3، س1، 5 جمادى الثانية 1352هـ / 25 سبتمبر 1933م، ص، 4.

³ الإدريسي، المرجع السابق، ص، 110.

⁴ العلوي محمد الفلاح، جامع القرويين والفكر السلفي، مرجع سابق، ص، 151.

إن مصدر الإلهام الحنبلي الجديد يتصل مباشرة بتأثير الحركة الإصلاحية السورية والمصرية، وبخاصة عبر أعمال رشيد رضا، فهذا الأخير أكثر من أستاذه محمد عبده نهل بشكل واسع من نظريات ابن تيمية.¹

والذي حفز الإصلاحيون أيضا على الاستلهام من الحنبلية إعجابهم وتقديرهم الشديد للملك عبد العزيز، الذي كانوا ينظرون إليه كراعي للمذهب الحنبلي لا كممثل للتوجه الوهابي كما يظهر من تصريحاتهم.

هذا التوجه الجديد في الاستلهام من الحنبلية وخصوصا رافدها التيمي لقي معارضة شديدة من طرف المحافظين، وكان من جملة الأسباب التي حملتهم على نعت حركة الإصلاح بالوهابية، وكان على الإصلاحيين أن يصرحوا بموقفهم المبدئي من الوهابية.

اكتفى معظمهم بترديد تلك المعلومات النمطية عن الوهابية دون أن يفصحوا عن موقفهم المبدئي، بينما كان ابن باديس أكثر صراحة في التأكيد على عدم ارتباطه المذهبي بها قائلا: « إذا كان النجديون ينتسبون للشيخ ابن عبد الوهاب لأنه أول مصلح قام في بلادهم فنتلمذوا له وأخذوا عنه واتبعوه فإننا لا ننتسب له لأننا لم نأخذ عنه ولا نتلمذنا له ولا تعلمنا في كتبه، إن احترامنا للحق ولأنفسنا يأبى علينا أن ننتفي من نسبتنا إلى شيء أو نقر نسبتنا إلى شيء باطلا.»²

وفي رده عن دعوى اتهام حركته الإصلاحية بالانتساب للوهابية من طرف أحد خصوم حركته بالجزائر صرح قائلا: « وأصبحت الجماعة الداعية إلى الله يدعون من الداعين إلى أنفسهم (الوهابيين) ولا والله، ما كنت أملك يومئذ كتابا واحدا لابن عبد الوهاب ولا أعرف عن ترجمة حياته إلا القليل ووالله ما اشتريت كتابا من كتبه إلى اليوم وإنما هي أفيكات قوم يهرفون بما لا يعرفون.»³

¹ مراد، المرجع السابق، ص، 266.

² ابن باديس، حول كلمات للوزير ريني، الشهاب، مج 11، ج2، غرة صفر 1354هـ / 5 ماي 1935، ص، 108.

= قال ذلك في رده على أحد وزراء فرنسا حينما اتهم الإصلاحية الجزائرية بالانتساب للوهابية.

³ ابن باديس، عبدويون ثم وهابيون ثم ماذا؟ لا ندري والله، السنة النبوية، ع3، س1، الاثين 29 ذي الحجة 1351هـ / 24 أبريل 1933م، ص، 1.

هذان التصريحان الحاسمان يؤكدان أن أخذ من الحنبلية لا يعني انخراطه في المنظومة الوهابية وإنما كان بدافع الاعتبارات السياسية والعاطفية، لذلك يظل الإلهام الوهابي أقل قوة وبروزاً عن الإلهام الحنبلي في مذهب الحركة الإصلاحية.¹

إن الأخذ من الحنبلية وغيرها من المدارس السنية يندرج ضمن استراتيجية تبنتها الإصلاحية المغاربية على غرار نظيرتها المشرقية في تجاوز الفصل التقليدي بين المدارس وتحقيق التوافق لأن مشروع الإصلاح الشامل لا يسعه مذهب واحد، وهو ما يستدعي الانخراط في دعوة شيوخ الأزهر إلى تحقيق تقارب الأسر الثقافية التي تشكل دار الإسلام.

إن قراءة المصلحين المغاربة للتراث الحنبلي وعلى الخصوص التيمي تختلف جوهرياً عن القراءة الوهابية لذلك التراث، فإذا أخذنا نموذج الشيخ عبد العزيز الثعالبي التونسي (1876-1944م) في تعامله مع أفكار ابن تيمية نجده يشيد بدعوته إلى محاربة التصورات الصوفية ومظاهرها التعبدية.²

وفي الوقت نفسه يختلف معه في نقطة جوهرية تتصل بتحديد عناصر ذلك الانحراف ومظهره، فلئن يجمع ابن تيمية في نطاق عناصر الانحراف وأسبابه بين التصوف والفلسفة ومستنداتها العقلية والمنطقية والكلام ومنازعه الجدالية والتأويلية فإن الثعالبي يقصر تلك العناصر على التصوف دون غيره.³

يرى الثعالبي خلافاً لابن تيمية والمدرسة السلفية التقليدية عموماً أن استخدام العقل وتأويل نص القرآن تأويلاً متحرراً هو من العناصر الأصيلة في العقيدة الإسلامية الصافية النقية التي تبنت عند الأوائل.⁴

ويعلل الثعالبي الفقرة الحضارية التي أحرزها المسلمون الأوائل بتلك النزعة التأويلية المتحررة. وفي هذا السياق يعتقد الثعالبي أن ظهور فرقة المعتزلة الكلامية ذات المنزع

¹ مراد، المرجع السابق، ص، 269

² الحبيب سهيل، في تشكيل الخطاب الإصلاحية العربي- تطبيقات على الفكر الإصلاحية التونسي- ط1، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، جانفي 2009م، ص، 76، 77.

³ المرجع نفسه، ص، 79.

⁴ المرجع نفسه، 79، 80 .

العقلي هو ثمرة لسيادة التأويل المتحرر للقرآن.¹ بل إنه يثمن حتى انفتاح الفكر العربي الإسلامي على تيارات الفلسفة والآداب الأجنبية في القرون الأولى ويعتبره من مظاهر الوفاء لروح الإسلام الحقيقية.²

يتجلى مما سبق الخلاف الجوهرى بين السلفية المغاربية والأخرى التيمية أو الوهابية في التعامل مع النص الديني خاصة القرآني، فإذا كانت المدرسة التيمية ترى أن القرآن لا يفسر إلا بالمأثور عن الرسول والسلف ولا يمكن تجاوز ذلك إلى التأويل وإعمال العقل، فإن المصلحين المغاربة ممن مارسوا تفسير القرآن كالشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره (التحرير والتنوير) يرفض الاكتفاء بسنة التفسير بالمأثور، ذلك أن أئمة السلف لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير عن النبي ولأن أكثر الصحابة لا يؤثر عنهم في التفسير إلا شيء قليل.³ كما أن الاكتفاء بالمأثور هو تعطيل لاستثمار المعجزة الخالدة التي لا تتقضي عجائبها نحو ما يخدم المسلمين والبشرية كافة في كل عصر.

وهكذا استوعبت الإصلاحية المغاربية مختلف الرؤى الإسلامية حتى في المسائل العقديّة، فالشيخ الطاهر بن عاشور يرى أن المسلم يمكن أن يكون سنياً سلفياً أو أشعرياً، وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميّز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ والحق والباطل، ومع ذلك لا تكفر أحداً من أهل القبلة.⁴

يتجلى بوضوح من العرض السابق انخراط المصلحين المغاربة في المدرسة الأشعرية التي تزوج بين النقل والعقل وبين التسليم والتأويل، ولكن ليس على النحو الذي يتصوره البعض حينما يحصرّون النزعة الأشعرية في تأويل الأسماء والصفات فقط، وإنما يتعلق الأمر ههنا بمنهج التعامل مع النص الديني بشكل عام، إذ لا مناص من إعمال العقل والتأويل في مسائل والتفويض في مسائل أخرى.

¹ الحبيب سهيل، المرجع السابق، ص، 80.

² المرجع نفسه، ص، 81.

³ المرجع نفسه، ص، 99، 14.

⁴ الحمّامي عبد الرزاق، الاجتهاد في الفكر الإصلاحي (سلفية المغرب العربي أنموذجاً)، ضمن كتاب: الاجتهاد وقراءات النص الديني في العصر الحديث - وحدة البحث في الحضارة العربية الإسلامية - جامعة 7 نوفمبر بقرطاج، المعهد العالي للغات، تونس، 2004م، ص، 118.

وإذا أخذنا نموذجا آخرًا قد يبدو في شكله وعنوانه محاكيا للطرح الوهابي إلا أنه يختلف عنه جوهريا، وهو كتاب: (رسالة الشرك ومظاهره) للشيخ المصلح الجزائري مبارك الميلي (ت: 1945م) والذي أتم تأليفه سنة 1937م.

استند الميلي إلى مصنفات ابن تيمية ورسالة السهسواني الهندي، كما وصله في اللحظة الأخيرة قبل طبع مؤلفه كتاب بعنوان: (فتح المجيد بشرح كتاب التوحيد) لعبد الرحمان بن حسن بن عبد الوهاب علق منه المؤلف فوائد ألحقها بمواضعها.¹

كل ذلك لم يؤثر على تصور الميلي للمسائل الخلافية لأن المرجعية التيمية والوهابية وظفت أساسا في نقد مظاهر التصوف المنحرف، كما أن حضور تلك المرجعية في الكتاب لا يضاهاي حجم المرجعية المالكية والأشعرية والصوفية فيه.

فهو ينطلق في استهلاله المنهجي من المرتكزات التي تتأى به عن الطرح الوهابي إذ يقول بإمكانية الاشتغال بعلم الكلام.² ويصرح بأن هدفه من التأليف ليس تكفير المسلمين بقوله: «نحن لا نكفر أحدا من أهل القبلة ونقول في غير تعيين أنه يوجد في المسلمين من يضاؤون في عقائدهم المشركين.» ثم يستند إلى قول الإمام الأشعري والسبكي في الاحتراز من التكفير.³ وأكد أن غرضه من الخوض في حديث الشرك هو تحذير المسلمين منه لا الحكم عليهم به تعيينا.⁴

وعندما يخوض الميلي في المسائل الشائكة لا يجزم بالحكم فيها بل يستعرض مختلف آراء المدارس الإسلامية السنية فيها ثم يستنبط ما قوي دليله بتحفظ شديد، فمثلا في حكمه على التوسل بالجاه يقول: «إن هذا الضرب من التوسل إن لم يكن شركا فهو ذريعة إليه، وأن الحكم فيه ينبغي أن يفصل على وجه آخر، وهو أن يسلم هذا التوسل للعالم بالتوحيد وما بيّن فيه حتى لا يخشى عليه الشرك، وأن يحذر منه الجاهل المتعرض لمزالق الشرك

¹ الميلي، الشرك ومظاهره، مصدر سابق، ص، 38.

² المصدر نفسه، ص، 48، 49.

³ المصدر نفسه، ص، 52.

⁴ المصدر نفسه، ص، 54.

الخفيف إلى دواعي الوثنية خشية أن يعتقد أن لأحد حقا على الله في جلب النفع ودفع الضرر.¹ وهذا الطرح يتناقض مع أسلوب الحسم والقطع لدى الوهابيين.

وفي طلب الشفاعة من الرسول - صلى الله عليه وسلم - بعد موته يكتفي الميلي بأن هذا الطلب بدعة لم ينقل عن أحد من أئمة المسلمين، لا الأئمة الأربعة ولا غيرهم،² بينما تعتبر الوهابية ذلك شركا مخرجا من الملة. ورغم انتقاد الميلي الشديد لأدعياء التصوف في زمانه إلا أنه لا يأنف عن الاستدلال بأقوال أبي الحسن الشاذلي وأبي القاسم القشيري³ ممن عرفوا بالاستقامة والصلاح.

وبالجملة فهو يدرج معظم مظاهر الانحراف التي اعتبرتها الوهابية شركا مخرجا من الملة ضمن دائرة البدعة والضلالة والحرام والمكروه أو المختلف فيه كما أقرته ردود المغاربة السالفة الذكر.

ولكن الملفت للنظر هو أن الميلي وغيره من المصلحين رفضوا التسليم بالكثير من المسائل المتعلقة بالفكر الصوفي، والتي دافع عنها أصحاب الردود المغاربة المعروفين بنزعتهم الصوفية، ومن ذلك قضية الاستمداد من الأموات والتوسل بهم وطلب الشفاعة من الرسول بعد موته ونحو ذلك مما يتعلق بالتواصل بين الأموات والأحياء، فضلا عن قضايا: القطبانية والأبدال والديوان وغيرها.⁴

قد يتوهم البعض أن رفض تلك المسائل مستلهم من المرجعية التيمية والوهابية. والواقع أنها تتدرج ضمن نزاع تقليدي قديم بين الفقهاء والمتصوفة في الغرب الإسلامي كما أسلفنا الذكر. فلئن تمكن المتصوفة خلال القرون السابقة من فرض تصورهم على الفقهاء، فإن الحالة التي ارتد إليها الفكر الصوفي زمن ظهور الإصلاحية المغاربية، وما ترتب عنه من خمول قلب كفة النزاع لصالح الفقهاء.

¹ الميلي، الشرك ومظاهره، مصدر سابق، ص ص، 314، 315.

² المصدر نفسه، ص، 331.

³ المصدر نفسه، ص، 188.

⁴ للمزيد من المعلومات ينظر: ابن باديس، دعوة وأصول ج. ع. م. ج.، البصائر، ع71، س2، 9 ربيع الثاني 1356هـ/ 18 جوان 1937م، ص ص، 1، 2.

ومع ذلك شهد التيار الصوفي صحوة لدى بعض الأوساط كما هو شأن الشيخ محمد بن عليوة¹ (ت: 1934) مؤسس الطريقة العليوية في مستغانم والشيخ أحمد بن العياشي سكيرج² (1877-1944م) التيجاني في المغرب الأقصى.

لقد مارس هذا التيار الصوفي الصحوي إصلاحا لا يختلف كثيرا عن نشاط الحركة الإصلاحية، وفي الوقت ذاته قام بدور المصحح لأخطائها ومزالقها في إطار معادلة تبادل الأدوار المشار إليها سابقا.

رأى التيار الصوفي أن دعوة الإصلاحيين إلى الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة غاية نبيلة، إلا أن تجسيدها على أرض الواقع يتطلب فريقا من العلماء الراسخين في العلم ممن بلغوا درجة الاجتهاد، والإصلاحيون في نظر هذا التيار غير مؤهلين للقيام بتلك المهمة العسيرة، وعليه فإن إقدامهم عليها يعتبر مغامرة ومجازفة غير محمودة العواقب، ومن شأنها أن تفتح الباب أمام العناصر السلفية المتشددة على غرار الوهابيين لتوجيه النشاط الإصلاحي نحو تفويض أركان الدين بدل إرسائها.

إن تخوف التيار الصوفي من تحول الحركة الإصلاحية إلى نموذج جديد للوهابية هو الذي يفسر تحفظه الشديد بل مقاومته المستميتة لحركة الإصلاح، لأنه كان الأكثر معرفة وإدراكا لحقيقة التوجه الوهابي، وفي المقابل تعاطف الإصلاحيون مع النظام السعودي ودافعوا عن توجهه، كما أن عناصر منهم تمثلوا المنهج الوهابي في سلوكهم ومواقفهم.

¹ يقول جاك بيريك عن حركته الصوفية: «مارست على المستوى الصوفي جاذبية قوية جعلت الكثير من الأوروبيين الذين ليسوا من أصاغر الناس يقبلون عليها، في حين كانت تعارض العلمانية بعنف مما دعا إلى نسبة محاولة الاغتيال التي كاد أن يذهب ابن عليوة ضحيتها إلى أحد مريديها... بيد أننا إذا التفتنا إلى موضوعات (البلاغ الجزائري) سنجد أن ابن عليوة يستنكر مثله مثل ابن باديس المدنية الغربية... فهو يعتبر مثله في ذلك مثل عبده وابن باديس أن أسباب إحياء الدين يجب أن تستمد من الدين ذاته، الشيء الذي يهيء في الوقت نفسه أسباب تجده، لذلك لم يتهيب باحث فاطن ينتمي لهذه الحقبة من تصنيف هذا الولي في عداد الوهابيين الجدد...» ينظر المرجع السابق، ص، 68.

² يقول فيه جاك بيريك: «... وهناك شخصيات تحظى بالاحترام ظلت وفيه للتأويل التقليدي مثل القاضي سكيرج وهو شاعر وعلامة متصوف... أما الطائفة التيجانية فقد حافظت على حيويتها التي لا تتعلق فقط بالبساطة إذ حالفها النجاح الذي امتد إلى الفترة التالية لما بعد الحرب...» المرجع السابق، ص، 58.

= والجدير بالذكر أن هذه الصحوة الصوفية لم تجد اهتماما جديا من طرف الباحثين المتخصصين لأن التيار الصوفي على العموم ظل مرتبطا في الأذهان بالبدعة والخرافة كما أريد له أن يكون.

3- تحليل بعض آراء ومواقف المصلحين المغاربة من الوهابية.

لم يكثرث الإصلاحيون على العموم بسجال المغاربة مع الوهابيين في لحظة التلقي الأولى لأن الظروف الاستعمارية وضعتهم في مواجهة مباشرة مع الإدارة وأعوانها، ولم يكن هناك ما يستدعي إحياء ذلك الجدل على وجه الضرورة، إذ من الممكن أن يؤلب عليهم النظام السعودي الجديد مع حاجتهم الشديدة إلى تمتين الروابط معه لأنه أصبح راعيا لشؤون الحجاز وخادما للحرمين، ومن ثم استثمارهم للمجال الحجازي كرافد لنشاطهم الإصلاحي، ولذلك كان موقفهم من النظام السعودي حينها نفعيا بالأساس.

ومع ذلك فإن رائد السلفية التحديثية بالمغرب الأقصى محمد بن الحسن الحجوي - الذي كان وزيرا للمعارف في ظل نظام الحماية- ناقش أمام إلحاح السائلين أصول الوهابية ومذهبها استنادا إلى رسالة سعود، كما ناقش رسالة الشيخ عمر المحجوب التونسي مثنيا ما ورد فيها ومنتقدا لبعض جزئياتها، واطلع أيضا على ما أورده المؤرخ الزباني وكذا ابن أبي الضياف في شأن الوهابية.

بعد أن استعرض الحجوي رسالة سعود انتقد الشيخ حمدون بن الحاج واستهجن مدحه لمن استحل دماء المسلمين في البلد الحرام وكقر عمومهم، ثم خلص الحجوي إلى أن موقف ابن الحاج ومن ورائه السلطان سليمان تحكمه البواعث السياسية.¹

ثم ينتقد الحجوي الطرح الوهابي بمنهج توفيقى من منطلق أننا إذا سلمنا بأن بعض غلاة العوام لجهلهم قد وقعوا في الشرك لتوسلهم بالأموات فإنه لا يلزم من كفر البعض كفر الكل. وإن كان بناء المقامات والأضرحة بدعة مذمومة فإن هدمها فيه مفسد وإضاعة لمال كثير ولا سيما ما كان منها مسجدا، وإذا عملنا بقاعدة سد الذرائع فالأولى الإبقاء على تلك المقامات لأن عدم هدمها سد لذريعة أخرى، وهي إسكان الفتن ودفع ما جلبه الأمير سعود من حروب المحن.²

¹ الحجوي الثعالبي، محمد بن الحسن، رسالة في التنبية على أصول مذهب الوهابية، مخ. م. و. غ. بالرباط، ضمن مجموع تحت رقم: ح/ 114. ص، 224.

² المصدر نفسه، ص، 224.

وفي الوقت نفسه ينتقد الحجوي جواب القاضي التونسي المحجوب معتبرا إياه أيضا ضربا من السياسة في شدة لهجته التي تعبر عن موقف السلطنة العثمانية إزاء حركة سعود الثائرة عليها والمتطلعة إلى التملص والاستقلال.¹

لقد أقر الحجوي غالب ما جاء في رسالة المحجوب، ورفض التسليم ببعض المسائل مثل الاستمداد من صاحب القبر عند زيارته.² وهذا مثال آخر على رفض الإصلاحيين لبعض القضايا المرتبطة بالفكر الصوفي.

اكتفى الحجوي في المقابلة بين الطرح الوهابي ورد المغاربة بجواب القاضي التونسي المختصر، وعدم وقوفه على رد ابن كيران الأول وإسماعيل التميمي وكذلك رسالة كشف الشبهات لابن عبد الوهاب جعل فهمه لطبيعة السجال الوهابي المغاربي قاصرا، لأن إطلاعهم على المصادر المذكورة من شأنه أن يوجه فكره نحو نقطة الخلاف الجوهرية في المنهج، فالفكر التكفيري الوهابي ليس ناجما عن تصورهِ للتوسل كمسألة فقهية فرعية مجردة بل يتصل بمفهوم العبادة والتقسيم الثلاثي للتوحيد، كما أن الخلاف لا يتوقف عند التوسل بل يشمل قضايا أخرى جوهرية سبق تفصيلها في الفصل السابق.

لذلك نجد الحجوي يقصر الخلاف بين أهل السنة والوهابية في التوسل فقط في الرسالة التي حررها عام 1343هـ بقوله: « من أصول الوهابية أنهم يمنعون التوسل بالمخلوق والاستشفاع به وطلب الخير أو دفع الضر من ولي من الأولياء أو نبي من الأنبياء، ويرون أن فعل شيئا من ذلك فعل كفر، ويعتبرونه وثنيا، فحكموا بكفر جمهور الأمة وضللوها، وبذلك استباحوا قتال إخوانهم المؤمنين، ولقد ضلوا ضلالا مبينا في تكفير الأمة واستباحة دمه، وهذه من المسائل التي شذوا فيها...»³

¹ الحجوي، رسالة في التنبيه على أصول مذهب الوهابية، مصدر سابق، ص، 224.

² المصدر نفسه، ص، 237.

³ الحجوي، تقييد في أصول مذهب الوهابية، مخ. م. و. غ. تحت رقم: 115 ح/ 14، ضمن مجموع، ص، 327.

رغم إقرار الحجوي بشذوذ الوهابيين في التكفير بالتوسل إلا أنه جعل من خلاف أهل السنة معهم خلافا فرعيا لا يمس الأصول بقوله: «فالخلاف في الحقيقة ليس في الأصول التي ينبني عليها التكفير أو التبديع وإنما هو في أمور ثانوية.»¹

ويبرر الحجوي توجهه التوفيقى بين أهل السنة والوهابية بقوله عنها: «ولا فرق بينها وبين عموم أهل السنة سوى ما تقدم، على أنهم اعتدلوا في مذهبهم جدا عما كانوا عليه في أول أمرهم.»² كما يبرر مغالاة الوهابيين في عصره على أنه باب من أبواب سد الذرائع لدى الإمام أحمد، مما هو من التشديدات التي لا يراها المتساهلون، وكل هذا في نظر الحجوي لا يخالف سنة.³

في كل مرة عندما يصطدم النظام السعودي برفض المغاربة للطرح الوهابي يلجأ إلى الاحتجاج بقاعدة سد الذرائع، التي هي من الأصول المعتبرة لدى المالكية، بينما يخفي موقفه المبدئي من قضايا التوسل ونحوها، ولقد نجح بهذه المناورة في إقناع وفد السلطان سليمان سابقا، كما نجح مرة ثانية في إقناع جملة من الإصلاحيين المغاربة المولعين بسياسته، ولكن لم تتطل تلك المناورة على التيار المحافظ الواعي بحقيقة الطرح الوهابي.

والغريب أن الحجوي يعترف بأن المذهب الوهابي أصبح مذهباً خاصاً ومستقلاً، فرغم انتسابه التقليدي للمذهب الحنبلي فهو غير جامد على تقليد الإمام أحمد ولا من دونه، بل إذا وجد دليلاً أخذ به وترك أقوال المذهب، ولذلك فإن مذهب الوهابي مستقل الفكر في العقيدة والفروع معاً.⁴ وهذا ما أكده الشيخ أبو راس الناصري سابقاً، وهو ما يتناقض مع ما روج له الملك عبد العزيز من أن الوهابية لا تخرج عن نطاق المذهب الحنبلي.

والأكثر من ذلك أن الحجوي ربط الوهابية بأصلها التيمي بقوله: «وهذا المذهب مؤسس في الحقيقة ابن تيمية ولكن حاز الشهرة محمد بن عبد الوهاب وإليه نسبوا حيث توفق لإظهاره بالفعل ونشره بالقوة...»⁵

¹ الحجوي، الفكر السامي، ج4، مصدر سابق، ص، 197.

² الحجوي، تقييد في أصول الوهابية، مصدر سابق، ص، 327.

³ المصدر نفسه.

⁴ الحجوي، الفكر السامي، ج4، المصدر السابق، ص، 196.

⁵ المصدر نفسه، ص، 197.

إن نظرة الحجوي التوفيقية والتفريقية في آن واحد فرضه توجه الحركة الإصلاحية نحو تحقيق نوع من التفاهم والمصالحة مع المدارس الإسلامية حتى غير السنية منها، كما فرضته سياسة الأمر الواقع بعدما استولى النظام السعودي الجديد على الحجاز وأظهر اعتدالا في سياسته حيث يقول الحجوي: « وكادت أن لا تبقى نفرة ما بين علماء نجد وبقية علماء الأفاق لا سيما بوجود السلطان عبد العزيز... الذي ظهرت منه كفاءة تامة ونصرة للسنة... واعتدال في الأفكار...»¹

هذه المزايا التي لمسها الحجوي وغيره في النظام الجديد رجحت كفة المصالحة على القطيعة وجعلتهم يغضون الطرف عن المزالق الفكرية للمذهب الوهابي وحقيقه طرحه وتصوره للقضايا الدينية.

ولا نجزم بأن الاعتدال المذكور جاء عن قناعة بل هو شكل آخر من أشكال الدعاية للفكر الوهابي كما حدث في لحظة التلقي الأولى، ولو كان عن قناعة فعلا لأعلن النظام السعودي الجديد صراحة عن القطيعة مع الأفكار الشاذة لابن عبد الوهاب وشيوخ الوهابية، والذي نجزم به استنادا إلى التجربة التاريخية أن النظام السعودي والفكر الوهابي متلازمان لا يمكن لأحدهما أن يضمن لنفسه البقاء دون الآخر.

أما باقي تصريحات ومواقف زعماء الإصلاح الآخرين فلا تؤثر إلى أي معرفة بالسجل الوهابي المغاربي السابق أو إي إطلاع جدي عن الرسائل الوهابية المحضنة مثل كشف الشبهات التي تؤسس للقطيعة مع مختلف المدارس الإسلامية.

يمكن تقسيم تلك التصريحات إلى ثلاثة أصناف:

- * الأول: جاء كرد فعل على اتهام الإصلاحيين بالانتساب للوهابية والتمكين لها.
- * الثاني: فيه خضوع تام للدعاية الوهابية من خلال الدفاع عن الوهابية الجديدة.
- * الثالث: يتمثل في الإشادة والإعجاب بالملك عبد العزيز.

بالنسبة للصنف الأول أوردنا تصريحات سابقين للإمام ابن باديس يحسم فيهما بعدم انتسابه للوهابية بشكل صريح ومسؤول، بينما نلمس في تصريحاته الأخرى نوعا من

¹ الحجوي، الفكر السامي، ج4، مصدر سابق، ص ص، 198، 199.

المزاوجة بين توجهه الإصلاحي والوهابية، ففي رده على أحد خصومه يقول: «... ثم يرمي الجمعية بأنها تنشر المذهب الوهابي، افتعد الدعوة إلى الكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأمة وطرح البدع والضلالات واجتتاب المرديات والمهلكات نشرا للوهابية؟ أم نشر العلم والتهديب وحرية الضمير وإجلال العقل واستعمال الفكر واستخدام الجوارح نشرا للوهابية؟ إذن فالعالم المتمدن كله وهابي فأئمة الإسلام كلهم وهابيون، ما ضرنا إذا دعونا إلى ما دعا إليه جميع أئمة الإسلام وقام عليه نظام التمدن في الأمم...»¹

وفي نفس السياق يصرح الشيخ العقبي في مقال له بقوله: «... ثم ما هي هذه الوهابية التي تصورها المتخيلون أو صورها لهم المجرمون بغير صورتها الحقيقية؟ أهى حزب سياسي وخطر اجتماعي يضر بفرنسا ومصالح فرنسا؟ أم هي مذهب ديني وعقيدة إسلامية كغيرها من العقائد والمذاهب التي تنتحلها وتدين بها مذاهب وجماعات من المسلمين؟ وإذا كانت الوهابية (هي عبادة الله وحده بما شرعه لعباده) فإنها مذهبنا وديننا وملتنا السمحة التي ندين الله بها... وإن كانت الوهابية شيء آخر غير هذا فإننا منها بريئون وعنها بعيدون...»²

يظهر من التصريحين أن صاحبيهما لا يعرفان عن الوهابية سوى تلك العناوين العامة التي تنتزين بها أمام الناس، من أنها دعوة التوحيد ونبذ البدع والخرافات والعودة إلى الأصول، ولذلك أدرجا الوهابية ضمن الحركات الإصلاحية القائمة آنذاك، وعلى ذلك دأب باقي الإصلاحيين في تصريحاتهم، فلم يميزوا بين نشاطهم الإصلاحي والتوجه الوهابي، وتقادوا الإشارة إلى أي حدود أو فواصل على عكس ما صنع الأستاذ الإمام محمد عبده.

وهذا الموقف من الإصلاحيين ينم إما عن جهل بحقيقة الطرح الوهابي أو سكوت استراتيجي بسبب الجاذبية التي كان يمارسها عليهم النظام السعودي وجماعة المنار أو أنه عصبية وتزمت إزاء خصومهم الطرقيين، لأن إفساحهم عن حقيقة الطرح الوهابي هو

¹ ابن باديس، رد ج. ع. م. ج. على ابن غراب، الصراط السوي، عدد سابق، ص، 4.
² العقبي، نهضة الجزائر اليوم ودعوتنا الإصلاحية، السنة النبوية، ع 2، 22 ذي الحجة 1351هـ / 17 أبريل 1933، ص، 7.

اعتراف منهم أمام الطرفين بصحة حكم هؤلاء على الوهابية. والذي يعزز ذلك هو أن التصريحات المذكورة صدرت في أوج الخصومة الكلامية بين الفريقين.

أما الصنف الثاني من المواقف فيظهر فيه بشكل صريح أثر الدعاية الوهابية التي قدمت الوهابيين في صورة المظلومين والمفتري عليهم من طرف خصومهم التقليديين من العثمانيين والهاشميين وأصحاب الطرق والزوايا، وهو ما روج له بشكل عجيب الإمام رشيد رضا في المنار، ونقلت عنه جرائد الحركة الإصلاحية المغاربية خصوصا الجزائرية منها دون أدنى تحفظ أو احتراز.

ومن ذلك ما نقله ابن باديس عن مجلة المنار حول رسالة الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب إلى الشيخ عبد الله الصنعاني وقدم لها ابن باديس بقوله: «...ينقول المتقولون على هذه الدعوة على ظهور حقيقتها ووضوح طريقتها ويخصصون أتباع الشيخ ابن عبد الوهاب بالقسط الكبير، وقد وقفنا في رصيفتنا مجلة المنار الغراء على كتاب للشيخ عبد الله بن عبد الوهاب فيه بيان ما كان يدعو إليه من توحيد وإتباع، وهو قاطع بكل خصم يقول عنه بجهل أو افتراء...»¹

وعلى هذا النحو تناسلت مقالات الإصلاحيين الجزائريين في الدفاع عن الوهابية، فبعضها نفى عن ابن عبد الوهاب تكفيره للمتوسلين كما نفى هو ذلك عن نفسه² على سبيل المناورة، وبعضها اعتبر الوهابية مذهبا سنيا حنبليا من المذاهب الأربعة المشهورة دفاعا عنها أمام من نسبها إلى المعتزلة.³

والغريب أن الشيخ الحجوي الذي تعرف على جانب هام من حقيقة الفكر الوهابي خضع بشكل عجيب للدعاية الوهابية، حيث يصرح عن موقف الأتراك من سعود بقوله: «... نشروا دعاية ضده في العالم الإسلامي العظيم الذي كان تابعا لهم وشنع علماءهم عليه بالمروق من الدين وهدم مؤسساته واستخفافهم بما هو معظم بالإجماع، كالأضرحة

¹ ابن باديس، رسالة الشيخ العلامة عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى الشيخ العلامة عبد الله الصنعاني، الشهاب، ع 164، 6 ربيع الثاني 1347هـ / 20 سبتمبر 1928م، ص ص، 2، 3.

² الزاهري، السعيد، الوهابيون سنيون حنابلة- إيضاح وتعليق-، الصراط السوي، ع5، س1، 26 جمادى الثانية 1352هـ / 16 أكتوبر 1933م ص، 6.

³ المرجع نفسه، ص ص، 4، 5.

وتكفير الإسلام واستحلال دمائه... وشايعهم جمهور العلماء في تركيا والشام ومصر والعراق وتونس وغيرها وانتدبوا للرد عليه بأقلامهم.¹

لقد نقل الحجوي عن المنابر الوهابية دون أن ينتبه إلى أن ما استنكره الأتراك عن الوهابية من هدم المقامات وتكفير المسلمين... الخ هو نفسه الاستنكار الذي تبناه الحجوي في رسالته المذكورة إزاء شذوذ المذهب الوهابي.

وهذا ما يفسر الجاذبية الخطيرة التي مارسها النظام السعودي ومؤسسة المنار على الإصلاحيين، وهي من المزالق غير المبررة التي وقعت فيها الإصلاحية المغاربية بتورطها في رهانات سياسية غير مضمونة العواقب كلفتها خسارة أهم سند لها ببلدانها وهو التيار المحافظ الذي تألب عليها بسبب هذا التوجه الخطير.

وهكذا ساهمت الدعاية الوهابية في عدم اكتراث الإصلاحيين برود المغاربة والمشاركة على الوهابية، ولم يكفوا أنفسهم عناء النظر فيها، وفي المقابل سلموا بكل ما جاء في رد السهسواني الهندي ليس عن دراسة وتحقيق بل لأنه دخل الفضاء الإصلاحية المغاربية عن طريق صاحب المنار، الذي كان يمارس سلطة الأستاذية على الإصلاحيين بشكل عجيب فيما يتعلق بقضايا الانفتاح على المشرق، وهو شكل آخر من أشكال الغلو في مصدر التلقي قد لا يختلف كثيرا عن غلو بعض الطرفين في شيخ الطريقة.

من أهم دواعي عزوف الإصلاحيين عن تلك الردود خصومتهم مع المحافظين والطرفيين، الذين تبنوا الردود وروجوا لها، ذلك أن الخصومة بلغت من الحدة درجة أفقدت الإصلاحيين أدنى ثقة بكل يصدر عن ذلك التيار، ولذلك جنحوا إلى ترديد ما كانت تبثه المنابر الوهابية ولعا بالجديد القادم من الشرق وتغييضا للخصوم الرافضين لبعض الأفكار القادمة من الشرق والمغلقة في ثوب الإصلاح والسلفية.

لذلك كان المحافظون أكثر احترازا وتحفظا في التسليم بكل ما يرد من الشرق، فلئن تفاعل فريق منهم في البداية مع أفكار محمد عبده على غرار الشيخ عبد الحليم بن سماية الجزائري وغيره فقد أصبحوا أكثر تحفظا في تلقي أفكار الأستاذ الثاني رشيد رضا، لأن

¹ الحجوي، الفكر السامي، ج4، مصدر سابق، ص، 198.

السلفية المشرقية في طور الرشيدي نحت منحا متشددا يوحى بقطيعة مع كل من له ميل للأشعرية والمدرسة الصوفية.

أما الصنف الثالث من التصريحات فهو نتيجة طبيعية للصنف السابق، وهو لا يختلف عما حدث أثناء لحظة التلقي الأولى في موقف وفد السلطان سليمان من الأمير سعود، فلقد أشاد ابن باديس وغيره بالملك والنظام السعودي في مناسبات عديدة لتنفيذه تعاليم الشرع والوقوف عند حدوده ومقاومة البدع والضلالات وإحياء السنة.¹ إلى جانب خدمة الحرمين وإرساء الأمن والعدل.²

وفي معرض المقارنة التي عقدها ابن باديس بين الحكومة السعودية والحكومة المصرية في الموقف من المجاهد أحمد الشريف السنوسي³ المطارد من طرف الإيطاليين والإنجليز نجد ابن باديس يقدر في موقف الحكومة المصرية الراض لاحتضان السنوسي ويشيد بموقف الحكومة السعودية في إيوائه.⁴

ومن هنا يظهر أثر البواعث السياسية في تحديد طبيعة الموقف من هذا النظام أو ذاك، ذلك أن النظام السعودي كان مستقلا ظاهريا عن أي هيمنة استعمارية مباشرة، وهذا الوضع أهله أكثر من غيره لاتخاذ مثل تلك المواقف، ومن ثم ساهم بشكل كبير في تعلق الإصلاحيين به.

إن تعلق الإصلاحية المغاربية بالملك عبد العزيز هو انعكاس مباشر لانسياقها ومسايرتها للخط السياسي الذي تبناه رشيد رضا، ويكفي لفهم السياق العام لهذا التوجه أن نستعرض تحليل ابن باديس لغاية رشيد رضا السياسية بقوله: «لقد كانت غايته السياسية الكبرى إيجاد دولة إسلامية كبرى مرهوبة الجانب تكون مركزا للأمم الإسلامية في العالم بصفة دينية إذا لم تكن بصفة سياسية، وعلى هذه الفكرة ولهذه الغاية ناصر الدستور

¹ ابن باديس، حجة الإسلام السيد محمد رشيد رضا، الشهاب، ج 9، مج 11، رمضان 1354هـ / ديسمبر 1935م، ص، 510.

² ابن باديس، الصوفي السني بين الحكومة السنية والحكومة الطرقية، السنة النبوية، ع 6، 20 محرم 1352هـ / 15 ماي 1933م، ص ص، 1، 2.

³ عاش ما بين 1873-1933 م، للمزيد عن حياته وجهاده ومحنته ينظر: الصلابي، محمد علي، الثمار الزكية للحركة السنوسية في ليبيا (سيرة الزعيمين محمد المهدي السنوسي وأحمد الشريف)، ج2، ط1، مكتبة الصحابة، الإمارات، الشارقة، ومكتبة التابعين، القاهرة، 1422هـ / 2001 م، ص ص، 271، 409.

⁴ ابن باديس، الصوفي السني بين الحكومة السنية والحكومة الطرقية، مرجع سابق، ص ص، 1، 2.

العثماني وجمعية الإتحاد والترقي، فلما تبينت له منهم النعرة المليّة الضيقة ناوأمهم وعمل على إيجاد مملكة عربية إسلامية مستقلة عن الدولة العثمانية... كان مع الشريف حسين يوم أعلن الثورة العربية حتى تبين غدر الحلفاء... وانقلب عليه وعلى البيت الهاشمي، ولغاياته التي ذكرنا كان ساير إمام اليمن يوما حتى تبين له أن نطاق المذهب الزيدي لا يتسع لأمم الإسلام، وفي أثناء هذا أخذت لوامع الدولة السعودية تلوح في الأفق حتى فاجأت العالم بإزالة العرش الهاشمي المتداعي... فوجد فيها السيد رشيد ضالته... فشر عن ساق الجد لمؤازرتها وتأييدها وإرشادها...»¹

يتجلى من النص السابق أن تقلب رشيد رضا في مواقفه السياسية كان بهدف إيجاد نظام عربي إسلامي يمكن أن يستوعب مختلف المدارس الإسلامية، وقاده اجتهاده في آخر مراحل حياته إلى الاستقرار على النظام السعودي لأنه في نظره يمثل المذهب الحنبلي، الذي يمكن أن يشكل محور التناغم بين المدارس السنية، خصوصا وأنه يتحكم في الحجاز. ولكن تحول رشيد رضا بهذا الاختيار تدريجيا إلى أداة في يد النظام السعودي لإعلان الحرب على الأشعرية والصوفية.

يبدو أن سقوط الخلافة العثمانية قد ترك فراغا كبيرا بين المسلمين آنذاك فأضحت النخبة الإصلاحية تتعلق بأي نظام سياسي إسلامي ناشئ ومستقل يمكن أن يسد جزءا من الفراغ، ولا ندري إلى أي حد كان النظام السعودي حينذاك قادرا على تحقيق تطلعات الإصلاحيين، والذي يبدو من تصريحاتهم أنه أظهر اعتدالا وتفهما لقضايا الإسلام والمسلمين، ولكن الذي نجزم به أن الفكر الوهابي في طرحة التكفير والمنغلق على نفسه ونزعه الاستعلانية والثوقية لا يمكن أن يشكل محور التواصل بين مختلف المدارس الإسلامية، وفي تصورنا أن الاعتدال المذكور ما هو إلا إستراتيجية جديدة مؤقتة فرضتها طبيعة المرحلة الاستعمارية.

إن الأمر بالنسبة لرجل مثل ابن باديس يتجاوز فكرة مسايرة خط صاحب المنار حينما نجده يفيض إعجابا وانبهارا بنظام آخر يتناقض تماما عن توجه النظام السعودي، وهو

¹ ابن باديس، حجة الإسلام السيد محمد رشيد رضا، مرجع سابق، ص 509، 510.

نظام مصطفى كمال أتاتورك، ففي الكلمة التأسيسية التي خصصتها الشهاب لوفاة أتاتورك سنة 1938 يصفه ابن باديس بأنه أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث، وأنه عبقرى من أعظم عباقرة الشرق، فهو باعث تركيا وبعث الشرق كله وموحد تركيا وقاهر الغرب، وثورته لم تكن ضد الإسلام وإنما على المنتسبين إليه بالباطل كالخليفة وشيخ الإسلام ومن حولهم من الدجالين، فإذا كان أتاتورك قد عطل الأحكام الشرعية فليس مسؤولاً في ذلك وحده، وفي إمكانهم أن يسترجعوها متى شاؤوا وكيفها شاؤوا، ولكنه رجّع لهم حريتهم واستقلالهم وعظمتهم بين الأمم وذلك ما لا يسهل استرجاعه إذا ضاع.¹ فإذا كان ابن باديس قد أشاد بالنظام السعودي لأنه التزم بحدود الشرع فإنه هذه المرة وفي المرحلة الأخيرة من حياته يتعلق بنظام أتاتورك لأنه حقق نهضة تركيا الحديثة رغم أنه عطل حدود الشرع، وانقاد ابن باديس في موازنته بين هذا وذاك نحو تحقيق النهضة كأولوية مقدمة عن تنفيذ حدود الشرع خصوصاً إذا تم بالصورة المعتلة التي كانت عليها الخلافة العثمانية في أيامها الأخيرة.

لأن هذه المهمة الدينية يمكن استدراكها عندما تحقق الدولة الناهضة تطوراً يضاهي المدنية الأوروبية، وهو ما تحقق فعلاً في الوقت الراهن مع تجربة الإسلام السياسي في تركيا. وعلى ذلك كانت نظرة ابن باديس الاستشرافية لمستقبل تركيا صائبة وموفقة.

هذه النظرة البعيدة لدى ابن باديس وغيره من قادة الإصلاح المغاربية تتناقض تماماً مع التصور الوهابي لقضايا النهوض والتحديث، كما أن البعد الإنساني والكوني في فكر زعماء الإصلاح المغاربية، وتصورهم للقضية الوطنية والقومية في مقابل الفكرة الدينية والسلفية، وتسامحهم إزاء مختلف المدارس الإسلامية حتى غير السنية منها تجعلهم في نظر الوهابيين مبتدعة ومنحرفين عن منهج السلف، الذي يزعمون انتسابهم إليه، وهو ما لم ينتبه إليه الإصلاحيون عن قصد أو جهل.

رغم تطور الموقف من الوهابية في مرحلة التلقي الثانية من قبل الإصلاحيين عن طريق الانفتاح على المنظومة الحنبلية والتميمية وبدرجة أقل على الوهابية، وتعلقهم بالنظام

¹ ابن باديس، مصطفى كمال رحمه الله، الشهاب، ج9، مج14، غرة رمضان 1357هـ / نوفمبر 1938م، صص، 130، 134.

السعودي الجديد مسايرة للسلفية المشرقية، ودفاعهم عن التوجه الوهابي الجديد المزعوم بفعل تأثير الدعاية الخارجية، فإنهم احتفظوا بالخط العام للسلفية المغاربية من حيث مرتكزاتها الثلاث المعروفة، كما أنهم لم يرتبطوا بالوهابية مذهبيا.

إلا أن انسياقهم وراء ما كانت تبثه المنابر الوهابية لا سيما المنار وصاحبها يعتبر من المزالق الخطيرة التي تسببت في نعتهم بدعاة المذهب الوهابي، كما أن حملتهم الشرسة ضد المحافظين والطرقين ساهمت في تكريس ذلك الانطباع، خصوصا وأن الخصومة دشنتها وأجبتها أطراف إصلاحية اتسمت بالعدوانية والعنف والتشدد، وكانت قريبة جدا من التوجه الوهابي إن لم تكن متأثرة به فعلا.

لقد مارس التيار الصوفي خاصة الصحوي منه دور الناقد والمصحح فيما يتعلق بقضايا التعاطي مع السلفية المشرقية وبالأساس رافدها الوهابي، وكشف هذا التيار عن حقيقة المنزلق الخطير الذي وقعت فيه الإصلاحية.

لقد تسبب هذا التيار كما في السابق في إفشال محاولات التمكين للمذهب الوهابي أكثر من غيره ببلدان المغرب العربي، بينما لم ينتبه الإصلاحيون لا إلى خطر الفكر الوهابي ولا إلى دور هذا التيار في التصدي لذلك الخطر.

وكان من المفترض أن يظل الإصلاحيون أوفياء للمؤسسة الصوفية رغم ما اعترأها من انحراف، لما لها عليهم من فضل في تكوينهم وتهيئته الأرضية لنشاطهم الإصلاحي، وهو ما سعى قادة الإصلاح للوفاء به من خلال التسوية بين الفريق المحافظ والإصلاحي ومحاولة إزاحة الأطراف المتشددة من الفريقين.

إن التفاف مختلف القوى نحو الفكرة الوطنية وتوحيد الجهود نحو ما يحقق التحرر والنهضة الشاملة حسم الخصومات الجانبية، واتجه بالحركات الدينية والوطنية المغاربية بأطيافها المختلفة نحو مشروع الدولة الوطنية.

إلا أن فشل أثر التسوية الفكرية بعد مرحلة الاستقلال تسبب مرة أخرى في عودة نموذج السلفي المتشدد بقوة أمام تبني غالب الدول المغاربية لسياسة مناوئة للمؤسسة الصوفية، رغم أن التجربة التاريخية أثبتت أن التيار الصوفي هو المؤهل أكثر من غيره لمجابهة تسرب الأفكار الشاذة والمتطرفة.

خاتمة

تأسست الحركة السلفية المغاربية منذ العصور الوسطى بعد سجال وجدل حاد استقرت بعده على جملة من الأصول الثابتة، أولها المذهب المالكي الذي تطور في بلدان المغرب والأندلس بشكل لم يشهد له مثيل في بلاد المشرق، حتى أصبحت المدرسة المالكية المغاربية متميزة عن نظيرتها المشرقية بفضل جهود الأعلام المغاربة في خدمة هذا المذهب، وعلى ذلك أضحت الأصول المقاصدية الشاطبية أساسا لأي مشروع إصلاحي سلفي في بلاد المغرب والمشرق على حد سواء.

ولكن لم ينكفئ المغاربة عن المنظومة المالكية، ففي كل مرة كانت تظهر دعوة لنبذ التعصب المذهبي والانفتاح على المذاهب والرؤى الإسلامية الأخرى، كما كان شأن ابن عبد البر المالكي والسلطان العلوي محمد الثالث والمصلح الصوفي السلفي محمد بن علي السنوسي وقبله شيخه المربي أحمد ابن إدريس، ليتكرس هذا التوجه مع الإصلاحية المغاربية في ظل التحدي الأجنبي وافرازاته الفكرية والحضارية مما استدعى صياغة مشروع إصلاحي سلفي تحديثي متكامل وهو ما لا يسعه مذهب فقهي واحد.

إن الانفتاح على المذاهب الإسلامية الأخرى لا يعني نبذ المنظومة المحلية المالكية، فهي قائمة دائما كمذهب للمجتمع، بينما أعلام الفكر والإصلاح ينبغي أن يوسعوا مداركهم لإعادة قراءة التراث السابق وتنقيته من الشوائب التي لحقت به في عهود التخلف والانحطاط بسبب التعصب المذهبي والاقتصار على كتب المذهب والشروح ومختصراتها فقط والإعراض عن التأصيل مباشرة من الكتاب والسنة.

وهذا ما استدعى بين الحين والآخر ظهور دعوات العودة إلى الأصول أو ما يعرف بالسلفية، وجاءت حركة السلطان محمد بن عبد الله في نفس السياق لتعزز السلفية المغاربية بعنصر سني قديم متجدد، تمثل في النزعة الحنبلية التي تنبذ الرأي والجدل الكلامي فيما يتعلق بالمسائل العقدية، إلا أن حركة السلطان المذكور تبتعد في الوقت ذاته عن الطرح الوهابي الذي حوّل الحنبلية إلى عنصر مفاصلة تامة مع المدارس الإسلامية الأخرى فصرف مسائل الخلاف الفرعية إلى صميم مقتضيات عقيدة التوحيد.

وهذا دليل آخر على أن القراءة الوهابية للتراث الحنبلي تختلف في جوهرها عن قراءة أعلام السلفية المغاربية لذلك التراث، حيث أكدت حركة السلطان محمد الثالث أن التمسك

بالعقيدة الحنبلية لا يعني القطيعة مع المدارس الإسلامية الأخرى، كما أكدت من جهة أخرى مرونة السلفية المغاربية في الأخذ والانفتاح على السلفيات الأخرى.

لقد لعب المذهب المالكي دور الموحد للمغاربة عبر العصور المتلاحقة حيث تصدى أعلامه لمجابهة الأفكار الضالة والمنحرفة والمتطرفة كما حدث في لحظة التلقي الأولى للتعاليم الوهابية، وأثبتت الردود المغاربية بالتحقيق العلمي أن ما تعتبره الوهابية شرك وكفر وتقاتل الناس من أجله لا يعد أن يكون خلافا فرعيا لا يمس أصول العقيدة من وجهة نظر المدرسة المالكية، وإنما يندرج ضمن صميم القضايا الفقهية الفرعية، والحكم فيها يتراوح بين الحرام والمختلف فيه.

وبفضل تمسك الحركة الإصلاحية المغاربية بأصول المذهب المالكي تمكنت من تجاوز الطرح الوهابي الذي يقف عند محاربة البدع بقساوة وعنف وتكفير إلى توجيه الاهتمام والتركيز نحو قضايا التنوير العقلي والتحديث المدني سعيا إلى التوفيق بين مشروع الإصلاح السلفي وفكرة بناء الدولة الوطنية الحديثة وتجاوز فصل الخصومات العلمية والجدل الكلامي والتأسيس للوعي الإسلامي المعتدل والمتزن.

الأصل الثاني الذي ارتكزت عليه السلفية المغاربية هو العقيدة الأشعرية حيث تجلّى ذلك بشكل صارخ في سلفية السلطان سليمان العلوي ومعاصريه من الأعلام المغاربة لا سيما أصحاب الردود خلال القرن التاسع عشر الميلادي، حيث شكلت الأشعرية عنصرا فارقا ومحوريا في السجال المغاربي الوهابي خصوصا فيما يتعلق بمنهج قراءة النص الديني ثم بناء الحكم على منواله.

والجدير بالذكر أن المغاربة لم يسلموا بكل الآراء والأفكار التي طرحها أعلام المذهب الأشعري بعد الإمام أبي الحسن، وإنما تمسكوا بأصول هذا المذهب في تنزيه الذات الإلهية عن التمثيل والتشبيه والتجسيم، وكذلك في الاحتراز من تكفير أهل القبلة، وفي طرح القضايا ضمن معادلة ازدواجية توازن بين النقل والعقل والتفويض والتأويل... الخ مع الانتباه إلى المقاصد أكثر من الاشتغال بظاهر النص الديني.

وتكرس هذا التوجه في تعامل رواد الإصلاح المغاربة مع النص القرآني بتفسيره وفق الأصول وحسب روح العصر وعدم الاكتفاء بالمأثور عن السلف.

وعلى حد تعبير الشيخ محمد بن الحسن الحجوي في مقدمة (رسالة التنبيه على أصول مذهب الوهابية) فإن اجتهاد المغاربة في الكثير من المسائل أفضى إلى تطابق رؤيتهم مع التصور الأشعري، فالأمر لا يتعلق بتقليد المغاربة للأشاعرة بقدر ما يتصل بالتوافق التلقائي بين التوجهين، على أن معظم الأعلام المغاربة لا ينفقون مع الأشاعرة في مسألة تأويل صفات وأسماء الله تعالى، وإنما يقولون بإثباتها كما أثبتت في القرآن الكريم، وهو المسلك الذي سار عليه الإمام ابن باديس في كتابه: (العقائد الإسلامية).

لقد أدى تبديع وتكفير الوهابيين للأشاعرة إلى تأليب عموم أهل السنة على دعوتهم خصوصا التيار الصوفي، الذي يجعل من الأشعرية مكونا أساسيا لعقيدة أهل السنة والجماعة، وبما أن الشيخ رشيد رضا تصدر الحملة ضد الأشعرية فقد اتهمت الإصلاحية بأسرها بتبني هذا التوجه مما زاد في تأجيج الخصومة بين الإصلاحيين والمحافظين. وأدت الهجمة ضد الأشعرية أيضا إلى إحياء ذلك الجدل الكلامي التقليدي بين الفرق الإسلامية حول المسائل العقديّة في وقت كانت فيه الأمة بحاجة إلى توحيد الجهود للتخلص من الهيمنة الاستعمارية ومواكبة حركة التمدن الغربي، الأمر الذي حمل التيار المحافظ في صفوف المغاربة على استنكار تلك الهجمة واعتبرها محاولة لتقويض الأركان الفكرية لعقيدة أهل السنة والجماعة، إذ لا مبرر لإحياء ذلك الجدل القديم أثناء تلك الفترة العصيبة إلا إذا كان الغرض منه طمس معالم المدارس الإسلامية المختلفة والإبقاء على التوجه الوهابي الذي يدعي احتكار جماعة المسلمين.

الأصل الثالث الذي قامت عليه السلفية المغاربية يتمثل في التصوف السني، فرغم الانتقادات الموجهة للتصوف كفكر وللممارسات المنحرفة للأتباع والمريدين فإن الثقافة الإسلامية المغاربية اصطبغت بالنزعة الصوفية إلى درجة لا تمكننا من تناول أي ظاهرة في بلدان المغرب بمعزل عن الثقافة الصوفية والأطر الحاضنة لها من طرق وزوايا، وتحولت تلك الثقافة بفعل تأصيل أعلام المغاربة لها وفق المقاصد الشرعية إلى مكون رئيسي للسلفية المغاربية وإلى عنصر ملازم باستمرار للأصليين السابقين.

لقد ارتبطت نهضة المجتمع المغاربي أو تخلفه بالحركة الصوفية، فكما انتعشت انطلق المجتمع نحو النهوض والتقدم، وبقدر ما تنكتس تتعثر حركة النهوض، وأدركت الأطراف

المتربصة بالهوية المغاربية ذلك التلازم بين حركة التصوف ونهضة المجتمع فسعت لإضعاف الطرق والزوايا وتشويه صورة شيوخها وأتباعها، وعلى ذلك واجهت حركة التصوف حملات وهجمات شرسة من الداخل والخارج أضحت على إثرها دائما في موقع المتهم ووجهت السهام نحوها حتى آلت إلى الوضع المتردي في المراحل المتأخرة.

لئن كانت القوى المغاربية الأخرى مثل الإصلاحيين قد أظهرت نوعا من التسامح والتعاطف مع الوهابية لأسباب ذات بعد استراتيجي فإن التيار الصوفي ظل رافضا ومقاوما للأفكار الوهابية باستماتة بحيث لم يترك لها أي مساحة للحوار أو التواصل، وتبنى خيار القطيعة مع تلك الأفكار باعتبارها أحسن وسيلة للتعاطي معها، فتحول التيار الصوفي بذلك إلى درع واقى يقف أمام أي محاولة لتقويض أركان الثقافة الإسلامية المغاربية لا سيما أمام حركة المد الوهابي.

وهكذا أثبتت التجربة التاريخية أن مشروع الإصلاح السلفي ببلدان المغرب لا يمكن أن يتحقق بدون الأصول الثلاثة المذكورة سالفا، وأن أي محاولة لإقصائها هو بطريقة أو بأخرى تمكين للسلفية المتطرفة المتشددة على غرار الوهابية، التي تنقوى كلما وقع تهجم على إحدى الأصول المذكورة، وهو ما أسفرت عنه مرحلة ما بعد الاستقلال ببلدان المغرب حينما تم تصعيد الحملة ضد الطريقة الصوفية.

كان من المفترض أن تتجه الجهود نحو تهذيب وإصلاح أحوال المؤسسة الصوفية لتعود مرة أخرى إلى تسلم دورها في تأطير المجتمع بدل السعي نحو التمكين لبديل آخر يصارع الفكر الصوفي والعقيدة الأشعرية والمذهب المالكي، وهو ما نعيشه في اللحظة الراهنة، وفي تصورنا أنه لا يمكن الخروج من هذه الدوامة إلا بعد صياغة مشروع إصلاحي سلفي يرتكز على الأصول المذكورة.

خلال القرن التاسع عشر الميلادي عرفت السلفية المغاربية تحولا عميقا لأنها زاوجت بين مهمتين: أولاهما محاربة البدع والخرافات، وثانيهما مواجهة التحدي الأوروبي الزاحف ومحاولة التكيف مع أفكار التنوير والتمدن، فبالرغم من أن السلفية المغاربية تشترك مع الوهابية في المهمة الأولى إلا أن تصورهما لأسباب الانحراف ونفسي البدع تؤول إلى حالة التخلف الفكري لدى المجتمع والنخبة والجمود على التراث السابق دون

تجديد أو تصحيح، ولا تفضي إلى الحكم على المجتمع بالوثنية والارتداد عن الإسلام كما صنعت الوهابية.

ومن منطلق المفارقة المذكورة تجاوزت السلفية المغاربية الطرح الوهابي واعتبرته خطرا على الأمة لأنه يؤسس للفكر التكفيري في العصر الحديث ويعقد قطيعة مع باقي المسلمين ولا يصلح أن يكون مشروع إصلاح متكامل.

ولعل أهم عامل ساهم في نبذ المغاربة للمنظومة الوهابية هو انشغال الحركة الوهابية بحال المسلمين وعدم اكتراثها لقضايا التفاعل مع الغرب بل وانصرافها نحو مقاتلة المسلمين باسم الجهاد وإقامة عقيدة التوحيد وعزوفها عن مقاتلة الكفار الغاصبين للأرض والمستأصلين للهوية.

هذا العامل سيكون له الأثر البالغ في عدم اكتراث المغاربة بالطرح الوهابي خلال النصف الأول من القرن العشرين الميلادي عندما أصبحت المواجهة مع الغرب أمرا واقعا وتحديا لا مفر منه، ففي الوقت الذي اتجهت فيه حركة الإخوان الوهابيين نحو مقاطعة المسلمين وقتالهم وتكفيرهم وتحريم كل مظاهر التطور والتمدن والتحديث كان المغاربة يتطلعون إلى سبيل للخلاص من الهيمنة الاستعمارية ويسعون للتوفيق بين أصول الدين وأفكار التحديث الغربي من أجل صياغة مشروع يستوعب الفكرتين.

وإذا كان فريق من الإصلاحيين المغاربة قد غضوا الطرف عن تعسفات الإخوان وأفكارهم الشاذة وتعاطفوا مع النظام السعودي الجديد للدواعي المذكورة سالفا فإن الأمر بالنسبة لباقي النخب المغاربية يتعلق بعناصر التنافر الفكري بين المنظومتين المغاربية والوهابية لا بما يبث عبر المنابر الدعائية، إذ أن الفكر التكفيري والإقصائي الذي استند إليه الإخوان هو نفسه الفكر الذي شكل أساس قيام الدول السعودية الثلاث وضمن البقاء للدولة الثالثة، وهو الذي ما يزال يشكل مرجعية الجماعات التكفيرية المعاصرة.

وهكذا شكل شنود الوهابيين في التأسيس للقطيعة مع المسلمين ومع الحضارة الغربية بخيرها وشرها جوهر التنافر الحاصل بين السلفية المغاربية والأخرى الوهابية.

الملاحق

1 - النصوص المنطوقة.

2- الوثائق الأرشيفية.

3 - المنشورات و التصريحات الصحفية.

-جواب القاضي التونسي عمر المحجوب على ورقة الوهابي:

في الارض اقلها الطلقة، واما الزكوة و امرها بالمرور، ونحوها
 عن الفخر وله عافية للمورد والى المفقود من الدين الله
 تص به من غير ان يكون اخوانا له ولا ماله عليه ولا ماله
 ونعتها ايضا ان لا يخرج من الماله عليه ولا يخرج على طلاقه
 وانه لا تزال كالماله من الله على الحق من صورته لا يضر من
 ظاهرها حتى ياتي امر الله وجمع على ذلك انفسه

جواب الشيخ الامام الملافة غايه الخيرة
 التوسعة المحجوب عنه المربع

ويزال من بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير العالمين ربي
 لم نجعلنا همة للكافرين، وجماعك من الفروع الكافرين
 باليهما الذين، انما جعلك ليعلموا انهم من الله انما
 ان الله من جعلك جميعا فينبغي ان لا يفتروا على الله ان
 ما امنوا لا يخلوا اشعار الله ولا للشهي الحرام ولا للهدى ولا للظلم
 وولاه امين، امين الفروع ليعتقوا، فضلا من ربه ورضوانا وان
 صلحت واصحوا ذواتهم منكم شفعا في امر الله ولا يجر العجز
 الكرام ان تعذبوا وتعلموا على المرء والنقود والتمتع وتوا على
 اللامع والمدوان انما هو حق العاقبة والتمتع مخلص
 فيهما، المعالجة ما انك اسلمت انما انك الفاعل ينصرك
 الدين وانك تدعو على من يجره ما دعا اليه بسبب الاولين والآخرين

فمن كثرة ما قال عليه الطلقة والسلم امرتان اما في الماشي
 يقولوا ان الله لا اله الا الله و لا اله الا الله ما اذا قالوا على ابيهم ما
 واما الله الماشي وخصا بغيره الله وحيث كتب القلب الله
 معصرا له العباد السنة مستندا كجيب امر هذا ويك تستعمل
 ما افواه يهتد الكلمة ناخعون ويرسالة النبي صل الله عليه
 وبلغ صدقون، ولدينا على الاسلحة يعيدون وكثرة الماطل يحبون
 ولصوت الافضل يعاملون، وعن التوحيد يعاملون وكبير
 تدوين في التمسك في صفوات الحاد، ووضعت في شق العصا
 والسعي في الارض بالعبادة، اما ما تناولتم عليهم من تكبير
 تدوين في الارض والصلوات، وجمعهم وامعة بينهم وبين ربي
 العالين، وزعمت ان ذلك شذوذا الحاطية الماشي فيقولون
 لك في صوابه معاذ الله ان يعيد صلح تلك الشاهل وان ياتي
 اللقب على الشاهل في العباد وان يضع لها ذنوب اذ الحاطية
 للامتنان وان يبيد حاد كوجع او محمود او صباغ ولو وقع ذلك
 من جاهل لا يهتد اليه، وان لا اله الا الله والقرء العارفين
 والعلما والاشحو الجاهل النجس النبي وهو، انما المستفيض
 واما ما يخفف اليه وعولت في التكبير عليهم من التوبة الى الموتى
 وضواهم الفرض العدا وفضا الحاديات وتيرج الكليات التي
 لا يقد عليها الا في الرضين والصلوات انما امر ما ذكره مؤداه
 يبر ان التوبة والاشقات هذه اظلمت فيه حكما ميتا والتوبة
 بغيره غير الامل، واما ان التوسل بالمخوف مشروع ووارد في

السنن الغوية ليس يحسنه ولا يهون، ومشار الحديث (شريفه) ان
 محجبه واداه كثيرة، وكثير نصيبا للشارع عن الاستصحاب ويك
 البراع اذا كلفها باحسانها ويحب منها توسل الكافة والما بين
 في خلافة من الخطا امين الوصيين واستسما بهم على الرماد
 في العاصم، والسنة ما عظم به الحديث والما بين، والما بين الارض
 في زمان محجبه، الله نفع غيره وكلفت البرج تدربا كالمرا
 اشق احد من محجبه على الرماد، انما ذلك محجبه، محجبه الله نفع
 غيره في العاصم، بن عبد الملك، رضي الله نفع غيره يستحسن
 القاسم ما قد يضعه، وان خصه ما ياتي به، وقال الله
 انما تقرب اليك بجمع نبيك وانك تقول قولك الحق، واما
 اكدار فيك بالعلم من يتبين في الدنيا، وكان تحفه كثر لها
 وكان ابوها صاغا محجبه، اطلع اسمها باصحة الله نبيك
 في عمر، فقد نودا به اليك مستعفي من شق اهل العاصم يقال
 استعفي وارتفع انه كان عقبا راول العاصم عسيرة تعلقه ان
 وصي يقول اللهم انت الراعي لا تفعل الظلمة ولا تنع الكسبي
 يد ارضه من عقد ضرع الشفيق ورفا الكسبي، وان نعت الشكون
 وانك تعلم السر، افعها الله ما عظمه بغيرك، مثل ان تفعلوا
 جميعا يبيحوا، وان لا يباين من روك، الا الفروع الكاسيون
 الله ما عظمه بغيرك، وقد تفرق بين الفروع اليك كذا نعت
 من نبيك عليه السلام، فيمضا نكبر من معان، وقال القاسم ترون
 ترون شق تلامذ، واستعفت، واما ما يبيح ربح ثم عزت ومرت

حتى اتفقوا هذا، فخلصوا الخنازير فاضوا الماء الى الكعبة وعاد
 الناس يجمعون بردايم ويبنون حيطانك صاعا اكرمين
 ما سرع اليه به الجنات واقصه البلاد ورحم العبادها ضميرني
 جا اذا العرب تكلموا بشوا انوسن عرنا كتاب ايم انوسين
 والكفر معه ساير من خص من الحماية والتابعين لكون معلول
 يبعث ويبن الله واسلمت من الناس وشفعوا اليه بالعباس
 وهل اشركوا ايضا الصنيع مع الله خيرة وما من من انفقته
 للذي القوم خيرة كلاً والله وافصح بالله وتالله جل ملكهم
 حوى الكافر والحادى عن سييلهم منى المفايق العاير وحرافون
 سيملا وانوع فيكلا ومفان عليه الصلاة والسلام افندون
 من يعي اية ليرى عرو اة امة صفة من الاجم من السحابة الاله
 شملح عثان من عثان وعلى من اى كلابه وخرقها من اى وصل
 لك هذا الدين ومن راءه لقت مطا له عن سيد المرسلين شمر
 يا هؤلاء اى كلاب الارض اى راءه مسلح به صخرة موقعا لفسى
 خط الله عليه وطبعه اوسين والله اقيم به عليه الصلاة والسلام
 وضع من اعلى السموات واوقر بطم الاستعطار منه راءه
 كلبه منه ذلك واستغفر له وقد قال تقع عن اذونة يوسف
 عليه الصلاة والسلام يا ايها الناس استغفروا لنا ذنوبنا انا كنا ظالمين
 جاسر ايمر للاولياء والظالمين اما ان يدعو الله مع ما صنع
 ويتوسل بصره الك اولين في الحاج يقينه كمثل عرج الاستغفار
 او يستنج من الخمر والشهوات له وامداه بالذم له كى كى حديث

الذي

او بين العريضة الاولياء والعلماء كاشهداء اصابه في نورهم ايتا
 انتقلوا من اذ العنا اى دار اليفاهى صيرج يوروا ايضا الفايح
 للذين في زياره الاولياء والطالحين واى مفكر تقوى بتفسيره وتلقي
 شفا الصفا واضع مفسره ولعلك من العروة الذين يخرون
 انواعا كثيرة من الشهادة ولا يشعرون باللائق المطاعة كما انه
 يلون من كلابك انكار كرامات الاولياء وعي نوع الدعاء وكلمة اعقاب
 عن السنة زانهم وعن الشريف السنيح رايه في فروع ان ما
 قلوه كالمخالف بينه احد من المسلمين اميراء وبين وانما بين
 الدين لان اصل السنة والجماعة يقتضون ايمس ايمس الشهادة
 كالعقاب والصلوات و اعادة انوسين يقيم من شجع للمسلمين
 ومن من شجع للرع من الناس كما ورد في الايمان اوسين
 انك شجع في مثل ريفين ومثروا اما الصنعة جانه متعول
 شاعرا غير النبي صلى الله عليه وسلم ولم يشع الله على الله
 عليه وعلى الا الشهادة لعلمك من قول ابو ثوبان والشهوات
 للمؤمنين المشيعين ايا ما يميني مع اذ درجات ولم يثبتوا
 الشهادة لاله الكليرو الذين لم يتوروا الخلاء من الفارينا
 على من صدم العباد في التكبير بالذنوب والله يجه عليها العذاب
 واما ما صدمه اليه من دع ما يميني على حشا هذا اولياء من الضاب
 من غير ترقية بين العاير والخراب عصبى الا امة اليه تصيب
 والعظمة العكمان القلم اليه اذ لك الله يسطع على والنفوس
 معاني العفة الصبح واما ملك على رضية العذاب اى ايم وبن ايم منى

منع مساجد الله ان يذبح بها السهم ومع في خرابها اوليك ما
 كان لهم ان يظنوا للالاف يمين التهم واليخزي و ايم في الاخرة
 عذاب عليهم وكانك معنت في الحاضر كنهه ال ما يدب الحوارق
 في التقوى من السبل على الغاير وتلقفته كمال من غير بلان واخرة
 جزاوا من غير يكبال ولا يبران و صطعت ذلك ويجتاز ما تظنوه
 من الصبر والشقاات في دع مطا فيور الاولياء والعاشا السنان
 ولو جاوزت اليه واستعدت ذواته الهمة الذي يتضاوا منى
 لشرية كحطوا افتحوا لبحها وعاكوا غار حلا و كوا نثارها
 كما صررك ان مجلدك النرجس ومكلمة ذلك العجر في السبل في
 مغار المسلمين الممد لدم عانقهم لاهم التقيين لاهم من العي
 على رغبة المستعفين ونفس حكي السارفين و اما ما يمينيه
 المسلمون والعباد امل الكهم الملوكة لهم ليطوا منى ومن
 صفات عليهم ملاكهم في يفتح والامرته ترقيم على الحرج
 عليهم في بنا لملكهم دورا وصور ايت او مساجد كذا لك
 لاهم عليهم في صطحا فيا ارفاطان او متقا هو تم ليقك
 اذ تلقفت حواضهم ووعيته عنهم ان تصد عليهم السوال
 وتشرح لهم نازلة اكال وهل يجوز بعد الوقوع والترادج في
 ما ايمس عفتك الوجه المنوع وحلا هو التخراب عكورا في
 مشرع و اذ انوك بان من عاكرا لاناكار وحلا قطلا ما العا
 التكا وان من من يقول جايه على حاله رعبا الكما في
 اطلاق ماله وان له شعبة في الحلة خيرة وفي ذلك البنا متعفة

الزائم

للازائم تقيمه وتطيب نفسه عن صفة وتر ضيره ونظم من شدة
 الكبر والبعاد للصح والتفسير فاذا تحق عفاك حوا وكيف
 تفقد حوا الافذع وكذا صر الى الافذع وتظلم العنان في دع
 كل سلع من غير سرافية لا اى الدين وكذا ما اذا انقصة لك
 هذه الابواب كثرته بغيره ارض ليس يمينه ارباب وهن ان حوا الذي
 الوب انقضا فكره بتفسير ليس منجسط عليه بين اهل التقير
 واتهم من مدارك ال حيتجاد والذم قد سبكت عنك الضام به وانقضاء
 مع بعد الوصول الى حوا الملع اعم فكري اية العباد ناز الخرب بين الصل
 لا يطلع واستباحة المسجود الخرام واقافة اهل الخرب الشريين
 والاعتقاد بالاطانة لعنة الله والى بكرة والى اجمعين
 جميع على لك انك عجزت المكنى في عك وحسب انتفاة ك وبعك
 مجلعة كيمرى من المفاكر وكابرة عداوى من الكبار و اذ نيت بصا
 المسلمين واتفتت خيسر سبيل المؤمنين ونعرضت بيها لاذ اية
 الاولياء والطالحين ولقد قال النبي عليه الصلاة والسلام في حرك
 رواء الخاير اى اى اى اى اى اى اى اى اى اى اى اى اى اى اى اى اى اى
 عرو جى قال من عدا الى وليا بقدا اى نيع دارك بكجا بالقرقرى
 اله فكر اوغوا عليه العكب وضروا اسنا الخاير يارة القبور
 جاي حرج جيتاد و محنور وايه نية تكمر صفا ونقر حوا صم
 شوت صحت كمت بتبينهم عن يارة القبور موزور حوا وان
 حوا اذ نيت حوا سبيل اورد من الذين عن زيارتهم عليه عليه
 اول السطع من حياية الامة من اسباب صلا المنطق القرى حوا

بها تليتها وعبادة اصنامها واهويتها وكيف تمنع من
 زيارتها والبيعت عليه وما قد شرعها وما قد رخصها
 وارتفعها بعد ثبت من حد يث عاجلة ان المؤمنين انه عليه الصلاة
 والسلام زار جميع القرى في استغفر فيه لوتين المسلمين وثبت
 ايضاً انه زار قبره، امة ثبتت واهب واستغفر لها واضربك
 الهامة والمؤمنين ودرج عليه العلاء والسلمة المؤمن موقوف
 في الحد يث الروية عن امة القديس وكيع القفة ان ما كنه سيرة
 نساء العالين زارت عكفا بعد انقضت اودعتته من الدنيا قبل
 احوال يكره من الهامة امة وهم اذا ك في لونية متوازيون
 وكما امة الذين ينصرون فيقول ايضا هو، فيندع من التهم
 سكتوا عن الانداج في الدين لا والله بل كعبه عليم التبع
 ومن ادلة الشريعة التي قد وضعت في ذلك العلم في جميع
 الاقطار والى ما يات في تفسير الامانة من فنور العلم ونظير وكار
 وكذا ذلك في تفسيره وهو لها نظم وبطون وعيد واورثهم وتطبعات
 ونحو الزيادة في الفاضل واوضحوا ما لم يخبره الا امة الشريعة
 من الاطلاع في ذلك ان الزيادة ان كانت لا تعارض والاعتبار
 في الفرض في حواظها بين نور المسلمين والكفار وان كانت للفرص
 والاشغال من الزيادة في ما يقع بها لا في حق الكفار في الشريعة
 اضررت بعد عمارة كبري وعليه جلا مؤنه يقع ولا تصح على احد
 من غير طائفة امة ولا في حق غيره وان كانت الزيادة لا تعارض
 الزيادة من الزيادة والتفريق للكان الذي يظه مشهور والاعاد

من

عوضه من الامور فلا يجر فيه ولا يحد ولا يحد منه وبها اليه
 ويرغب فيه وانه مما تشبه الخبي اليه واما الصبي الوارثية فقد
 المكيه لغير المساجد الملائكة الملائكة بالتحية للذرة الطلاء بيضا
 فانه لا يتكلم ثواب الطلاء لبيضا واما الفرائد فتختلف بين
 النضر وحفا ماتها وتفاوتت في ذلك كما انما نطق وذلك
 المسرى والاستجداه والامد اذ اطلع عليه وعرب جور له باب
 بيك وبغير حصول اليه وما اوج ذلك لغة الاطلاع ومن شغل
 له بالصد يمنية القلم والاباء المكلع وبين ان السعد اذ تطعم
 وانطق الاثون لا لا نرا امة الله من الزيادة في سيرة ذكر الشيع
 على ذلك ومن سبب منه شرح ذلك في التفتيح والبرور ووجه
 لمعرفة ما فضل الزيادة من الزيادة وكما نوح ترعية الخبي
 في حضوره بالمال وكذا نوح متشابهة ترعية التي في حجاب
 الغراب والظلال والافرة للزيادة في سيرة الكفاظار غويبية
 ترعية الزيادة من الاطلاع وبذلك القيد في معنى
 لذي الله المعانيمة الكلي واما الماصح فيكون في
 اثناء التكبير والتكبير في الزيادة والتكبير في الزيادة
 على كذا ورد في الترخيف في الكرامة والتعبور ومدد الحكم
 سلك في اعتراضه واذ شواك التفتيح والبرور في الزيادة
 ان يعرف حقا لفضوة الدين له لغت عمارة وتلا في مصادق
 بالوصي في سيرة ما يات في الزيادة الكفاظار وما يصف بعد
 القيد والفتح في حديث من زار قبره وحيث له شفاعته والبر

على نطقه عليه في اورد عليه (العلم) في بناءه في غير الخليل ومن
 مع من انبىا يقع اسر، بل وما القول ويك في الحد يث الذي رواه
 حيا في الروايات وكما امة ثون اللغات وتقاله في الله عليه
 وسلم قال لا اسرى في ان بيت المقدس من بين يدي عليه (العلم)
 على صراير امة عليه السلام في الاثون في هذا ما كان كفيين فان
 هذا ما في بيك ابراهيم عليه السلام وكعبه في الله عليه وسلم
 في اكون في الاثون في ان قال من تكلم في بيك عليه في الزيادة
 عليه السلام في ان قال من تكلم في هذا ما حيا في قوله في بيك
 مذكرا وعبارة وهل ابغيت بعد تظليل الانبياء مذكرا فيك
 كما تخرج فلون بعد اذ قد يتبادر في انما من ادرك رجة انك انك
 الوهاب واما التبع للامام فيك التي تتلوهوا لثا الحسنون
 ربهما ولا تعرفونها وديتهم بسبب ذلك في اودية الاثون
 ولم تشعوا ايضا الكار وفي الكفالة وسلكهم شعرا بقا من غير
 شير وكوت ابوابها من غير تدبير ولا نذير فان حد يث لا يحدوا
 شير معهما في علمه عند ان يركب في عمله للطلاة متعمد امة
 لفتوحه وجماعة العالين من الهية لان المص للعلية فيم كانه
 يصلح اليه علم في الله عليه وسلم مما في الكفر الوجود فيه واما
 فضو الزيادة والاشغال والاستجداه من يركبه والاشغال
 وقصو المسلمين اليه من سائر الافعال بما يسهل الا اتباع وكذا
 ما لوصيه ان حد يث لا تشد الرضا في ذلك اشكالات في الاستشهاد
 به لما زار الكال في ان الحصر في الحجاجه دون سائر

المشاور

المشاور كذا انك ما تحته اليه من حديثه فيصير العبر ما سراه
 وانك افطنت فيه واذ منقها صيرع بصيرة نعمة غير راحة
 وجملة على فرضه على هذا انك التفتيح المحرر على الاطلاع
 للزاريين واما اذ كان القديس في التبع الكاذب في المفسر
 مفسر ما ين بلامين واما ما تدعون في ذلك الذبايح والذور
 وتبالغون في هذا نظرا لتفسير والتكبير ونصب المستنك الذي
 وتغيرون في شأنها الصرح والتشعب فيكون الذبايح المذكورة بما
 احزابه لعمر الله مكارم المعين واذ في بالويك والبقمان
 فانا يكون احوال ذلك النذاريين على فرائد امة في جميع عقد
 في هذا اسم وبي اواحد من الكليين في ذلك الصرح في ماء
 تلك الذبايح والذبايح واذ يكون بعض من الاعمال الكفاظار في
 الذبيحة والاهلال واما فريها تلك الفرائد وليس على انما من
 باب اليانان والاذن من لم يعيل ذلك يكون ناقصا الذي في
 العادات وانما بعضه في ذلك مفاصل ارفاوا النضر والاشغال
 في الدنيا يسر بها لتوافق بها استمر ولم يدر في هذا ما اشتر
 والواجب علينا في كل موضوع في كل نذر هذا في العلم والاعلام
 والتفصيل من حد يث في الصلح المغيث لعساك اسما من جين
 لعمر الله فان كمن الحق فيمن ومن في العلة الشرعية تخرون
 ما سئلوا انما انك كمن لا تعلمون ولا تعلمون ولا تعلمون
 ما يحد فيك والتسبيح ويعنون في هذه السلة في التفصيل

وان نذرنا ان نذكر تلك الذبايح للربنا العيين بلغة الضوى او البدينة
 مذهبنا بالسنة بظن المسفة ولا نكر مارا بنا من ضلوع هذا المذور
 رسنة والامن انقصر منه وان نذرتك الذبايح لعل الزيادة بغير
 هاتذ الصبارة وكان من الذبايح التي تقبل ان تكون قد باعيل الزبنة
 ان يصعب بظننا تلك المزارر سبعا والايبرهه للالتصديق به بموضعه
 رعبا ظان به مذهبنا لك شصين شوك العلماء الثارير وان كان
 ذالك النذر بما لا يخلو او جعلنا صول للغيره الا بالذبيح للشيخ
 يلزبه بيقه وانما واه والفاحص للواين ب نذره وشرعه للزبنة
 انتقدق به بموضعه واذا نذرتك اقال ماين داعية العرب
 والفتان وهزل ببعين المشروع من صور من المظهور الذا للبيتان
 ريقه لا يعلها الا لعل بياج الصدور والله نفع لنا كلفنا بالكل حسر
 ووعلا ربه اسر اسر امون بيقه بالذواكر بعبدا وله بصر لها مشيها
 من الوكوت ودر بعبدا واذ انتم من ان تصدق الذبنة بالذبح من المشروخ
 صوبا من الوضوع في المنوع والقرن هذا الا ان ارم في صاير العبادات
 او اربعة في الاصلاح التي لا تعرفه جيدا بين المصلح والكاره للذبا
 انظنون عليه الظاهر فان المصلح في المعصية يتقبل ان يقصدها في
 ايجازتها اتصال صاحب الذبايح والزيادة والطيم يتقبل ان يقصده
 بعبدا من نطق المراج او اذ اوات والعلاج والتركي يتقبل ان يقصده
 عفضه اذ يتوب او يصعد اذ جعلها والمخرج او عتق يتقبل ان يتوب
 ما يرضيه كبره واذا اوصفت ان هذا المنذر ان تقصده ما ربح المصلح
 والتبسر هذا الكبر بالهالماين واعظ اقال ان صد جميع الاركان

المستبين

والاستعصاف دما، جميع المصلين وهوت حلواتهم وساجر صبر
 وصواصهم اجنبين هذا كثيرا الباطن ماها الضديان وكبه ليعيد
 الاشيطان وماذا وعك بيده من الحسرات خارج عن هذا الظان المبين
 وفرا ينكلمنا بالنسبة وان نذرتك الذبايح لعل الزيادة بغير
 واما ما ظنتم من الاطد في الوارث في تقصير البيع على الله عليه ولم
 للغيور وانما سر حليم في اية ظالم وضع العتق عنه كسط وتوثيرها
 بعد اخذ من الطريق في مخطها واما يا شيخ بنا على هذا ولو ما اتق عن ذالك
 ذوبه لا ضرر وك بان جملة حسن ما كانت الجاهلية عليه واذ انك انه
 كذا تتعاده نذرتك اذ امانت عظيم من عظيمهم بنوا على الضربنا مشروا كالم
 من اكلهم مبادلة وكجزا ونفاكها وكبر ابعث البيع على العتق
 وطمع من يجر من اهل الجاهلية ما ذارها ويحرم بها فانظر واقتدر
 والاعلم كان كذا في نذرنا من حق التمتع كحج ما لا ربه واذ السنان
 كرم وانك لذيق انقبت الجاهلية التي اتبع بها عليه وكبته فخلو نذرتك
 الاطد بية في فاضيه على وجوه كون الفيور ضصة والفرق كالم
 بين المصلح على الفيور وصهر الفيور تحت المظا و لا جعل الجاهلية
 الوارد به ما ورد في النبي هو الذي يعوزك فيه المستند ولو لم يقع
 على جميع النعم اهدوا ما ما من نذرتك ان التقديد وان نذرتك بية باينة
 الخديج وتقر ان من نذرتك الجاهلية بعونه بالسبب والتمسان
 في اعمل ياخذوا انما لست من بعبدا الله على حرقه وطعن بغير عن نذرتك
 من نذرتك ولعن الذين يذبحون او ينزحون عن الوكوت يقول نذرتك
 هذا اذ اظهر ولا يستأخرون ساعة ولا يستعذون ولا يفر من نذرتك

والاستعصاف دما، جميع المصلين وهوت حلواتهم وساجر صبر
 وصواصهم اجنبين هذا كثيرا الباطن ماها الضديان وكبه ليعيد
 الاشيطان وماذا وعك بيده من الحسرات خارج عن هذا الظان المبين
 وفرا ينكلمنا بالنسبة وان نذرتك الذبايح لعل الزيادة بغير
 واما ما ظنتم من الاطد في الوارث في تقصير البيع على الله عليه ولم
 للغيور وانما سر حليم في اية ظالم وضع العتق عنه كسط وتوثيرها
 بعد اخذ من الطريق في مخطها واما يا شيخ بنا على هذا ولو ما اتق عن ذالك
 ذوبه لا ضرر وك بان جملة حسن ما كانت الجاهلية عليه واذ انك انه
 كذا تتعاده نذرتك اذ امانت عظيم من عظيمهم بنوا على الضربنا مشروا كالم
 من اكلهم مبادلة وكجزا ونفاكها وكبر ابعث البيع على العتق
 وطمع من يجر من اهل الجاهلية ما ذارها ويحرم بها فانظر واقتدر
 والاعلم كان كذا في نذرنا من حق التمتع كحج ما لا ربه واذ السنان
 كرم وانك لذيق انقبت الجاهلية التي اتبع بها عليه وكبته فخلو نذرتك
 الاطد بية في فاضيه على وجوه كون الفيور ضصة والفرق كالم
 بين المصلح على الفيور وصهر الفيور تحت المظا و لا جعل الجاهلية
 الوارد به ما ورد في النبي هو الذي يعوزك فيه المستند ولو لم يقع
 على جميع النعم اهدوا ما ما من نذرتك ان التقديد وان نذرتك بية باينة
 الخديج وتقر ان من نذرتك الجاهلية بعونه بالسبب والتمسان
 في اعمل ياخذوا انما لست من بعبدا الله على حرقه وطعن بغير عن نذرتك
 من نذرتك ولعن الذين يذبحون او ينزحون عن الوكوت يقول نذرتك
 هذا اذ اظهر ولا يستأخرون ساعة ولا يستعذون ولا يفر من نذرتك

المستبين

راغبت باله صرا وعلنا اوتيتك في قوله تقع قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا
 وما بنا من ضره بشئ ولا ضعه به الفلانية ولا كسل نقتل للدين ونحج حياء وعلا
 الفخر من غير الله واحا ما طال بخلقكم ودار بمرء وسلك واقفون اليه يده
 الطمع وسولته الى طين والخذع من النك من العفة الا ان تصح ومن ما بعهم لا يضرهم
 من ظالمهم والنك من الظالمين الكافي بن عا الحقا وان ظفرا المفان تصرف لك وتحق
 بكلا وطاشا ان يكون لك في هوة المفان من زليب او ان يصير لك ارثا يعرف
 او تصيب بان ظفرا الحزين وان كان قارة اجمعا الى النكح تو جوا كرفه تشيخا
 فاني في بعض رواياته زيادة وهم بالفرق وفيه تجتمع عن ادراك ظفرا المفان
 وتبديع عنها لغير المطارق من المفار بجا نقتل يدك على عين اليك ولا تمدن
 عينيك اى من عرف عليك بالكتاب الشريفا من تصيب ام من ظفرا المستعين
 اما من ظفرا الصفا والذين يديهم مفا ليرضوا الصفا مع اجرا ان يكونوا
 من اخواننا ونتم ايدهم الى اخواننا الله عفا ليرضوا السينة والبايعهم صيل
 الرقيقة المحوية ويندجهم الى الدين واليقاه لهم للاجماع ويعمل المؤمنين
 وقد انبأ تنبأ في هذا الكتاب واعربت في كل الخطاب عن عفا ليرضوا الزايعين
 عن العفة المنفصه الرايين مراكب الا عفا ليرضوا الرايين عن جمع الكلة والطلافا
 والنصيحة النصيحة ان تفرغ ليا من العفا ليرضوا العاصم وتسير على العفا ليرضوا العجيم
 وترجع اى الله وتوفر بلفيا وه تكبر احدا ذنبا اقفنا فان تفتح بتمه
 غير لكم وان تويتم باعلا النك غير معجز الله و زينة الجواب ومدة الخطاب
 انك ان غفوت يا اذ العرب نكح واسون بالتوبة مرصك واد ملت بالذاتة فرحك
 مرصا باذ الصلاح والصلاح والانتفاى على الطاعة والنجاح وجمع الكلة والصلاح
 واما ان اختلفت بجهة الضواية سحك وشهدت في العفة صرحت واقتلقت
 عارضا رحك فان يني عحك بغير رطاح وما نفع الله من تبغلة الصلاح ويجعل
 في الحروب بايز الصداح والله تقع يحدد صلح اللفة كجها حبه ويرضه
 ويجز صراع البعثة الباعية حتى تبيع اى امر الله انتبى لى

السلعية

المصدر: المكتبة الوطنية المغربية بالرباط تحت رقم: ك/ 1325 ضمن مجموع.

الورقة الأولى من رسالة المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية للشيخ إسماعيل التميمي التونسي:



المصدر: دار الكتب الوطنية التونسية تحت رقم: 16583 ضمن مجموع.

الورقة الأولى من رسالة رد على مذهب الوهابيين لشيخ الجماعة بفاس الطيب بن كيران:

بسم الله الرحمن الرحيم وحول الله عا سبرنا ومولانا محمد
 قال الشيخ العلامة الخافض الحجة شيخ
 الجماعة بجام الطيب بن كيران الغابيب
 الحمد لله الذي اوفى معالم الدين ودين الرشد من غير الموروثين
 ونها الشوك والاورعاع من فلوب عبادة الموقفين والاطالة
 والسلا والامان الاضطرار على نبي المرسلين وامام العتقين
 الصالحين ما في في الانبياء والاولياء والعلماء العالمين
 صل الله وسلم عليه وعلى اله المنتجين وبجانبه الكسرة
 المعترين وبعث فلما ظهر في كبر الارض المصعب
 المراكمة: جماعة قبل المشرق تشوشوا على اعمامة المسلمين
 عقابهم وعزوا وانما خالفكم من الامم والبع بعض
 رسالكم في كبر منابرنا واستر لما انما كما توهمه
 معروفا ان الابرار وقع من ذلك في مولانا الامام
 الاوهى عالم السلاطين وسلطان العلماء النعمان امير
 المؤمنين ابي المظان بن سليمان بن مولانا محمد ابفاه
 الله في ابا علمه في ملاء الاكل الحق في حينه وسان كان
 منسوقا على من غير العزيم هو انها من نوسو
 وزفتي والكم وغيره من كراسه او في ان امع النسف
 فيها انما واغمره وحمل العامة عليه وتفكره وان
 اير في انما من كراسه واستفاد مستفزا به
 نسعي

من عسوان يستهو بهم تمويكهم من العباء حتى يمين
 الله الخيش من الطيب ويتبين الجماع من حامل الصيب
 قلت ممثلا وباللهم مستعينا ولنور فيقه مولانا **بن كيران**
 ان نين او لا حذيفة الايمان والكفر ثم حامل الفز هبتت
 العاكورة من رسالتي سقوط الفز نور ثم ما في عليه وعلى
 ما بناه عليه ثم ما يتعلق بهتم العاطة الرسالتي **بن كيران**
 اما الايمان ثم عما يقو كما قال شعر الدين وغيره تصديق
 النبي صل الله عليه وسلم فيما علم بحجته به من عن الله
 تعلم ولو اجهالا ليهالم يعلم تصديقه وتبين القرون الزفر
 الالة عان والقبول حكم العجم وليس الاله في حجة سيرة الصوف
 الر الخيز او العجم فلا يتفقون بشيء من ابا التلافة
 امور اخرها المعروفة وهم الخلب والانشاء في حذيفة
 ما علم بالشر ورة في المصطفى به بحيث لا يتكلم في
 شيء منه احتمال النفي بوجهه وبهذه المعروفة جسم
 الشيخ ابو الحسن الانشع في التصديق المزخورة تان بهما
 حرب النفس التابع لها وبه جسم الانشع في التصديق
 المزخورة اخرى انا اهاب بانة قول في النفس غير انه
 يتضح المعرفه والجمع ونحوه ارتضوا فلان لهبنا
 الثاني لان التصديق والتكذيب لا قول اهرور والرتضا
 امام الحرمين في الرشاء فجعل الخفيف ان التصديق عالم النبي
 ولا لا تثبت الامع العلم باننا اولنا ان كلام النفس يتثبت

المصدر: دار الكتب الوطنية التونسية تحت رقم: 16583 ضمن مجموع.

الورقتان الأخيرتان من رد الشيخ ابن كيران:

62

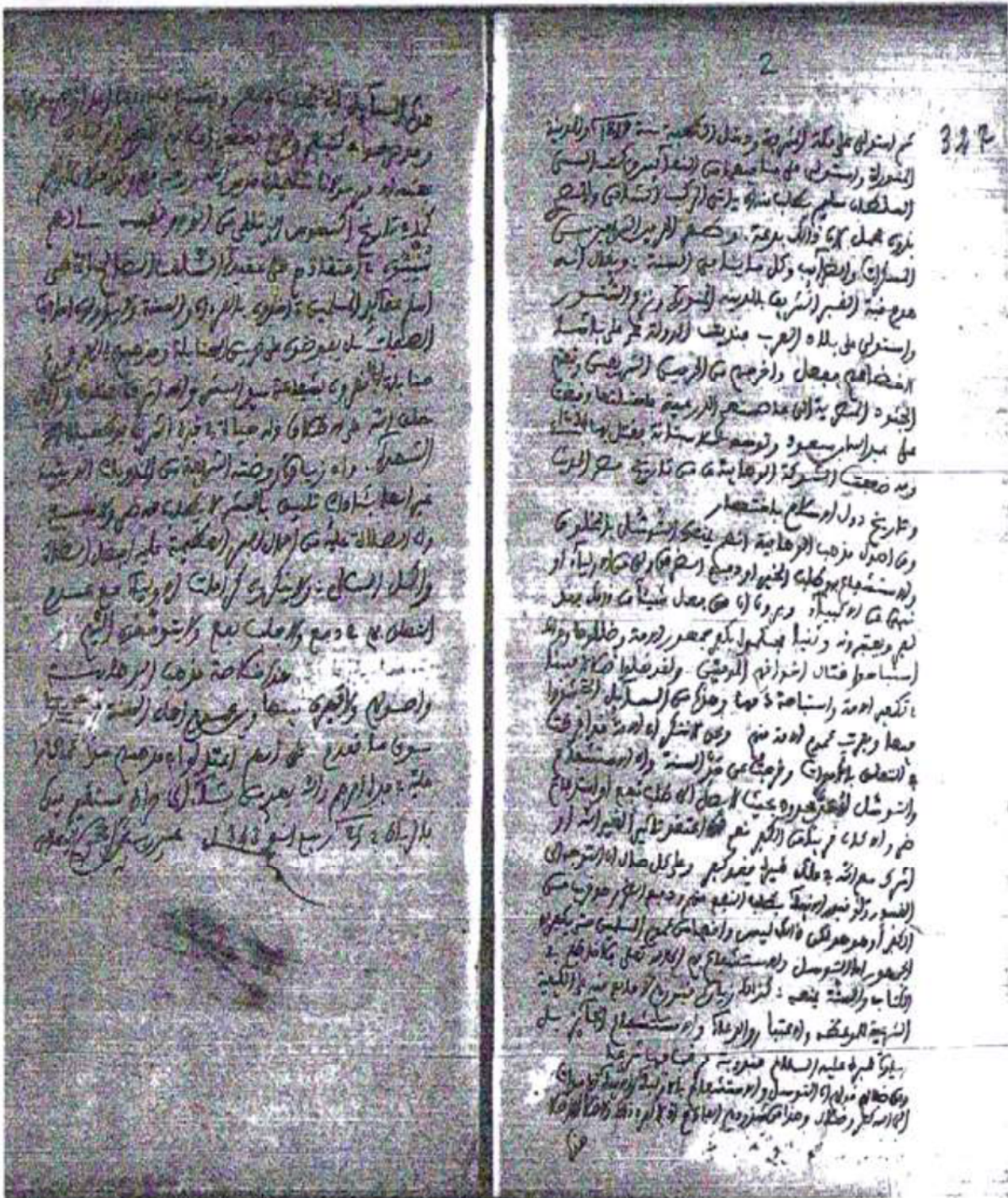
اعرف العلماء والفقهاء، لم تكن من اغواء الخلق وهاه اولادك على
 اسلوبه ما هو الحق والبر والنجاة وشاعوا ان يفتوا في يوسف
 ان زعيبي اجمع العلماء بالحق وان حال بينه وبين سؤال
 الحق بين وان تارة فضا لما اظهر وامر خلاف الحق بعضه قال ابن
 خلفان ورفعا تورا برع وعلم المعينات والخبارهم في ذلك
 مشهوره وخترا العزيم وهو يوم العنبر في اورشليم في صلاه
 في المظلم والجور فر صياد في وليس بالحق وانها فسه
 ان كنت اعشيت على عيب في فعل لنا كاتب البطافه
 انتقم الراد منه وقوله ان من قال الله يبعث من يشاء والله
 ما قالوا ان قوله ويومئذ نذرك الازمن قال الله يبعث من يشاء والله
 واما تارة رسوله فنتم تستنقروا الان في الدنيا وفي بيوت
 الله تعلم بها انهم نفا فهم بعينهم لعل قال البيضاوي
 انه عليه الصلاة والسلام اقام في غزوة بؤف فشهد في بيوت
 عليه النبي ان يعيب المخالفين فقال الجلاب بن سويد ان كان
 ما يقول لانه انما هذا من شر من العجم فيلعب في ذلك رسول الله
 صلوات الله عليه وسلم فاستحق في ليلته ما قاله في ذلك
 وانا الجلاب وحسنت نويته وقال في قوله وعرفوا بغير اسلامهم
 والحق والحق في انهم الاسلام في انهم الجلاب ما يقال
 ما كان ينظر في من الشكاه في وغلنا بصفتهم في سائله
 فلذلك نزل عليهم بالحق ايد الشكاه لکنه تاب بعرف قوله
 تعلموا ان قومه ايدكم في الحق وقال في قوله تعلموا ان سائلتم
 يقولون

63

وزنوا بها حصارا وقتل الناس وقوله ان التوحيد لا يراى يقوى
 بالقلب واللسان والعلم وان اجتنبت شره من هذا لم يبق الرجل مسلما
 الا في كلامه فيه تخليط بين اجمع ما سمع من تخليط الخلق فان
 الالهيان والاسلام وما عودتها حذفت من عيبه وما هو مجاز
 في عيبه في شره والله الامور للاصواب واليه المرجع والشايب
 وهو حسنا ومع التوحيد والحوار في قوله الا بالله العلي العظيم
 وصلوات الله على سيدنا محمد وسلم اكي
 اله

المصدر: دار الكتب الوطنية التونسية، المصدر السابق.

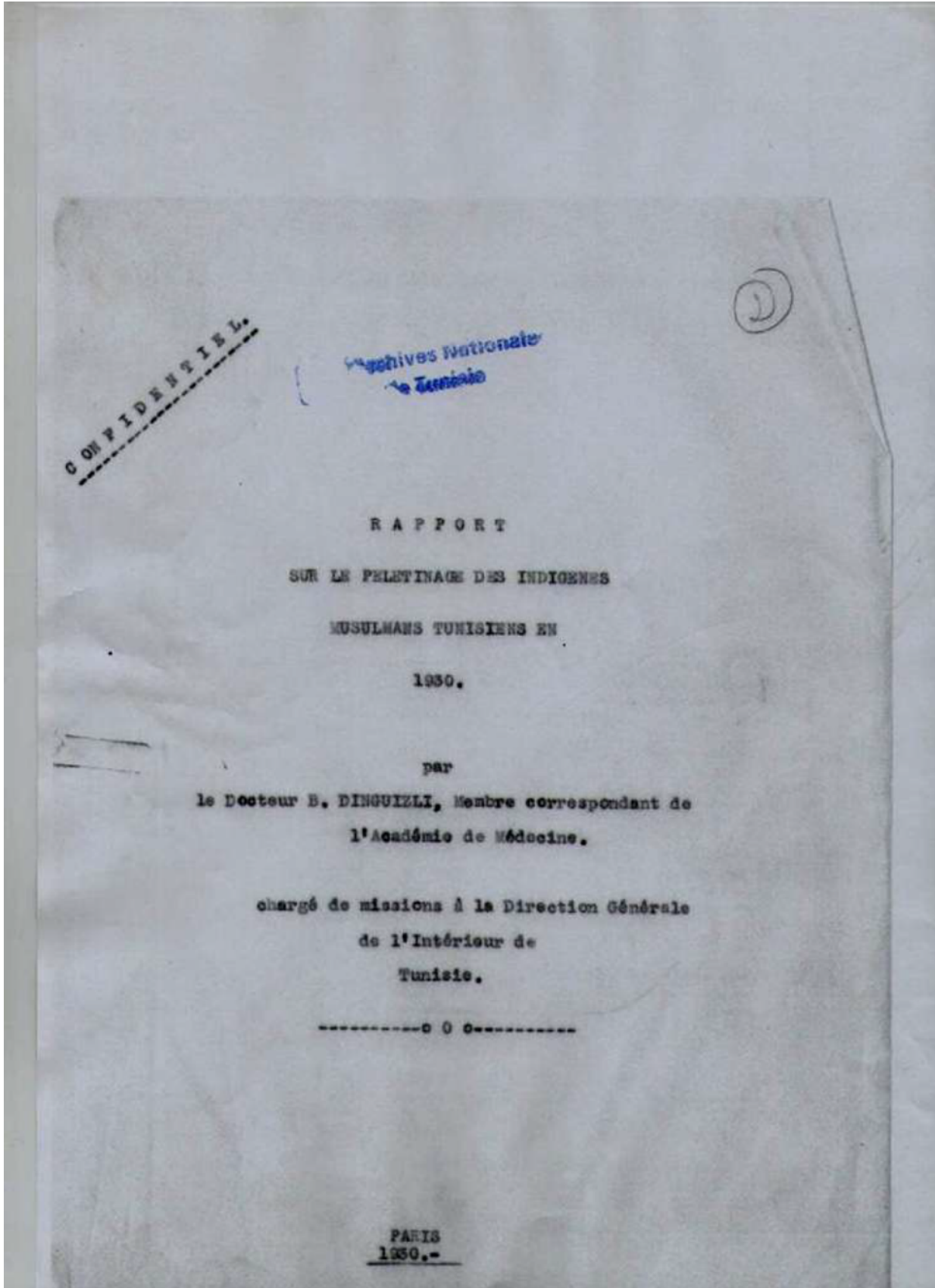
الورقة الأخيرة من رسالة تقييد في أصول مذهب الوهابية للحجوي:

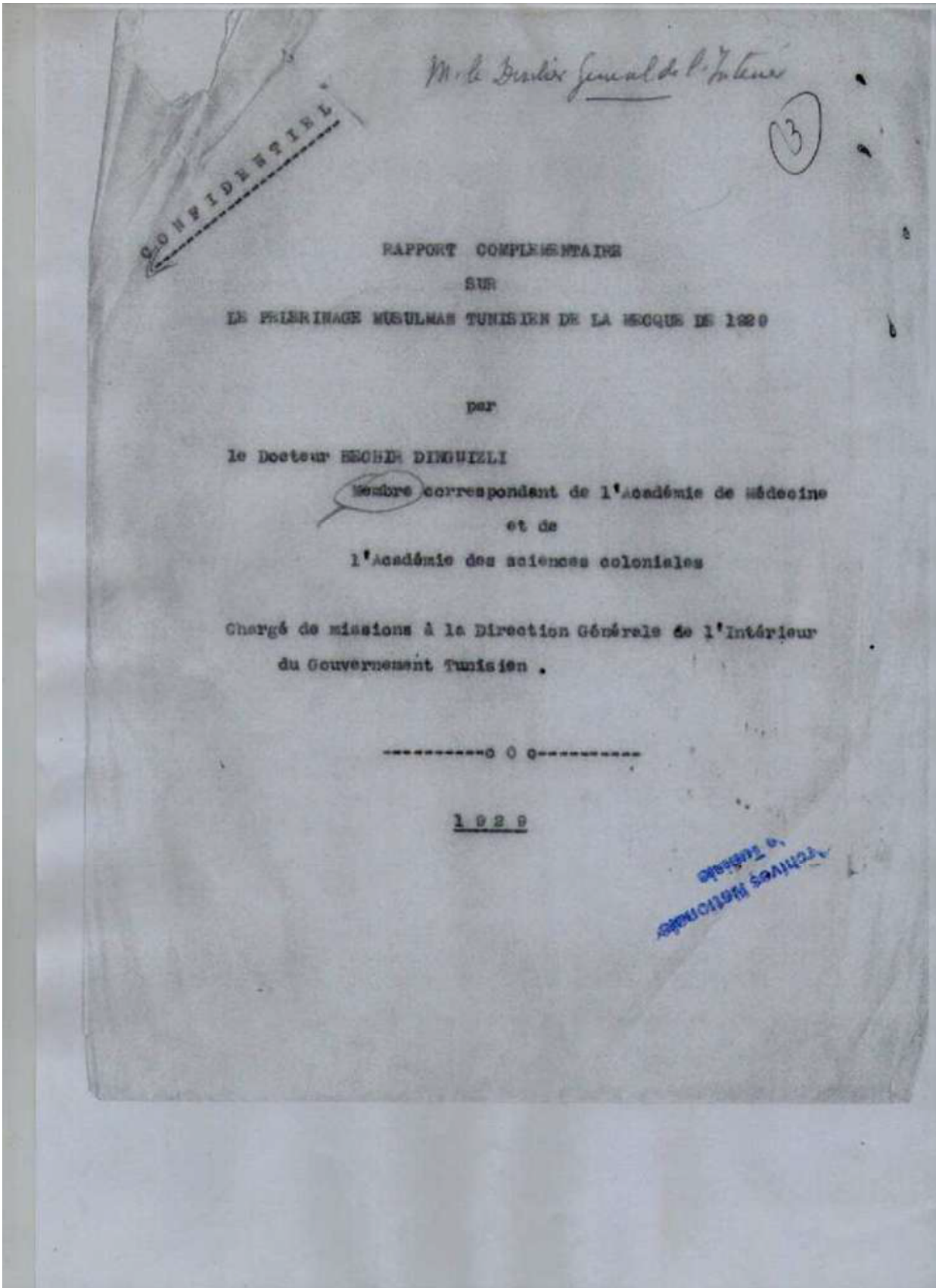


المصدر: المكتبة الوطنية المغربية بالرباط تحت رقم: ح/ 115.

2- الوثائق الأرشيفية.

الصفحتان الثانية والثالثة من تقرير الطبيب التونسي البشير الدنقزلي:





المصدر: الأرشيف الوطني التونسي. (A .N.T) A276 bis – 1/ 12

-الصفحات المتعلقة بما أورده الطيب التونسي البشير الدنقرلي في تقريره عن نظام الملك السعودي عبد العزيز آل سعود:

- 34 -

Par surcroît, il revendique les trois admirables devises de la France immortelle: LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ, et en fait les qualités maîtresses de ses compatriotes.

De même que la civilisation occidentale, le journalisme européen ne trouve pas grâce devant son éloquence. Il l'accuse très ouvertement de malveillance et de partialité quand il traite les grandes questions de politique musulmane.

C'est une pierre lancée dans les jardins de nos amis H. de HAUTELOUQUE et Albert LONDRES.

Ce dernier détail intéressant à noter, a été reçu à Djeddâ par le roi qui le combla d'honneurs locaux et le sacra citoyen hédjâsien lui faisant porter en sa présence le caftan et l'oguel du pays.

IBN SAOUD par la teneur de son discours, prononcé il ne faut pas l'oublier, en présence de musulmans venus du monde entier remplir un devoir religieux aux Lieux Saints, révèle d'abord sa pensée politique: faire de plus en plus du Hédjâs et de l'Arabie le foyer de rayonnement de l'islam et son centre de résistance à ses causes d'affaiblissement et de désagrégation.

D'autre part, il rehausse et raffermir, par de semblables manifestations, son prestige aux yeux des chefs des grandes tribus d'Arabie qu'il a soumis par la force et qu'il maintient dans son obéissance.

Cela ne veut donc pas dire, qu'il ne soit pas possible aux puissances occidentales et à civilisation moderne, de trouver un terrain d'entente avec lui, sur certains points.

IBN SAOUD a montré qu'il était un esprit trop avisé pour se contenter d'une attitude exclusivement intransigente et hostile.

-:-:-:-:-

SIR W. RHUBRY

Pendant ce récent séjour au Hédjâs l'attitude d'un homme qui entretient des relations suivies, très suivies même, avec le Consulat de France, et dont l'influence considérable sur IBN SAOUD est indiscutable, l'attitude de cet homme dis-je ne trouble au point que j'estime faire œuvre utile que de le signaler.

- 36 -

PHILBY est incontestablement l'une des personnalités, et peut-être la seule, qui soit de premier plan au Hédjas.

Monsieur X. de HAUTBOUCHE fit auprès de cet homme plusieurs démarches pour que nous l'ayons à déjeuner à bord du "BREGANO", ancré dans la rade de Djedda; après de nombreuses invitations sans suite, PHILBY finit par accepter ce qui ne permit de le voir, de causer avec lui pour l'étudier de très près.

PHILBY bien que anglais de nationalité parle la langue arabe avec la plus grande aisance. Il entretient, au vu et au su de tous des relations très suivies avec le roi du Hédjas. Son influence sur ce monarque est connue de tous les habitants de Djedda.

Aussi les opinions les plus variées se donnent libre cours à son sujet. On le représente comme le conseiller politique d'Ibn ISSAÛD. Ce serait lui qui, à différentes reprises, aurait rédigé, lui-même, les discours prononcés par le roi devant le corps diplomatique accrédité auprès de lui, dans les réceptions officielles, soit à Djedda, soit au Rhiad. On le représente, peut-être à juste raison, comme un ennemi irréductible de la France.

L'opinion qui ne paraît la plus fautive et la plus dangereuse en même temps, est celle qui consiste à le regarder comme ennemi ou plus exactement comme adoptant une politique allant à l'encontre des intérêts britanniques en Arabie...

C'est un ancien agent de l'"Intelligence Service" qui a toujours été en effet opposé à la politique du Colonel LAURENCE.

Ce serait lui qui aurait conseillé et poussé Ibn ISSAÛD à envoyer cet espèce d'ultimatum à l'Angleterre, qui fit assez de bruit dans les diverses feuilles de la presse européenne, pour se faire livrer un réfugié en territoire sous-mandat britannique, Rayal El Douvich. Les Anglais ont cédé et livré Fayçal en effet, mais il n'a point été du reste exécuté; certains affirment même qu'il ne serait pas mal traité par le roi du Hédjas.

Afin d'accentuer à nos yeux son prestige PHILBY usa d'un stratagème et nous a raconté qu'il aurait refusé d'aller saluer un plénipotentiaire Anglais qui venait d'arriver à Djedda pour régler une importante question de frontière et autres d'ordre militaire: livraison par l'Angleterre à Ibn ISSAÛD de 12 avions de combat, etc.....

La canotière anglaise à bord de laquelle ce plénipotentiaire était arrivé était ancrée en effet à

- 36 -

proximité du Belgrano depuis quelques jours.

Tous ces récits que l'on fait circuler sont, à mon avis, de peu de valeur et ne sont mis en circulation que pour prouver l'anglophobie de PHILBY...

Ayant donné sa démission de l'Intelligence Service et devenu simple négociant à Djeddâ, PHILBY peut au contraire rendre les plus signalés services à la cause anglaise au Hédjas.

Travailleuse et antiimpérialiste, il peut-être jugé anti-britannique par des gens à tendance réactionnaire. Il ne peut pas en vouloir beaucoup à LAURENCE puisque c'est lui qui somme toute a eu raison et que son protégé IHN ESSAOUD est actuellement au pouvoir.

PHILBY touche actuellement, dit-on, et il ne s'en défend pas d'ailleurs, une très grosse pension du Gouvernement Anglais et le diplomate ambassadeur dont j'ai parlé plus haut a cru devoir se rendre le premier chez PHILBY lui faire visite.

BRACKSKI allemand d'origine et pilote chef de l'aviation d'IHN ESSAOUD se plaint amèrement à tous d'avoir été remercié tout dédaigneusement par le roi et il sera sûrement remplacé par des aviateurs anglais, victoire diplomatique qui compense largement l'histoire FAYCAL, M. DOURGHEB. On fait circuler le bruit à Djeddâ, dans les milieux bien informés, que pour compenser le renvoi de l'aviateur allemand, le Hédjas a accordé aux allemands l'exploitation des voies ferrées Djeddâ-Médine et Médine-La Mecque.

Personnellement PHILBY est très anglais et comme tel n'admet pas qu'il se trouve d'autres nations supérieures, ou au moins égales, à la sienne.

Nous eûmes ensemble quelques prises de bec au sujet de la politique de collaboration instaurée par la France en Tunisie. Cet homme devenait mauvais chaque fois qu'il entendait faire la part de la vérité d'ailleurs, l'éloge des relations entre protecteur et protégés dans la Régence.

On sentait qu'il était d'autant plus gêné à donner libre cours à sa haine contre la France que nos discussions se faisaient le plus souvent en présence de Monsieur MULLER qu'il savait être contrôleur civil, Commissaire du Gouvernement Tunisien, chargé de conduire les pèlerins de la Régence.

Ami de l'intrigue il est arrivé, autant que nous pûmes nous rendre compte par nous même à s'imposer, avec cet air détaché qui caractérise sa race, au Consulat de France au point qu'il y était très souvent l'hôte de Monsieur MAIGRET, qui paraissait avoir avec lui des relations ininterrompues et

- 37 -

amicales. Cependant PHILBY n'a aucune sympathie pour la France. Il l'a d'ailleurs surabondamment prouvé à propos de l'incident de l'ASIA.

C'est lui, et le fait était connu de tout le monde à Djedda, qui conseilla au Gouvernement local de faire débarquer même sans mandat tout l'équipage, personnel Commandant compris de l'ASIA et sa mise en jugement sans aucune garantie légale par les bédouins d'IBN ESSAOUD. C'est lui qui, usant de son influence le ministre des affaires étrangères du Hédjaz pour décider celui-ci à accuser l'équipage de l'ASIA des plus ignobles forfaits dans cette regrettable et très malheureuse affaire de l'ASIA; affichage dans les rues de Djedda de photographies de rescapés ayant les mains tranchées à coup de hache, afin d'exiter la population contre l'équipage de ce navire français sont aussi son fait. C'est alors que Monsieur MAIGRET vit clair, mais un peu tard, dans son jeu et lui interdit l'accès de la maison de France.

Ce PHILBY ne manqua aucune occasion pour nuire au prestige français dans ce pays. Un fait entre mille le prouve clairement.

Tous les dimanches des jeunes gens européens appartenant pour la plupart soit aux divers services des banques, soit à la diplomatie, mais tous étrangers vont en pique nique dans leurs autos aux environs de Djedda.

PHILBY les repérait et guettait leur retour à Djedda pour retourner lui-même sur les lieux, ramasser les bouteilles vides abandonnées par ces jeunes gens.

Avec le cynisme le plus révoltant, il se rend ensuite soit le Emirakum, Gouvernement de Djedda, ou chez le ministre des affaires étrangères d'IBN ESSAOUD et leur met sous les yeux les deux ou trois bouteilles qu'il était allé l'acheminer ramasser la veille et lâchement il les attribue au personnel du Consulat de France, montrant ainsi aux représentants du Roi que les Français ne se gênent guère pour souiller la terre sainte avec des boissons illicites, impures.

Tous ces racontars sont transmis à IBN ESSAOUD et produisent sans doute la mauvaise impression que l'on devine.

PHILBY est, à mon avis, un dangereux qu'il est souhaitable de voir sans délai et pour toujours écarté de l'intimité de la maison de France à Djedda.

Détail à connaître PHILBY parle et décrit le

المصدر: الأرشيف الوطني التونسي، ص 34، 35، 36، 37.
(A.N.T) A276 bis - 1/ 12.

3- المنشورات والتصريحات الصحفية. قرار رئيس الشؤون الأهلية والشرطة العامة الفرنسية بالجزائر (ميشال).

248

منحة ع

ثلاثة قرارات يصدرها ضدنا م. ميشال في اسبوع واحد !

فهل هي احدى منازياه واياديه على المسلمين التي يعينها
محاميه (سي صالح الطيب) ؟

صكنا وهدنا القرار بنشر القرارات التي
اصدرها م. ميشال ضد الاسلام والمسلمين في شهر
فيفري 1933 ووقع بالعدد تنشر نص القرار الاول
والثاني منها مترجما الى العربية بالحرف الواحد ،
ومنى اطعنا عليه ادركوا جليا سر دفاع (سي
صالح الطيب) عن م. ميشال ، وعفرا الغاية التي
يرمي اليها بقائه الذي لا زلنا ننتقبه بالرد والتفنن
حتى سنحت لنا الفرصة . والى القراء الصكرام نص
القرار الاول:

«ادارة برقي الجزائر»
الاشغال الاهلية ومصاحبة البرليس العامة
الجزائر 16 فيفري 1933 عدد 2407
منشور

الى كافة السوريات والصرفين والصكرام
العام رئيس شرطة العمالة وشيوخ البلديات
أعي الي من مصادر متعددة ان الاهالي دخلت
عليهم الحيرة والشووش بسبب دعائية تنشر في
اوساطهم يقوم بها إما دعاة استعملوا فككرتهم
من الحركة الرعاية السائدة بكرة . واما حجاج
جزائريون تمكنت فيهم عاطفة العصب الاسلامي
(بالسلست) . وإسا جميعيات كجعية العلماء
المؤسسة بالجزائر بقصد اقتناح مدارس عزية حرة
لتعليم القرآن والعربية لتمثل حيل هذه الجمعية
يجعل الحركة الدستورية التونسية .

ان نقصد العام من هذه الدعاية هو نشر
التعاليم والاصول الرومانية بين الاوساط الجزائرية
بدعوى الرجوع بعسم الى اصول الدين الصحيح
وتطهير الاسلام من الحرافات القديمة التي يستغلها
اصحاب الطرق واتباعهم ولكن لا يعدد ان يكون
في نفس الاوراء هذه الدعاية مقصد سياسي يرمي
الى المس بالثبوت الفرنسي .

لا يخفى ان اصكر رؤسما الزوايا وكثيرا
من المرابطين العظمين في نفوس الاهالي الممانت
قديهم للسيادة الفرنسية وبمتغاض صاروا يطلبون
الاعتدال على حكومتنا لقسامة الاخطار التي
است تهددهم من جراء تلك الجمعية التي لا يزال
انصارها يشكرون برما فيما يفضل دعابة متواصلة
المجرد ماهرة الالابيل وعلى الاعص فبا بين الناشئة
المتصلة بالمدارس القرآنية .

فبان من هذا ان الحسالة تستدعي من طرفنا
مزيد التيقظ والاهتمام لانه لا يجمل غض الطرف
عن دعابة تتظاهر بنشر الثقافة الاسلامية لاولاملاح
الديني وهي في نفس الامر تخفي وجهه سيئة ربما
عاد اعظم ضررها على الاهالي انقسم .

وعليه فاني اعهد اليكم ان تراقبوا بكامل الاهتمام
ما يروج في الاجتماعات والمسلمات الواقعة باسم
الجمعية التي يرأسها السيد (ابن باديس) ولسانها
الرسمي في الجزائر الشيخ (الطيب القسبي) كما يجب
ان تشمل مراقبتكم المكاتب القرآنية التصود
استبدال الطلبة القائلين بها بطلبة استفوا الفسكرة
الوعائية .

كما انهي الي ان الى جانب تلك الحركة الدينية
حركة اخرى شيعية نجم قرنها في عدة قبائل ، فتم
اناس اخص بالذكر منهم المسوي (رادقات بول)
و (رافع الناصر بن علي) بجولوب في القبائل
والاسواق مظهرين اهتماما زائدا بسألة الغايات لما
أرؤه فيها من القواين القاسية التي ربما اقلقت الكثير
من الاهالي فانخفروها سببا لانساد العلاقات بين الرعية
والقائمين بمصلحة الغاب .

وهاتان الحركتان - الوعائية والشيعية -
وان كانتا لم تزلوا الاهمية التي يجارها اصحابها لما
يعرضها في الغالب من صدق ولا الاهالي يكرهها

لذلك المبادى قاعها بالرغم من ذلك يستوجبان من
طرفنا مراقبة دائمة التيقظ والاحتياط خصوصا في
التبايل والاسواق .

وبناء عليه فاذا كان اجتماع في شارع عمومي
تعين عليكم من غير توقف ولا نسيب توجيه الصمة
على من استعقبا ضمن عرضات تذكرون فيهنص
الكلمات التي تشتمل على تحريض او افراء من شأنها
ان تحال على الحاكم (البرقي)

وفي الختام آسركم ان تنهوا الي من غير تسون
ولا معة كل حادث يحدث في هذا الشأن .

بالتباية عن البرقي
الكاتب العام للشؤون الاهلية والشرطة العامة
الاصناء م. ميشال

... ..

وبعد ثلاثة ايام فقط صدر القرار الثاني في منع
العلماء الاحرار من الاقراء بالمساجد محبوكا وسبوكا
في قالب لا يخفى على القارئ السليم المراد منه وما
هو بنصه وفصه :

«ادارة برقي الجزائر»
الاشغال الاهلية ومصاحبة الشرطة العامة
قسم الدعاية الاسلامية
الجزائر 18 فيفري 1933 من برقي عمالة الجزائر
الى م
أنهي الي انه نسكر وقوع خطب ودروس
ومحاضرات في المساجد قام بها اناس ليسوا من
رجال الدين الرسميين وذلك بواقفة رجال الدعاية
صراحة او بالسكوت .

وعليه فالتركيد به عليكم ان تنبه قورا القائلين
بامر مساجد إبالسك بان لا يرخصوا بدخول
المساجد في اذن مظاهرة اجنبية عن شعائر الدين
الاسلامي الا بعد استشارتي والحصول على اذن
من طرفي .

واتسره بتقيد هذه التعليمات عندهم وان
يشعروا على مقتضاها استقبالا مع ابلاغهم بان كل
تعاون صدر من طرفهم في هذا الشأن ارفع به
الامر لجناب الوالي العام واستدرة حارم التساب
في حق من وجب عليه .

بالتباية عن عامل العمالة
الكاتب العام للشؤون الاهلية ومصاحبة الشرطة العامة
الاصناء ميشال

المصدر: البصائر، ع 31، 19 جمادى الأولى 1335 هـ / 7 أوت 1936م، ص، 4.

رد الشيخ ابن باديس على الوزير الفرنسي ريني بشأن تصريحه بانخراط معظم العلماء في سلك الحركة الوهابية.

موقع نور الهدى بوابة المغرب الاسلامي

١٠٨ حول كلمات للوزير م ريني

مسجلا عليهم

فنحن اعرابا عن احساس الامة ، واحقاقا للحق ، وتصحيحا لكتاب ريني
محترم - كتبنا هذا مع احترامنا لقاتليه .

نشرت رصيفتنا « الزهرة » الزاهرة حديثا مستفيضا افضى به م ريني
للدكتور جورج سامني مدير مجلة « المراسلة الشرقية » التي تصدر بباريس مما جاء
فيه قول الوزير: « والعلماء الذين لهم تأثير كبير على سواد الشعب قد انخرط معظمهم
في سلك الحركة الوهابية التي هي ليست الا الرجوع بالاسلام لاصوله العريقة »
نحن قد بينا غير ما مرة ان الحركة الاصلاحية التي نقوم بها في حدود
القانون لا تمت لأي حركة اخرى في اي قطر آخر بسبب، الا ما يمكن ان تتلاقى
فيه اعمال كل مسلم يرى ان السعادة البشرية العامة هي في الاسلام كما جاء به القرآن
وبينه محمد صلى الله عليه وآله وسلم .

واذا كان النجديون يتسبون للشيخ ابن عبد الوهاب لانه اول مصلح قام
في بلادهم فتعلمذرا له واخذوا عنه واتبعوه فاننا لا ننتسب له لاننا لم نأخذ عنه ولا
نتعلمذنا له ولا تعلمنا في كتبه ان احترامنا للحق ولانفسنا يابى علينا ان ننتفي من
نسبتنا الى شيء حقا او نقر نسبتنا الى شيء باطلا . ولهذا رأينا من الواجب ان نعلق
بهذا التصحيح على تصريح جناب الوزير مع احترامنا لجنابه

رد ج. ع. م. ج. على ابن غراب لاتهمه الجمعية بالانتساب للمالكية والوهابية.

الفتنة ع

رد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

على ابن غراب

المجلد والشتر منه يجادلون اذرة الفتنة والله يعلمها
ويكذبون الجمعية والله يحفظها ويكذبون
على الجمعية والله يظهر نواها حتى تضع الله اسرهم
وعرفت الامة وحياتهم واصبحوا كهم في غضب من
الله وسخط من الناس والله لا يمضي ككيد
المذنبين ولا عدوانت الا على الظالمين والحقانية
للعقنين والحمد لله رب العالمين
عن الجمعية الرئيس
عبد الحميد بن باديس

من العين الى البؤاد

تري هل تباينت الحكومة الجزائرية
عاقبة مسلكها الاخير الشاذ لزام الاهالي؟
وهل لم يعن الوقت بعد لان تنزوب بان
سكان الجزائر من البشر !!! يحدون كما
يحبس البشر... ويعدو بهم الاذل الذي
يعدو بالشر

تصدع ليل الجحالة المدطم من غير
التهضة الحديثة فهبت جميع شعوب الارض
ومنها الشعب الجزائري طبعاً - على
شدد بلابل السلام وافانتي الحريقة والمؤاخاة
كل ينشد تعصبة من الحياة على قدر ماله
من الاستمداد وما فيهم من القوة الحيوية
بين الانصبا. الالهية مملطنا في دائرة
دينه ولنته. وهل تستقيم حياة الخائن من
كان بلا دين ولا لثة ؟ !!!

اخذت حركة انشاء المكاتب الابتدائية
لتسليم القران الكريم وسبدي انة القران
تنه رف في اطراف القطر بكتيبة بنتت
الامل من جديد في غوس طال عليها مند
الانتظار. وكادت تفقد آخر سهم من
الاصطبار. وكان الحكومة ادركت على
ضوء الحقائق المسوسة الناسمة لانستلا
بالتوة المادوية وحدها لا يمكنها الا من
الاجبار المادية. اما الارواح تستنقل
سابعة في جو يبيد كل البعد عن تناول
المادة. وما تحصر يد المادة عن انت تثال

تم يرمي الجمعية بدسائس وقد علم الناس
صراحة الجمعية في جميع مواقعها والجمعية التي بلق
رئيسها باسمها تلك الحظية المشهورة في -قوة النادي
بالجمعية في جمع حاشد من جمع الطبقات لا يتصدر
عائل ان يسكنون الدس من علقها
تم يرميها بذهب الجبل طلب الابدال وقد
علم الناس ضبط حساب الجمعية الدقيق بما يخلوه
في اجتماعتها العمومية ابن ماليها ويشتره على الناس
تم يرميها بنشر اشحنه وكسيف هذا وكأت
الجمعية التي كتبت وفردتها نأبها على الناس ولتقدم
اباها من نعلوا نوابرا. تساعرا. . . اذا كانت هذه
الكلمات تنير اشحنه والعدارة في القلوب الربيعة
التي لم تالف سماع هذه الكلمات. لم تخلق للاصناف
بدا فما ذاك تلك الجمعية لها

تم يقول من الجمعية . غلطت الطوائف
الانتمائية. وما ذا يعني هذا الجامل بالطوائف
الانتمائية؟ ولركأت في الامة طوائف انتمائية
تسير على رايح منظمة لا يسكنون الله دنيا يلمني
هذا المذهب. لكن لله يعني شخصاً ارتضين
من الثواب العالمين الذين انطقهم شرفهم وغيرتهم
بما يعلمونه عن الجمعية من عدسة الحق والحجر
وهؤلاء لم يسكنون بهم وبين بعض رجال الجمعية
الاعرفه شصية ليست اكثر من المعرفة الشخصية
التي بين هذا الناس. الجبل و بين بعض رجال
الجمعية الذين في تنه والجمعية نفسها لا خلطة لها
لا بهذا ولا ذاك ثم كان ما ذا لو ان الجمعية اعتدت
واطلت بدو على الاعداء. وزاده تايبدا. اسديفا
وتيانا في مبدته القوم المتدل. ويلفه مناه. حق
تري الحروب الشريفة والمليح ارقى بلاد الاسلام
توفي محمد بن عبد الرحاب سنة ١٢٠٦ هـ .
الصراط. لنا ككتلة نائق على بعض
النتظ من كلام هذا الوزير العلامة لرسولها الى
عدد قابل.

تم يقول من الجمعية . غلطت الطوائف
الانتمائية. وما ذا يعني هذا الجامل بالطوائف
الانتمائية؟ ولركأت في الامة طوائف انتمائية
تسير على رايح منظمة لا يسكنون الله دنيا يلمني
هذا المذهب. لكن لله يعني شخصاً ارتضين
من الثواب العالمين الذين انطقهم شرفهم وغيرتهم
بما يعلمونه عن الجمعية من عدسة الحق والحجر
وهؤلاء لم يسكنون بهم وبين بعض رجال الجمعية
الاعرفه شصية ليست اكثر من المعرفة الشخصية
التي بين هذا الناس. الجبل و بين بعض رجال
الجمعية الذين في تنه والجمعية نفسها لا خلطة لها
لا بهذا ولا ذاك ثم كان ما ذا لو ان الجمعية اعتدت
واطلت بدو على الاعداء. وزاده تايبدا. اسديفا
وتيانا في مبدته القوم المتدل. ويلفه مناه. حق
تري الحروب الشريفة والمليح ارقى بلاد الاسلام
توفي محمد بن عبد الرحاب سنة ١٢٠٦ هـ .
الصراط. لنا ككتلة نائق على بعض
النتظ من كلام هذا الوزير العلامة لرسولها الى
عدد قابل.

(يتاخر العدد الرابع من الصراط)

المصدر: الصراط السوي، ع 3، س 1، 5 جمادي الثانية 1352 هـ / 25 سبتمبر 1933م، ص 4.

رد ابن باديس على دعوى اتهام حركته بالانتماء إلى الوهابية.

المراسلات
 كتابنا بهذا العنوان
AS-SOUNNAH
 13, rue A. Lambert, 13
 CONSTANTINE
 تليفون الإدارة: ٥٠١٥

الاشتراكات
 عن سنة ٣٥ ف
 عن نصف سنة ٢٠ ف

السنة الأولى
 العدد ٣
 العدد ٣
 السنة الأولى
 العدد ٣

السنة الأولى

تصدرها الجمعية تحت إشراف رئيسها
 الأستاذ
 عبد الحميد بن باديس
 برأس تحريرها
 الأستاذان
 العمري والزاھري

والكم في رسول الله أسوة حسنة

ليسانس المحاماة
 جميعاً في العلم المتين للجزائريين

من دغب عن سنتي بليس مني

تصدر يوم الاثنين من كل اسبوع

تسبطينة يوم الاثنين ٢٩ ذي الحجة ١٣٥١

Constantine le 24 Avril 1933

« عبداوييون » ! ثم « وهابييون » !

نشر في ٢١ آذار ١٩٣٣ في لا سندري . والله !
 بقلم الأستاذ عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

من عطفنا من الحجاز وعلينا بتسبطينة عام ٢٢
 ورسنا على التمام بالتدريس اذعلنا في برنامج دروسنا
 تعليم اللغة وادبها والتفسير والمحدث والاصول
 ومبادئ التاريخ ومبادئ الجغرافية ومبادئ الحساب
 وغير هذا ورأينا لزوم تقسيم المعلمين الى طبقات
 واعترنا لطلبة الصغرى منهم بعض الكعب الايتانية
 التي وضعتا وزارة المعارف للصربة واحدثنا
 تغييرا في اساليب التعليم واعلنا تحت على تلخيص
 العلوم باللسان العربي والترليسي ونجيب الناس على
 فهم القرآن وتدبير الطلبة الى الفكر والنظري
 فنروع التقوية والعمل على ربطها بادانها الشرعية
 وتزليهم في مطالعة مكتب الانتمسين ومؤلفات
 المعاصرين - لما قلنا يئنا اعطاء تلمذنا على
 من وانقنا قيمة اهل الجرد والركنك وداروا
 بدعوتنا للتشريف والمط ساءه عباديين - درت
 ان اكن - والله - يوم جئت تسبطينة قرأت
 مكتب القبع محمد عبده الا القليل لم نلت الى
 فزلم ولم نكتسرت لانكلام على مكترة سدوم
 وندة بكرم ونظم كيدهم . ومضينا على ما رسنا

من عطفنا وصعدنا الى ما نصدنا من فاية وتضباها
 عشر سنات في الدرس لكوني لشيء علمي لم
 نخط به غيره من عمل آخر فلما كتلت الشر وظهت
 - بعد الله - لنجدها رأينا وانجا علينا ان نقوم
 بالدعوة العامة الى الاسلام الخالص والعلم الصحيح
 الى الكتاب والسنة وعهدي صالح سلف الامر طرح
 البدع والغلالات ومقلد العادات فكان لزاما ان
 نؤسس لدعوتنا صحافة يلانها الناس فكان النشرة
 وكان الشهاب ونقض كذاب القطر ومفكرة في
 تلك الصحف بالدعوة غير زة محرا بكتاب
 الله وسنة رسوله (ص) امينا عبا واذانا صا ولقبا
 ظنا . وكانت هذه المرة نغية الباطل اشد ونطاق
 فعدته ارفع وسواد اتباعه اسكثر وتلا على دعاه
 الحق الجرد والبدعة وعلينا جبت صروح من
 الغاوه ومهاجرت اهل من اللل . واصبحت الهامة
 الداعية الى الله يدعوت من الدابن الى انفسهم
 والوهابيين . ولا والله ما سكنت انك بوند
 سكنا واحدا لابن عبد الزهاب ولا اعرف
 من ترجمة حياته الا القليل والله ما اشترت كتابا

من سكبته الى البرم . وانا هي الفكتا قوم
 يعرفون بالآلا يعرفون ويجارون من الهقا نور الله
 مالا يستطيعون وسعروض علم البرم وم بدعوتنا
 . وهابيين . كما عرضنا علم بالاس وم بدعوتنا
 . عباديين . ولنا سورة بدالقسا اثالثا مع اعطلم
 من اللذين
 ولا كان من سنة القرآن الحكيم التنبيه على
 شابهة اللاتين من الناس للماين في مناظهم
 واهلهم وسكبير من احرامهم حتى كان الفريخ
 بعد نفسه باداة ذلك . منهم وجه ذلك في مثل
 قوله تعالى . سكذلك ما الى الذين من قلم من
 رسول الا قلوا ساعرا ارجوت اتواصوا به .
 وقرله . تشابه قلوبهم . لا كان هذا
 من سنة القرآن فتحت هذا الباب من الصرفة تحت
 عنوان . التاريخ بعد نفسه . ننشر فيها - ما
 اسكتنا - التدر تصعا عن حبة رجال السنة
 الصالحين مع دعاه البدعة اللطيل . توبد العالم
 الصالح لينا على الحق . والقارضي الصادق نعمة في
 (البقية على الصفحة ٨)

المصدر: السنة النبوية المحمدية، ع 3، س 1، 29 ذي الحجة 1351 هـ / 24 افريل 1933م، ص 1.

تصريح الشيخ الطيب العقبي حول علاقة الحركة الإصلاحية الجزائرية بالوهابية.



المصدر: السنة النبوية، ع 2، س 1، 22 ذي الحجة 1351 هـ / 17 أفريل 1933م، ص 7.

ثبته المصادر والمراجع

أولاً: المصادر.

- القرآن الكريم.

أ- الوثائق الأرشيفية.

2- (A.N.T), A276 bis – 1/ 12, rapport complémentaire sur le pèlerinage musulman tunisien à la meque de 1929, par le docteur Bechir dingvizli – membre correspondant de l’académie de medecine et de l’académie des sciences colonials - chargé de missions à la direction générale de l’intérieur du gouvernement tunisien ,1929,doc, N⁰ 39.

ب-المخطوطات

3- الأخضري، عبد الرحمان، منظومة القدسية، مخ، ملك خاص.

4- التميمي، إسماعيل المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية، مخ. د. ك. و. ت. في

ثلاث نسخ مرقمة كمايلي: 421 - 424 - 16583

5 / 6- التبكتاوي، أحمد بن القاضي:

- شكاية الدين المحمدي إلى رعاية الموكلين به، مخ. خ. م. غ. رقم: 6831.

-هتاك الستر عما عليه سودان تونس من الكفر، مخ. د. ك. و. ت. رقم: 9564.

7-جواب العلماء على سؤال مولاي سليمان بشأن استئناف الحج، مخ. خ. م. غ. رقم: د/

2753.

8 / 9- الحجوي الثعالبي محمد بن الحسن:

- تقييد في أصول مذهب الوهابية، مخ. خ. م. غ. رقم: ح/ 115 ضمن مجموع،

- رسالة في التنبيه على أصول مذهب الوهابية، مخ. خ. م. غ. تحت رقم: ح/ 114.

10-الحوات سليمان، الروضة المقصودة في مآثر بني سودة، مخ. م. و. غ. رقم: ك/

2311.

11 / 12- الدرعي، محمد بن عبد السلام الناصري:

- الرحلة الحجازية الكبرى، مخ. خ. م. غ. رقم: 5658.
- الرحلة الحجازية الصغرى، مخ. خ. م. غ. رقم: 121.
- 13- رسالة مولاي سليمان إلى سعود بن عبد العزيز، مخ. خ. م. غ. رقم: 4624.
- 14- الزباني، أبو القاسم، الروضة السليمانية، مخ. م. و. غ. رقم: د / 1275.
- 15- عاكش، الحسن بن أحمد، عقود الدرر بتراجم علماء القرن الثالث عشر، مخ. بمكتبة جامعة الملك سعود، الرياض، رقم: 930 / ع ، ع.
- 16- الفاسي، أحمد بن إدريس، العقد النفيس في نظم جواهر التدريس، مخ. بمكتبة جامع الملك سعود تحت رقم: 318 / ع 1.
- 17 / 18- ابن كيران، الطيب:
- جواب على رسالة الوهابي، مخ. م. و. غ. رقم: ك / 1325.
- رد على مذهب الوهابيين، مخ. د. ك. و. ت. رقم: 16583.
- 19 / 20- المحجوب، عمر بن قاسم ابو حفص:
- جواب القاضي التونسي، مخ. م. و. غ. رقم: ك / 1325.
- رسالة في الرد على الوهابي، مخ. د. ك. و. ت. رقم: 2513.
- 21- الوتري، أبو الحسن علي بن طاهر، ما أبرزته الأقدار في نصره نوي المناقب والأسرار، مخ. م. و. غ. رقم: د / 1115.
- 22- الورتيلاني، الحسين بن محمد، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، مخ. م. و. ج. رقم: 2171.
- 23- ورقة الوهابي من المشرق، مخ. م. و. غ. رقم: ك / 1325.
- 24- اليوسي، الحسن بن علي، الرحلة -المحاضرات-، مخ. م. و. ج. رقم: 1896.
- ج-المصادر المنشورة.**
- 25- الأحسائي محمد بن عبد الرحمان بن عفالق الحنبلي، الرسالة الأولى والثانية في الرد على ابن عبد الوهاب، نشر وتحقيق نشر حمادي الرديسي وأسماء نويرة ضمن كتاب: الرد على الوهابية - نصوص الشرق الإسلامي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2012م، ص ص،

85، 133.

26- أرسلان، شكيب، الرحلة الحجازية (الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف)، تقديم محمد رشيد رضا، تصحيح حسن السماحي سويدان، ط1، دار النوادر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، 1428هـ / 2007م.

27- آل بسام، عبد الله بن عبد الرحمان بن صالح، علماء نجد خلال ثمانية قرون، ط2، دار العاصمة، الرياض، 1419 هـ.

28- الألوسي، شهاب الدين محمد، غرائب الاغتراب ونزهة الألباب في الذهاب والإقامة والإياب، مطبعة الشايندر، بغداد، 1327 هـ.

29 / 30- الألوسي، محمود شكري:

-المسك الأذفر في نشر مزايا القرن الثاني عشر والثالث عشر، المكتبة العربية، بغداد، 1348 هـ.

- تاريخ نجد، تحقيق محمد بهجة الأثري، ط3، المكتبة العربية، بغداد، 1415 هـ.

31- ألويس موسيل، آل سعود، دراسة في تاريخ الدولة السعودية، ترجمة وتعليق سعيد بن فايز إبراهيم السعيد، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 1424هـ، 2003م.

32- ابن بشر، عثمان بن عبد الله، عنوان المجد في تاريخ نجد، تحقيق عبد الرحمان بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، ط4، مطبوعات دار الملك عبد العزيز، الرياض، 1402 هـ / 1982م.

33- ابن بطوطة، أبو عبد الله، الرحلة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، دار صادر، بيروت، 1384هـ / 1964م.

34- بوركهارت، جوهان لودفيج، مواد لتاريخ الوهابيين، ترجمة عبد الله الصالح العثيمين، جامعة الملك سعود، الرياض، د.ت.

35- التميمي، إسماعيل، المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية، تحقيق أحمد الطويلي، المطبعة العصرية، تونس، 2013م.

36 / 37- التبكتاوي، أحمد بن القاضي:

- شكاية الدين المحمدي إلى رعاية الموكلين به، تحقيق محمد المنصور وفاطمة الحراق، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2000م.
- هتك الستر عما عليه سودان تونس من الكفر، نشر وتحقيق محمد المنصور وفاطمة الحراق، ط1، منشورات معهد الدراسات الإفريقية بالرباط، المرجع نفسه.
- 38- التوزاني، محمد، الرحلة الحجازية، نشر العلوي، محمد الفلاح، بعنوان: صورة المشرق العربي من خلال رحلات الحج المغربية في بداية القرن العشرين، ضمن كتاب: مجموعة الدراسات والأبحاث حول العلاقات المغربية المشرقية، أعمال ندوتي مارس 1994م، نونبر 1997م، من تنظيم جامعة القاضي عياض، ك. أ. ع. إ.، بني ملال، مطبعة النجاح، الدر البيضاء، 1999م.
- 39- التونسي، محمد بيرم الخامس، الرحلة (1879م)، نشرتها نورة بنت معجب بن سعيد الحامد ضمن كتاب: الصلات الحضارية بين تونس والحجاز - دراسة في النواحي الثقافية والاقتصادية والاجتماعية (1256 - 1326هـ / 1840 - 1908م) -، دار الملك عبد العزيز، الرياض، 1426هـ / 2005م.
- 40- ابن تيمية، أحمد، التصوف والصوفية، تحقيق محمد طاهر الزين، دار الإيمان، الإسكندرية، 2006م.
- 41- ثاوساند، أوكس، إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية، ترجمة عبد الله بن مصلح النفيعي، الرياض، 1996.
- 42- الجبرتي، عبد الرحمان، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1998م.
- 43- الجكني الشنقيطي، محمد الخضر، مشتهى الخارف الجاني في رد زلقات التيجاني الجاني، ط2، دار البشير، عمان، الأردن، 1993.
- 44- حافظ، وهبة، جزيرة العرب في القرن العشرين، ط1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1354هـ / 1935م.

- 45- الحجوي الثعالبي، محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة إدارة المعارف بالرباط عام 1340 هـ، وكمل بمطبعة البلدية بفاس في ربيع عام 1345هـ.
- 46- الحضيكي السوسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الرحلة الحجازية، ضبط وتعليق عبد العالي لمدير، ط1، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، مطبعة دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ، 1432هـ / 2011 م.
- 47- الحفناوي، أبو القاسم، تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة ببيير فونتانا الشرقية، الجزائر، 1906م.
- 48- الحيدري البغدادي، ابراهيم فصيح بن السيد صبغة الله، عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد، ط1، دار الحكمة، بغداد، 1419هـ / 1998م.
- 49- الحيوني الدرعي، محمد بن أبي بكر، الرحلة الحجازية (1847م)، نشرها أحمد البوزيدي ضمن كتاب: (مجموعة الدراسات والأبحاث حول العلاقات المغربية المشرقية) مرجع سابق.
- 50- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، دار الفكر، بيروت، د. ت.
- 51 / 53- دحلان، أحمد بن زيني:
- خلاصة الكلام في بيان أمراء البيت الحرام، ط1، المطبعة الخيرية، مصر، 1405 هـ.
- فتنة الوهابية، مكتبة الحقيقة، استنبول، تركيا، 2001م.
- الدرر السنية في الرد على الوهابية، اعتناء جبريل حداد، ط1، مكتبة الأحباب، دمشق، 1424هـ / 2003م.
- 54- الدرعي الناصري، محمد بن عبد السلام، المزايا فيما أحدث من البدع بأمر الزوايا، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ / 2003 م.
- 55- الرباطي، محمد بن عبد السلام الملقب بالضعيف، تاريخ الدولة العلوية السعيدة من نشأتها إلى أواخر عهد مولاي سليمان (1043هـ/1633م - 1238هـ/1812م)،

- ط1، تحقيق محمد البوزيدي البوشيخي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1409هـ / 1988 م.
- 56- الرياحي، عمر، تعطير النواحي بترجمة سيدي إبراهيم الرياحي، مطبعة بكار وشركائه، تونس، 1320 هـ.
- 57- الريحاني، أمين، تاريخ نجد الحديث وملحقاته، ط1، المطبعة العلمية ليوسف صادر، بيروت، 1928 م.
- 58- رشيد، محمد رضا، الوهابيون والحجاز، ط1، مطبعة المنار بمصر، 1344هـ.
- 59- الزبادي، عبد المجيد بن علي الفاسي، بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام، تحقيق محمد زينهم، ط1، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 1427 هـ/2006 م.
- 60- الزهار، أحمد الشريف، المذكرات، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ت.
- 61 / 63- ابن زيدان عبد الرحمان بن محمد السجلماسي:
- الدرر الفاخرة بمآثر الملوك العلويين بفاس الزاهرة، المطبعة الاقتصادية، الرباط، 1356هـ/ 1937 م.
- إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، تحقيق علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1429هـ / 2008 م.
- الرحلة إلى الحجاز ومصر والشام، تحقيق سليمان القرشي، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الكرامة، الرباط، 1430هـ / 2009 م.
- 64 / 65- الزياني، أبو القاسم:
- الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا، تحقيق عبد الكريم الفيلاي، دار نشر المعرفة، الرباط، 1412هـ / 1991 م.
- البستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشريف، القسم الأول من النشأة إلى نهاية عهد سيدي محمد بن عبد الله، تحقيق رشيد الزاوية، ط1، مركز الدراسات والبحوث - الريصاني - مطبعة دار المعارف الجديدة، الرباط، 1992 م.

- 66- ابن السائح، محمد العربي، بغية المستفيد لشرح منية المرید، تصحيح عبد الوارث محمد علي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ / 2002م،
- 67 / 68- السنوسي محمد بن عثمان:
- الرحلة الحجازية (1300هـ/1883م)، ج2، تحقيق علي الشنوفي، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، 1401هـ / 1981م.
- مسامرات الظريف بحسن التعريف، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 1404هـ / 1984م.
- 69- السنوسي، محمد بن علي، إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن، ط1، مطبعة حجازي بالقاهرة، 1357 هـ / 1938 م.
- 70- السنوسي، محمد بن يوسف، شرح السنوسية الكبرى، تحقيق أبو أحمد بلكرد بوكعبر، دار البصائر، الجزائر، 2011 م.
- 71- السهسواني محمد بشير الهندي، صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان، ط5، طبع على نفقة عبد العزيز ومحمد العبد الله الجميح، 1395هـ / 1975م، نسخة وقفية.
- 72- السويدي، علي بن عبد الله البغدادي، المشكاة المضيئة ردا على الوهابية، نشر وتحقيق حمادي الرديسي وأسماء نويرة ضمن كتاب: الرد على الوهابية - نصوص الشرق الإسلامي -، مرجع سابق، ص ص، 21، 83.
- 73- شبقلو، مصباح بن أحمد، كتاب الدليل الكافي في الرد على الوهابي، المطبعة الوطنية، بيروت، 1929.
- 74- الشاطبي، أبو إسحاق الاعتصام، جمع وتحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، د.ت.
- 75- ابن أبي الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، الدار العربية للكتاب، تونس، 2001م.
- 76- الطنطاوي، عبد الوهاب بن أحمد بركات، كتاب ردع الضلالة وقمع الجهالة، نشر الرديسي ونويرة، نصوص الشرق الإسلامي، مرجع سابق، ص ص، 143، 149.

77-العاصمي، عبد الرحمان بن محمد بن قاسم النجدي الحنبلي، الدرر السنية في الأجوبة النجدية (مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا)، ط 6، د. م.، 1417 هـ / 1996م.

78 / 79- ابن عبد الله محمد (السلطان):

-الفتوحات الإلهية في أحاديث خير البرية، ط2، المطبعة الملكية بالرباط، 1980م.
- ترويح القلوب، تقديم وتحقيق إلهام السوسي العبدلاوي، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1417هـ/ 1996م.
80- عبده، محمد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ط3، دار الحداثة، القاهرة، 1988 م.

81- ابن عبد الوهاب، سليمان، الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية، ط3، اعتناء حسين حلمي بن سعيد استانبولي، مكتبة دار الشفقة، استانبول، تركيا، 1979م.

82 / 83- ابن عبد الوهاب محمد:

-كشف الشبهات، نشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، 1419هـ .

- كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، مطبعة إدارة الثقافة والنشر لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، الرياض، د. ت.

84- ابن العتيق، ماء العينين، الرحلة المعينية (1325هـ / 1907 م)، ط1، تحقيق محمد الظريف، دار السويدي للتوزيع والنشر، أبو ظبي، 2004 م.

85- ابن العقون، عبد الرحمان بن إبراهيم، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، ج1، الفترة الأولى (1920-1936م)، م. و. ك.، الجزائر، 1984م.

86 / 87- العياشي، أبو سالم:

- الرحلة - ما الموائد -، طبعة حجرية، فاس، اعتناء محمد حجي، 1977 م.
- اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر، تحقيق نفيسة الذهبي (م. ك. آ. ع. إ.)، ع 33، 1996م.

- 88- ابن غنام، حسين، روضة الأفكار والإفهام لمرتاد حال الإمام (تاريخ نجد)، تحقيق ناصر الدين الأسد، ط4، دار الشروق، بيروت، 1415هـ / 1994 م.
- 89- الفاسي، أحمد بن ادريس، المناظرة مع فقهاء الوهابية، نشرها وراجعها عبد العزيز بن هاشم الإدريسي بعنوان: (المناظرة الكبرى بين عين أعيان الأمة الهاديين إلى سبيل النجاة القطب النفيس الإمام السيد أحمد بن إدريس وفقهاء الوهابية.)، مكتبة أم القرى، القاهرة، 2010 م.
- 90- الفاسي، علي حرازم بن العربي برادة، جواهر المعاني وبلوغ الأمان في فيض أبي العباس سيدي أحمد التيجاني، تصحيح عبد اللطيف عبد الرحمن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ / 1997 م.
- 91- الفكون، عبد الكريم، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ/1987 م .
- 92- الفتوي، عمر بن سعيد، رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1423هـ / 2002 م.
- 93- القاضي أحمد سكيرج، الرحلة المكية (1334هـ / 1916 م)، نشرها عبد الهادي التازي ضمن كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، ج1، ندوة منعقدة في الرياض ما بين 24-27 رجب 1421هـ / 21-24 أكتوبر 2000 م، دار الملك عبد العزيز، الرياض، 1424هـ / 2003 م، ص ص، 219، 245.
- 94- القيرواني، أبو فارس عبد العزيز محمد، الفتوى المالكية في أفعال الصوفية، جمع وتحقيق أبو أحمد علي الكندي المرر، مؤسسة بينونة للنشر والتوزيع، أبو ظبي (الإمارات العربية المتحدة)، 1430هـ / 2009 م.
- 95- الكتاني، جعفر بن إدريس، الشرب المحتضر والسرّ المنتظر من معين أهل القرن الثالث عشر، تحقيق محمد حمزة بن علي الكتاني، الموسوعة الكتانية، فاس، د. ت.

- 96- الكتاني، محمد بن جعفر، الرحلة السامية إلى الإسكندرية ومصر والحجاز والبلاد الشامية، تخريج محمد بن حمزة بن علي الكتاني، تقديم وتعليق محمد بن عزوز، ط1، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، 1426هـ/2005م.
- 97- الكتاني، محمد بن عبد الكبير، اللؤلؤة الفاشية في الرحلة الحجازية (1321هـ-1903م)، ط1، تحقيق نور الهدى عبد الرحمان الكتاني، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، بيروت، 1431هـ/2010م.
- 98- الكسم، محمد عطا بن إبراهيم، كتاب الأقوال المرضية في الرد على الوهابية، ط1، المطبعة العمومية بمصر، 1901م.
- 99- الكلاباذي، ابو بكر محمد بن إسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق الإمام عبد الحليم محمود، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1424هـ/2004م.
- 100- الكنسوسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي، تحقيق أحمد بن يوسف الكنسوسي، المطبعة الوراقة الوطنية مراكش، 1994م.
- 101- ابن كيران، الطيب، رد على مذهب الوهابيين، نشر وتحقيق الرديسي ونويرة ضمن كتابهما: الرد على الوهابية (نصوص الغرب الإسلامي نموذجاً). ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، يناير، 2008.
- 102- لوثرروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة وتحقيق شكيب أرسلان وعجاج نويهض، ط3، دار الفكر، 1971م.
- 103- ليون روش، الرحلة إلى الحجاز (1841-1842م)، نشرها أبو القاسم سعد الله ضمن كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، ج1، مرجع سابق، ص ص، 249، 282.
- 104- ماء العينين، الرحلة الحجازية (1274هـ/1858م)، ط1، تحقيق ماء العينين مربيه ربه، منشورات مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتنمية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2010م.
- 105- مخلوف محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، د. ت.

- 106- المراكشي، أبو عبد الله محمد بن موسى بن النعمان المزالي، مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام عليه الصلاة والسلام في اليقظة والمنام، اعتناء حسين محمد علي شكري، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- 107- المعلمي، عبد الله بن عبد الرحمان بن عبد الرحيم، أعلام المكين (من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر الهجري)، ط1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي- فرع موسوعة مكة المكرمة والمدينة المنورة-، 1421هـ / 2000 م.
- 108- معينو، أحمد، الرحلة، نشرها عبد الكريم كريم في دراسته المعنونة ب: صورة الملك عبد العزيز آل سعود من خلال بعض الرحلات المغربية إلى شبه الجزيرة العربية ما بين 1930- 1938م، ضمن كتاب الرحلات الى شبه الجزيرة العربية، ج1، مرجع سابق، ص ص، 483، 509.
- 109- مؤلف مجهول، لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب، تحقيق أحمد أبو حاكمة، دار الثقافة للنشر، بيروت، 1972 م.
- 110- الملي، مبارك بن محمد، رسالة الشرك ومظاهره، تحقيق أبي عبد الرحمان محمود، ط1، دار الراجحة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1422هـ / 2001 م.
- 111- النجدي، محمد بن عبد الله بن حميد، السحب الوايلة على ضرائح الحنابلة، تحقيق بكر بن عبد الله أبو زيد وعبد الرحمان بن سليمان العثيمين، مؤسسة الرسالة، د. ت.
- 112- الناصري السلاوي، أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، اعتناء محمد عثمان، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010 م.
- 113- الناصري المعسكري، محمد أبو راس، فتح الإله ومثته في التحدث بفضل ربي ونعمته، تحقيق محمد بن عبد الكريم الجزائري، م. و. ك.، الجزائر، 1990.
- 114- الوتري، ما أبرزته الأقدار في نصرة ذوي المناقب والأسرار، تحقيق ونشر العماري أحمد بعنوان: رسالة الوتري في محاكمة السلفية الوهابية بالمغرب، م. ك. أ. ع. إ. بفاس، جامعة محمد بن عبد الله، فاس، عدد خاص (2)، س 1985م / 1406هـ.

115- الونشريسي، أحمد بن يحيى، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقيا والأندلس والمغرب، خرجه مجموعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م.

ج-الصحف.

116 / 130- ابن باديس عبد الحميد:

- رسالة الشيخ العلامة عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب الى الشيخ العلامة عبد الله الصنعاني، الشهاب (مجلة شهرية إسلامية لمؤسسها عبد الحميد بن باديس)، ع 164، 6 ربيع الثاني 1347هـ / 20 سبتمبر 1928م، ص ص، 2، 3.
- ملك العرب، الشهاب، ج4، مج 5، ذو الحجة 1347 هـ / ماي 1929 م، ص ص، 25، 36.
- عبد اوييون ثم وهابيون ثم ماذا؟ لا ندري والله، السنة النبوية المحمدية (جريدة أسبوعية لسان حال ج. ع. م. ج.)، ع3، س1، الاثنين 29 ذي الحجة 1351هـ / 24 أفريل 1933م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د. ت، ص ص، 1، 8.
- إنكار العلماء المتقدمين على المدعين المبتدعين، السنة النبوية، ع 4، س1، الاثنين 7 محرم 1352 هـ / 1 ماي 1933 م، ص ص، 1، 7.
- الصوفي السني بين الحكومة السنية والحكومة الطرقية، السنة النبوية، ع 6، س1، 20 محرم 1352هـ / 15 ماي 1933م، ص ص، 1، 2.
- رد ج. ع. م. ج. على ابن غراب، الصراط السوي (جريدة أسبوعية لسان حال ج. ع. م. ج.)، ع 3، س1، 5 جمادى الثانية 1352هـ / 25 سبتمبر 1933م، ص، 4.
- حول كلمات للوزير ريني، الشهاب، مج 11، ج2، قسنطينة، غرة صفر 1354هـ / 5 ماي 1935، ص ص، 107، 108.
- حجة الإسلام السيد محمد رشيد رضا، الشهاب، ج 9، مج 11، رمضان 1354هـ / ديسمبر 1935م، ص ص، 508، 510.
- العلامة الأستاذ الشيخ محمد بخيت رحمه الله، الشهاب، ج11، مج 11، غرة ذي

- القعدة 1354هـ / فيفري، 1936م، ص ص، 606، 607.
- الإصلاح أمس واليوم، الشهاب، ج12، مج 11، غرة ذي الحجة 1354 هـ /
مارس 1936م، المطبعة الإسلامية الجزائرية، د. ت. ص ص، 646، 647.
- شيخ الإسلام بتونس يقاوم السنة ويؤيد البدعة ويغري السلطة بالمسلمين، البصائر
(جريدة أسبوعية لسان حال ج. ع. م. ج.)، ع 16، س1، 2 صفر 1355هـ /
24 أبريل 1936م، ص ص، 1، 2.
- دعوة وأصول ج. ع. م. ج.، البصائر، ع71، س2، 9 ربيع الثاني 1356هـ /
18 جوان 1937م، ص ص، 1، 2.
- كلمة المحتفل به، الشهاب، مج 14، ج4، غرة جمادى الأولى وربيعة الثاني،
1357هـ / جوان - جويلية، 1938، ص ص، 288، 291.
- جواب صريح، الشهاب، ج7، مج14، رجب 1357 هـ / سبتمبر 1938. ص ص،
49، 57.
- مصطفى كمال رحمه الله، الشهاب، ج9، مج 14، غرة رمضان 1357هـ / نوفمبر
1938م، ص ص، 130، 134.
- 131- الزاهري، السعيد، الوهابيون سنيون حنابلة- إيضاح وتعليق-، الصراط السوي،
ع 5، س1، 26 جمادى الثانية 1352هـ / 16 أكتوبر 1933م ص ص، 4، 6.
- 132- العقبى، الطيب، نهضة الجزائر اليوم ودعوتنا الإصلاحية، السنة النبوية، ع 2، 22
ذي الحجة 1351هـ / 17 أبريل 1933، ص ص، 1، 2، 7.
- 133- ميشال، منشور رقم (3407) ، نشرته جريدة البصائر(لسان حال ج، ع، م، ج)
بعنوان: ثلاثة قرارات يصدرها ضدنا م. ميشال في أسبوع واحد، ع 31، 19 جمادى
الأولى 1335هـ / 7 أوت 1936 م، ص، 4.

هـ - المصادر باللغة الأجنبية.

- 134- Adrien, Berbrugger, un chérif kabile en 1804. revue africaine . N^o 3, (1858-59)
- 135- Brossilard, (Ch), les khouans et la constitution des ordres religieux musulmans en algérie, éd : bourget. alger, 1859.
- 136-Ferhat Abbas, la nuit coloniale, éd : r. julliard, paris, 1962.
- 137 / 138-Laoust, Henri :
- Essai sur les doctrines sociales et politique de taki- al - din ahmed ben taimiya, (I FAO), le caire, 1939.
 - Les Schismes dans l’Islam – introduction à une étude de la religion musulmane - ed, payot, paris, 1983.
- 139- Le chatelier, Alfred, Les confréries musulmas du hédjaz, éd : leroux, paris, 1887.
- 140- Louis, Rinn, Marabouts et khouan, étude sur l’Islam en algérie, éd : A. J. alger, 1884.
- 141 - Michaux Bellaire, Le wahhabisme, résidence générale de France au maroc, salé, 1928.
- 142- Octave, Depont, et Xavier Coppolani, Les Confréries religieuses musulmanes, éd : A, j. , alger, 1897.
- 143- Rousseau, Jean –Baptiste – , Mémoire sur les trois plus fameuses sectes du musulmanisme, les wahabis, les nosiris et les Ismaélis, éd : A, nepveu, libraire, paris, 1818.
- 144- Simian (Ch), Les Confréries Islamiques en Algérie (rahmaniya - tidjaniya),éd : A. J., alger, 1910.

-ثانيا: المراجع.

أ-الكتب.

- 145- أبو الإسعاد، محمد، السعودية والإخوان المسلمين، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، مصر الجديدة، 1995م.
- 146- الإفريقي، عبد الرحمان بن يوسف، الأنوار الرحمانية لهداية الفرقة التيجانية، ط4، مطبوعات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1396 هـ / 1976م.
- 147- آل دخيل الله، علي بن محمد، التيجانية (دراسة لأهم عقائد التيجانية على ضوء الكتاب والسنة)، دار العاصمة، السعودية، د.ت.
- 148- الإمام، رشاد، سياسة حمودة باشا في تونس (1782-1814م)، منشورات الجامعة التونسية، 1980 م.
- 149- الأنصاري، إسماعيل بن محمد، الانتصار لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب بالرد على مجانية الألباني فيه الصواب، دار الإيمان، الإسكندرية، 2002م.
- 150- باحو مصطفى، علماء المغرب ومقاومتهم للبدع والتصوف والقبورية والمواسم، ط1، نشر جريدة السبيل، جمادي الآخرة 1428 هـ / يونيو 2007م،
- 151- بادو، عبد الجليل، الأثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب، ط 1، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب، 1996.
- 152- براهيم محمود، العلامة محمد بن علي السنوسي الجزائري، مجتهدا ومجاهدا (1788- 1859م)، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، 2009م.
- 153- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1973 م.
- 154- البلغيثي، أسية الهاشمي، النهضة العلمية على عهد المولى سليمان 1792- 1822م، مطبعة المعارف الجديدة بالرباط، 2006م.

- 155- بلقزيز، عبد الإله، الخطاب الإصلاحى فى المغرب، التكوين والمصادر، 1844-
1918م، ط1، دار المنتخب العربى، بيروت، 1417 هـ / 1997م.
- 156- البهى محمد، الفكر الإسلامى وتطوره، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، رجب
1401هـ/ ماي 1981م.
- 157- البوطى، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامى،
ط1، دار الفكر، دمشق، 1408هـ / 1988م.
- 158- بوعزى، يحيى، تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامية - من مطلع القرن السادس عشر
إلى مطلع القرن العشرين-، دار هومة، الجزائر، 2001 م.
- 159- بوغفالة، ودان، الثورة الفرنسية فى الاسطوغرافيا المغاربية- دراسة تاريخية
تحليلية فى نماذج من كتابات القرن 13هـ / 19م-، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر
والتوزيع، الجزائر، 1425 هـ / 2004م.
- 160- تركى رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس- رائد الإصلاح والتربية فى الجزائر-،
ط4، م، و، ك، الجزائر، 1984م.
- 161- التليلى، العجيلى، صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى البلاد التونسية فى
عهد الإمام سعود بن عبد العزيز، دار الملك عبد العزيز، الرياض، 1431هـ.
- 162- التميمى عبد الجليل، الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب
إفريقيا خلال العصر الحديث- تونس، منشورات المجلة التاريخية المغربية، ع7، 1981م.
- 163- الجفنى عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، ط2، دار الميسرة، بيروت،
1407هـ / 1987م.
- 164- جوليان، شارل أندري، تاريخ إفريقيا الشمالية، تعريب محمد مزالى والبشير
بن سلامة، ط2، الدار التونسية للنشر، فيفري، 1983م.
- 165- الحبيب سهيل، فى تشكيل الخطاب الإصلاحى العربى- تطبيقات على الفكر
الإصلاحى التونسى- ط1، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، جانفى 2009م.

- 166- حركات، إبراهيم، التيارات السياسية والفكرية بالمغرب، ط1، مطبعة الدار البيضاء، المغرب، 1985 م.
- 167- الحسني، محمد بن علوي المالكي، مفاهيم يجب أن تصحح، ط1، المكتبة العالمية، القاهرة- بيروت، 2002 م،
- 168- الحكيم مصطفى، الرؤية الصوفية عند الشيخ الطيب بن كيران، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1428 هـ / 2007م.
- 169- الحمامي، عبد الرزاق، من قضايا الفكر الديني بتونس، الدار التونسية للنشر، 1992م.
- 170- الخراشي، سليمان بن صالح، تاريخ نجد من خلال كتاب الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ط1، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2007 م/ 1427 هـ.
- 171- ابن الخوجة، محمد، صفحات من تاريخ تونس، تحقيق حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986 م.
- 172- درويش، مديحة أحمد، تاريخ الدولة السعودية حتى الربع الأول من القرن العشرين، ط1، دار الشروق، جدة، 1400 هـ / 1980م.
- 173 / 174- حمادي الرديسي ونويرة أسماء :
- الرد على الوهابية في القرن التاسع عشر - نصوص الغرب الإسلامي نموذجاً-، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، يناير 2008 م.
- الرد على الوهابية - نصوص الشرق الاسلامي- ط1، دار الطليعة، بيروت، 2012 م.
- 175- ابن رمضان، فرج، تلقي الوهابية في تونس، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2013 م.
- 176- الزمّلي، الصادق، أعلام تونسيون، تعريب: حمادي الساحلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986 م.
- 177- أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، د. ت.

178- السباعي، أحمد، تاريخ مكة، دراسات في السياسة والعلم والاجتماع والعمران، ط 8، مطابع دار الصفا، مكة المكرمة، 1420 هـ / 1999م.

179- السبحاني جعفر، السلفية تاريخا ومفهوما وهدفا، مؤسسة الإمام الصادق، ط1، 1431 هـ.

182 / 180 - سعد الله ابو القاسم:

- تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.

- شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون- داعية السلفية-، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1406 هـ / 1986م.

- أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1426 هـ / 2005 م.

183- السقاف، حسن بن علي، السلفية الوهابية، أفكارها الأساسية، وجذورها التاريخية، دار الإمام الرواس، بيروت، د.ت.

184- ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر، إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع عشر (1171-1400هـ/1756-1980م)، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1417 هـ / 1997 م.

185- الشويعر، محمد بن سعد، تصحيح خطأ تاريخي حول الوهابية، مركز فجر للطباعة، القاهرة، 2005 م.

186- الصغير، عبد المجيد، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18/19م، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، د.ت.

188 / 187- الصلابي، محمد علي:

- الثمار الزكية للحركة السنوسية في ليبيا (سيرة الزعيمين محمد المهدي السنوسي وأحمد الشريف)، ج2، ط1، مكتبة الصحابة، الإمارات، الشارقة، ومكتبة التابعين، القاهرة، 1422 هـ / 2001 م.

- الإمام محمد بن علي السنوسي ومنهجه في التأسيس، ج1، ط1، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 2007 م/1428هـ.
- 189- ضاهر، محمد كامل، الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، دار السلام، بيروت، 1411 هـ / 1993 م.
- 190- طالبی، عمار، ابن باديس حياته وأثاره، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1403هـ/1983م.
- 191- الطاهري، عبد السلام، الفكر الإصلاحی بالمغرب - الخطاب السلفي المخزني نموذجاً من 1757 إلى 1894م- ، ط1، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2008 م.
- 192- ابن الطيب، محمد فقه التصوف (بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق الشاطبي)، ط1، دار الطليعة، بيروت لبنان، مارس 2010 .
- 193- عباد صالح، الجزائر خلال الحكم التركي(1514-1830م)، دار هومة، الجزائر، 2004 م.
- 194- العبادي، الحسن، الملك المصلح سيدي محمد بن عبد الله العلوي (حياته، حركته السلفية، نهضته العلمية والإصلاحية)، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر - بنميد-، الدار البيضاء، المغرب، 1987م.
- 195- ابن عبد الله، عبد العزيز، معلمة التصوف الإسلامي، ج2، آثار التصوف المغربي في الفكر الصوفي المشرقي، ط1، دار نشر المعرفة، الرباط، 2001 م.
- 196- العقاد، محمود عباس، الإسلام في القرن العشرين حاضره ومستقبله، منشورات المكتبة العصرية، بيروت- صيدا، د.ت.
- 197/ 198- أبو عليّة، عبد الفتاح حسن:
- تاريخ الدولة السعودية الثانية (1256-1309هـ/ 1840 - 1891م)، ط 4، دار المريخ، الرياض، 1411هـ/1991م.
- محاضرات في تاريخ الدولة السعودية الأولى (1157-1233هـ /1744-1818م)، ط2، دار المريخ للنشر، الرياض، 1411 هـ /1991م.

199 / 200 - عمارة، محمد:

- السلفية، دار المعارف، سوسة، تونس، 1994 م.
- تيارات الفكر الإسلامي، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1997م.
- 201- عويس عبد الحليم، أثر دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب في الفكر الإسلامي الإصلاحي بالجزائر، ط1، مكتبة ابن تيمية، المحرق، البحرين، 1405 هـ / 1985م.
- 202- العياشي سكيرج، أحمد بن الحاج، كشف الحجاب عن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب، المكتبة الشعبية، بيروت، 1988م.
- 203- عيد، عباس، الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى، تعليق ناصر الدين الألباني، دار الإيمان، الإسكندرية، 2002 م.
- 204- غالب، محمد أديب، من أخبار الحجاز ونجد في تاريخ الجبرتي، ط1، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، 1395هـ / 1975م.
- 205- الفاسي، علال، حديث المغرب في المشرق، المطبعة العالمية، القاهرة، 1956 م.
- 206- الفيلاي، عبد الكريم، التاريخ المفترى عليه في المغرب، مطبعة الصومعة بالرباط، دجنبر 1969 م.
- 207- فيلاي، مختار بن الطاهر، رحلة الورتيلاني (عرض ودراسة)، دار الشهاب، باتنة الجزائر، د. ت.
- 208- الكثيري، محمد، السلفية بين أهل السنة والإمامية، ط3، مؤسسة الغدير، بيروت، 1429هـ / 2008م.
- 209- كامل، عمر عبد الله، كلمة هادئة في بيان خطأ التقسيم الثلاثي للتوحيد، ط2، دار الرازي، عمان، الأردن، 2007 م.
- 210- الكتاني، عبد الحي، فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات، اعتناء إحسان عباس، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982 م.
- 211- محفوظ محمد، تراجم المؤلفين التونسيين، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.

- 212- محمد شفيق مصطفى، في قلب نجد والحجاز، سلسلة مقالات سياسية -اجتماعية- دينية، تتضمن حقائق ومشاهدات في قلب الجزيرة العربية، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد ، مصر، 1997م.
- 213- محمود علي عامر ومحمد خير فارس، تاريخ المغرب العربي الحديث (المغرب الأقصى- ليبيا)، مطبوعات جامعة دمشق ، مديرية المكتبة الجامعية، د.ت.
- 214- مراد، علي، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر من 1925 إلى 1940م، ترجمة محمد يحياتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007 م.
- 215- المصري، حسين مجيب، معجم الدولة العثمانية، ط1، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 1425هـ/ 2004 م.
- 216- المنصور، محمد والحراق فاطمة، مصلح فولاني في بلاد المغرب- نصيحة أحمد بن القاضي التنبكتي إلى أولي الأمر بتونس والمغرب- منشورات معهد الدراسات الإفريقية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، 2000 م.
- 217- المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار، المجتمع والدولة والدين 1792-1822م، ترجمة محمد حبيدة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012 م.
- 218- الملي، مبارك بن محمد، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج 3، مكتبة النهضة الجزائرية، و مطابع أ. بدران وشركاه، بيروت، 1964م.
- 219- الهنتاني، نجم الدين، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، منشورات تبر الزمان، تونس، 2004 م.
ب- الأبحاث والمقالات.
- 220- الإدريسي، محمد عزالدين المعيار، أبو شعيب الدكالي رائد الدعوة السلفية بالمغرب، ضمن كتاب: (الحركة العلمية بمراكش ابتداء من الثلاثينيات مع تكريم الرحالي فاروق- ندوة نظمتها كلية اللغة العربية بمراكش، جامعة القرويين أيام: 14، 15، 16 نونبر، 1991م-)، ص ص، 103، 115.

- 221- أرنت غيلنر، أبو لو بسكرة المجهول- الأساس الاجتماعي للسلفية الجزائرية-، ترجمة أبو بكر باقدر، مجلة الاجتهاد (متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي)، ع 47-48، س 12، 2000 م / 1421هـ، ص ص، 194، 219.
- 222 / 223- أشقرا، عثمان :
- التجربة الإصلاحية للسلطان محمد بن عبد الله أو واقعة التحديث المحصورة بالمغرب (1757-1790)، مجلة المناهل، - تصدرها وزارة الشؤون الثقافية المغربية - ع 69-70، 2004 م، ص ص، 191، 219.
- الفكر الوطني ومسألة السلفية الجديدة بالمغرب، مجلة المناهل، ع 80-81، 29 محرم 1428هـ ، فبراير 2007 م، ص ص، 125، 136.
- 224- أمقران، عثمان، الشيخ الطيب العقبي أحد رواد النهضة الإصلاحية، 15 جوان، 2012م، على موقع الإمام ابن باديس: www.binbadis.net
- 225- بادو عبد الجليل، التحول الفكري في عهد سيدي محمد بن عبد الله 1171-1204هـ / 1757-1789م ضمن كتاب: (الوثائق المرجعية لعهد سيدي محمد بن عبد الله، أعمال الدورة الثالثة، جامعة مولاي علي الشريف الخريفية، مركز الدراسات والبحوث العلوية، الريصاني، دجنبر 1991م، مطبعة الأمنية، الرباط 1993م) ص، 328، 335.
- 226- بنعبدلاوي، المختار، المنهج الفقهي عند السلطان محمد بن عبد الله من خلال كتابه الفتوحات الإلهية في أحاديث خير البرية، ضمن كتاب: (الوثائق المرجعية لعهد السلطان محمد بن عبد الله)، ص ص، 206 ، 213.
- 227 - البوعبدلي، المهدي، عبد الرحمان الأخضرى وأطوار السلفية في الجزائر، مجلة الأصالة، (مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر) ع 53، 1978 م، ص ص، 21، 35.
- 228- بوكاري، أحمد، جوانب من الحياة الدينية في العهد العلوي، من عهد مولاي سليمان إلى عهد مولاي عبد الرحمان بن هشام (1206-1272 هـ / 1792-1859م)،

الوثائق المرجعية لعهد السلطان عبد الرحمان بن هشام، أعمال الدورة الخامسة، جامعة مولاي علي الشريف الخريفية، مركز الدراسات والبحوث العلوية، الربصاني، دجنبر، 1993، ص ص، 164، 178.

230 / 229 - التليبي العجيلي:

- السلطة الاستعمارية والنخبة الدينية بالبلاد التونسية (1881-1918م)، - أعمال

الملتقى العلمي الدولي (حوليات الجامعة التونسية في خدمة الثقافة العربية)،

بحوث في الحضارة والتاريخ. ع، 39، س، 1995م. ص ص، 327، 379.

- موقف السلطة الاستعمارية الفرنسية في تونس من السلطة السعودية بين 1926-

1936م، ضمن كتاب: (التواصل التاريخي والعلمي بين دول الخليج العربي ودول

المغرب العربي)، بحوث المؤتمر العلمي الخليجي المغاربي الثاني المنعقد بالرياض

يومي 26 و 27 محرم 1427هـ / 25 و 26 فبراير 2006م، بالتعاون مع دار الملك

عبد العزيز ومؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، نشر دار الملك عبد

العزيز، الرياض، 1427هـ/ 2006م، ص ص 151، 185.

231- الجابري، محمد عابد، تطور الأنتلجانسيا المغربية، الأصالة والتحديث في المغرب

ضمن كتاب: (الأنتلجانسيا في المغرب العربي، تأليف مجموعة من الباحثين بإشراف د/

عبد القادر جغلول، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1984 م)، ص ص، 5، 60.

232- جاك بيرك، الإصلاحية الإسلامية في المغرب العربي، فضاءات وأزمنة، ترجمة

العربي وافي، مجلة المناهل، س 24، ع 61، جمادى الثانية 1420هـ / شتنبر 2000 م،

ص ص، 44، 72.

233- حاج عيسى، محمد، الشيخ الطيب العقبي ودعوته الإصلاحية، 04 فبراير،

2012م، على موقع الإمام ابن باديس: www.binbadis.net

234- الحبابي، محمد عزيز، السلفية رجعية أم تقدمية، ضمن كتاب: (الحركة السلفية في

المغرب العربي، ط2، الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي و جمعية المحيط الثقافية

بأصيلة، مطبعة الأمنية، الرباط، 2010 م) ص ص، 53، 69.

235- حجي، محمد، كتاب الجامع الصحيح الأسانيد المستخرج من ستة أسانيد للسلطان سيدي محمد بن عبد الله، ضمن كتاب: (الوثائق المرجعية لعهد السلطان محمد بن عبد الله)، مرجع سابق، ص ص، 25، 28.

237 /236 - الحمامي عبد الرزاق:

- علماء تونس والدعوة الوهابية، حوليات الجامعة التونسية (مجلة البحث العلمي،

تصدرها كلية الآداب بجامعة تونس)، ع 30، 1989م ص ص ، 49، 78.

- الاجتهاد في الفكر الإصلاحى (سلفية المغرب العربى أنموذجا)، ضمن كتاب

(الاجتهاد وقراءات النص الدينى فى العصر الحديث - وحدة البحث فى الحضارة

العربية الإسلامية- جامعة 7 نوفمبر بقرطاج، المعهد العالى للغات، تونس،

2004م، ص ص، 115، 125.

239 /238 - ابن الخوجة، محمد:

- القضاء الشرعى، المجلة الزيتونية، مج 3، ع 4، أبريل 1939م، ص ص، 180،

183. و ع، 5، ماي 1939، ص ص، 242، 248. و ع، 6، جوان، 1939م، ص

ص، 279، 286. و ع، 7 / 8، جويلية/ أوت 1939، ص ص، 325، 327.

- عود للرجال الأربعين، المجلة الزيتونية (مجلة علمية أدبية أخلاقية تصدرها

هيئة من مدرسى جامع الزيتونة المعمور) مج 4، ع 10، جويلية 1941م، ص

ص، 312، 313.

240- رزوق، محمد، بين السلطان مولاي سليمان وعثمان بن فودي (الوثائق المرجعية

لعهد السلطان سليمان) أعمال الدورة الرابعة جامعة مولاي علي الشريف الخريفية

الريصاني، دجنبر 1992 م، ص ص، 13، 21.

241- رمضان، محمد الصالح ، أقطاب السلفية فى الجزائر ورؤيتهم الدينية والوطنية،

ضمن كتاب: (الحركة السلفية فى المغرب العربى... مرجع سابق)، ص ص، 141،

163.

- 242- الزاوية، رشيد، مولاي سليمان بين الوهابية والتيجانية، (الوثائق المرجعية لعهد السلطان سليمان)، ص ص، 46، 57.
- 243- زكية زوانات، الطريقة الشاذلية بين نشأتين، م. ك. آ. ع. إ.، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، المغرب، سلسلة رقم 09 بعنوان: (التواصل الصوفي بين مصر والمغرب) تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليمان، 2000 م، ص ص، 15، 28.
- 244- السعدون، صالح بن محمود، منع الحج بين الدولة العثمانية والدولة السعودية الأولى، مجلة الدارة - مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز، الرياض، السعودية، ع 2، ربيع الآخر، 1420هـ، السنة الخامسة والثلاثون، ص ص، 9، 108.
- 245- سمراد سمير، الشيخ الطيب العقبي خطيب السلفيين وشاعرهم، 16 ديسمبر، 2012. على موقع الامام ابن باديس www.binbadis.net
- 246- شكر اوي خالد (معهد الدراسات الإفريقية، الرباط)، رحلة الحاج عمر تال إلى المشرق أو الرحلة من أجل الإمارة، م. ك. آ. ع. إ. الرباط، ع 108، س 2003 م، بعنوان: (السفر في العالم العربي الإسلامي)، ص ص، 141 - 156.
- 247- الصغير، عبد المجيد، الفكر السلفي والتصوف الطريقي قطيعة أم اتصال، ضمن أعمال الندوة التي نظمها اتحاد كتاب المغرب بتعاون مع المجلس البلدي لمدينة أكادير أيام 21-22-23 دجنبر 1984م، بعنوان: (المختار السوسي الذاكرة المستعادة)، 1407 هـ / 1986م، ص ص، 27، 64
- 248- الطالب، عمار، الحوار بين الشيخ السنوسي والشيخ المغيلي في المذهب العقدي، مجلة الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، (يصدرها مخبر البحث في الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر)، عدد خاص بأعمال الملتقى الدولي الأول حول الفكر العقدي عند علماء الجزائر، أيام 19-20 ابريل 2005 م، ع 2، ج 2، شعبان 1426هـ، سبتمبر 2005 م، ص ص، 267، 287.

- 249- العثيمين، عبد الله الصالح، نجد منذ القرن العاشر الهجري حتى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مجلة الدارة، ع 3، س 4، شوال، 1398 هـ، ص ص، 32، 46.
- 250- العراقي أحمد، الرد المغربي على الرسالة المنسوبة للشيخ محمد بن عبد الوهاب المناهل، ع 30، س 11، شوال 1404 هـ / يوليو 1984، ص ص، 125، 154.
- 251- العلوي البلغيثي، إدريس، مواهب المنان والدعوة إلى إصلاح التعليم للسلطان المصلح سيدي محمد بن عبد الله، ضمن كتاب: (الوثائق المرجعية لعهد السلطان محمد بن عبد الله)، ص ص، 336، 347.
- 252 / 253 - العلوي، سعيد بنسعيد:
- المتقف المخزني وتحديث الدولة، بدايات السلفية الجديدة في المغرب، م. ك. آ. إ. الرباط، ع 10، 1984م، ص ص، 45، 63.
- صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر، مجلة الاجتهاد، ع 25، س، 1994م. ص ص، 99، 130
- 254 / 256- العلوي محمد الفلاح:
- البعد السلفي في السياسة الدينية للسلطان سيدي محمد بن عبد الله، (الوثائق المرجعية لعهد السلطان محمد بن عبد الله)، ص ص، 318، 327.
- القرويين وأصول السلفية المغربية - محطات في تاريخ المغرب الفكري والديني، تنسيق وتقديم محمد العباد- أعمال مجموعة الأبحاث في التاريخ الديني، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، الدار البيضاء، ك. آ. ع. إ. 1996م، ص ص، 71، 90.
- السلفية المغربية بين محمد بن الحسن الحجوي ومحمد بن العربي العلوي، مجلة المناهل، ع 61، س 2000م، ص ص، 193، 202.
- 257- العماري، أحمد، رسالة الوتري في محاكمة السلفية الوهابية بالمغرب، م. ك. آ. ع. إ. بفاس، عدد خاص (2) - دراسات في تاريخ المغرب - 1985م / 1406 هـ، ص ص، 355، 402.

- 258- علمي، أحمد، السلطان سيدي محمد بن عبد الله، اتجاهاته المذهبية، م. ك. آ. ع. إ. - وجدة - المغرب، رقم 08، ندوة الحركة العلمية في عصر الدولة العلوية إلى أواخر القرن 19م: أيام 9-10-11 دجنبر 1993م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995 م، ص ص، 374، 376.
- 259- الفاسي، علال، الحركة السلفية في المغرب، المناهل، ع 80 - 81، 29 محرم 1428 هـ / فبراير 2007 م. ص ص، 399، 416.
- 260- فقيحي، محمد الكبير، حاضرة بوسمغون في المصادر المغربية أثناء العصر الحديث، مجلة المواقف (أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، تصدر عن كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة معسكر، الجزائر)، ع 06، ديسمبر 2011، ص ص، 303، 316.
- 261- الكتاني، محمد، السلفية إشكالية المفهوم والممارسة، ضمن كتاب الحركة السلفية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص ص، 73، 88.
- 262- كريم عبد الكريم، صورة الملك عبد العزيز آل سعود من خلال بعض الرحلات المغربية في المدة ما بين (1348-1356هـ / 1930-1938م) ضمن كتاب: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية - بحوث ندوة الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية المنعقدة بالرياض، 24-27 رجب 1421هـ / 21-24 أكتوبر 2000م، ص ص، 483-509.
- 263- كنون، عبد الله، الحركة السلفية المغربية وتأثيرها على سير الحركة الوطنية، ضمن: مدخل إلى تاريخ المغرب الحديث من عصر الحسن الأول إلى عصر جلالة الملك الحسن الثاني، تحت إشراف عبد الحق المريني، وزارة الشؤون الثقافية، المملكة المغربية، مركز الدراسات والبحوث العلوية. الرباط، دار المناهل، 1996م، ص ص، 399، 411.
- 264- ممنون، أحمد، أعلام التدريس بالمغرب، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن المسناوي الدلائي، دعوة الحق - مجلة شهرية تعنى بالدراسات الإسلامية وبشؤون الثقافة والفكر، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية - ع 359، ربيع الأول 1421 هـ / يونيو 2001، (نسخة إلكترونية غير مرقمة الصفحات.)

265 / 266 - المنصور محمد:

- الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية عند بداية القرن التاسع عشر، م. ك. آ. ع.
إ. الرباط، بعنوان: (الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر)، أيام
دراسية من 6 إلى 9 رجب 1404هـ / 20-23 أبريل 1983، ص ص، 175، 191.
- المولى سليمان لم يكن وهايبيا، ضمن كتاب (الوثائق المرجعية لعهد السلطان سليمان)
مرجع سابق، ص ص، 67، 79.

267- الناصري، محمد المكي، موقف الاستشراق الفرنسي والصحافة الفرنسية من
السلفية الحديثة بالمغرب، ضمن كتاب: المغرب في الدراسات الاستشراقية، موضوع
الندوة السادسة للجنة القيم الروحية، مراكش، شوال، 1413هـ - أبريل 1993م،
مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1995 م، ص ص، 167، 175.

268- نجمي، عبد الله، بين زروق ولوثر في الإصلاح الديني والعصور الحديثة، (م. ك.
آ. ع. إ.) بالرباط، سلسلة رقم: 69، بعنوان: الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب،
مطبعة دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1997م. ص ص، 77، 120.

269- الوارث، أحمد، محاولة المولى اليزيد العلوي إرساء طبائع ملك جديدة في البلاد،
الاجتهاد، ع 69 - 70، 2004 م، ص ص، 173، 189.

270- الوراكلي، حسن بن عبد الكريم، دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية
وصداها في المغرب، مجلة جامعة أم القرى، مكة، السعودية، مج 12، ج1، ع 19،
1420هـ / 1999م، ص ص، 273، 301.

ج- الرسائل والاطروحات الجامعية.

271- البارود الماجد، محمد بن رشيد، الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ومنهجه
الإصلاحية، رسالة لنيل درجة دكتوراه (الحلقة الثالثة)، بإشراف أ/د علي الشابي،
الجامعة التونسية، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، الدراسات العليا، 1404هـ /
1984-83م.

272 / 273 - التليبي العجيلي:

- الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881-1939)، مذكرة لنيل شهادة التعمق في البحث تحت إشراف أ. د. / رشاد الإمام، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة منوبة، تونس، 1987م، نشرتها الجامعة المذكورة سنة 1992م.
- الوهابية والبلاد التونسية زمن حمودة باشا، مذكرة لنيل شهادة الكفاءة في البحث، إشراف د/ رشاد الإمام، كلية الآداب، الجامعة التونسية، دورة سبتمبر 1983.
- 274- التهامي علي التهامي، أهل السنة والجماعة في المغرب وجهودهم في مقاومة الانحرافات العقيدية (من الفتح الإسلامي الى نهاية القرن الخامس الهجري)، ج1، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، بإشراف د/ سيد عبد العزيز السيلي، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، العام الجامعي 1412 هـ.
- 275- الحبيبي، صالح بن علي، موقف الدولة العثمانية من قيام الدولة السعودية الأولى (1213-1233 هـ / 1798-1818م)، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث، كلية الآداب، جامعة الموصل (العراق)، تحت إشراف د/ علي شاكرك علي، محرم 1417 هـ / حزيران 1996م.
- 276- الشعبوني، محمد، موقف البلدان المغاربية من مسألة الخلافة (1914-1926م)، شهادة التعمق في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، جامعة تونس(1)، بإشراف أ. عبد الجليل التميمي، السنة الدراسية 1991-1992م.
- 277- الصولي، علي، تأثير الحركة الوهابية على الدعوات الإصلاحية المعاصرة (ليبيا، تونس، الجزائر)، شهادة التعمق في البحث، الجامعة الزيتونية، معهد الحضارة الإسلامية، شعبة الدعوة، تحت إشراف: د / رشيد التليبي، 1409 - 1410 هـ / 1988 - 1989م.
- 278- العبود، صالح بن عبد الله بن عبد الرحمان، عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية الرياض عام 1403 هـ . نشرها المجلس العلمي للجامعة المذكورة عام 1408 هـ.

- 279- العلوي، محمد الفلاح، جامع القرويين والفكر السلفي (1873-1914)، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، نوقش سنة 1987م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عين الشق، الدار البيضاء، نشرتها مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1994م.
- 280- فقيحي، محمد الكبير، الحياة الاجتماعية والثقافية في مصر من خلال رحلات المغاربة أثناء القرنين 17 و 18 م، مذكرة ماجستير في التاريخ العام، بإشراف أ. د. محمد بن معمر، كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الإنسانية، شعبة التاريخ، جامعة بشار، الجزائر، فبراير 2009م.
- 281- أبو اللوز عبد الحكيم، الحركات السلفية في المغرب (1971-2004)، - بحث انثروبولوجي سوسولوجي-، أطروحة لنيل درجة دكتوراه، جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الدار البيضاء، السنة الجامعية 2007-2008 م، بإشراف د/ محمد الطوزي. نشرها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، نوفمبر 2009 م.
- 282- الوارث، أحمد، الأولياء والمتصوفة ودورهم الاجتماعي والسياسي في المغرب خلال القرنين 17 و 18 م، ج 1، أطروحة دكتوراه الدولة في التاريخ، 1998 م، كلية الآداب بالدار البيضاء، عين الشق.
- د- المراجع باللغة الأجنبية.

283- André Julien, (Ch.), Histoire De L'afrique Du Nord . tom 2 . éd : payot . paris . 1956.

284 - Ben Achour, Mohamed El Aziz . Catégories De La Société Tunisoise Dans La Deuxieme Moitié du XIX Siecle . éd : Institut National D'archeologie et D'art, Tunis, 1989.

285- Benzine, Rachid . Les Nouveaux Penseurs De L'Islam Des Lumières . Paris . Albin Michel . 2004.

286- Boyer, Pierre , Contribution A l'étude de la politique religieuse des turcs dans la régence d'Alger (XVI^e-XIX^e siècles), revue de l'occident musulman et de la méditerranée, vol, 1, 1966, p p. 11-49.

287- Laroui, Abdallah,: Les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme marocain (1830-1912) . 3^{ème} éd, le centre culturel arabe, casablanca, 2009.

288- Merad, Ali , Le Reformisme Musulman En Algérie De 1925 a 1940 : Essai d'histoire religieuse et sociale , éd : el hikma, alger, 1999.

289-Terrasse , (H) : Histoire Du Maroc Des Origines a L'établissement du protectorat francais .tome 2 . éd, atlantide casablanca . 1947.

290- Tlili, Bechir , les rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en tunisie , au xixe siècle (1830–1880) , éd, P.U.T. , 1974.

هـ- المواقع الإلكترونية

291 -www.binbadis.net

292 - [/http://library.ksu.edu.sa](http://library.ksu.edu.sa)

293-<http://www.mopm.gov.sa/Arabic/Pages/default.aspx>

فهرس

الأعلام

(أ)

- إبراهيم باشا: 24، 160.
- إبراهيم بن سليمان : 85، 88، 161.
- إبراهيم بن يزيد: 91.
- إبراهيم حركات: 42.
- إبراهيم الرياحي: 130، 131، 132، 140.
- إبراهيم الكوراني: 93.
- ابن الأحرش: 91، 92.
- أحمد بابا التتبكتي: 125.
- أحمد بن أبي الضياف: 108، 110، 113، 114، 115، 119، 120، 123، 127، 130، 131، 133، 144، 145، 162، 163، 267.
- أحمد بن إدريس الفاسي: 204، 205، 240، 279.
- أحمد بن حنبل: 15، 22، 49، 52، 55، 57، 95، 190، 207، 209، 210، 214، 224، 269.
- أحمد بن خالد الناصري: 198، 254.
- أحمد بن زيني دحلان: 17، 35، 37، 38، 188، 204.
- أحمد بن سعيد (شريف مكة): 38، 40.
- أحمد بن سويلم: 18.
- أحمد بن عبد السلام بناني: 70، 71، 77، 90، 126، 134.
- أحمد بن العياشي سكيرج: 266.
- أحمد بن يحيى الشراطي الاصنامي: 250.
- أحمد بن يوسف الملياني: 151.
- أحمد التيجاني: 79، 80، 102، 131، 132، 253.

- أحمد زروق الفاسي: 53، 136، 211، 237، 238.
- أحمد الشريف السنوسي: 274.
- أحمد معينو: 188.
- أحمد الورزازي الكبير: 64.
- إسماعيل بن الرشيد: 32، 45.
- إسماعيل التميمي: 127، 128، 129، 140، 145، 147، 148، 155، 156، 163، 194، 206، 211، 212، 213، 215، 216، 219، 220، 222، 223، 225، 226، 227.
- الأشعري، أبو الحسن: 47، 51، 52، 56، 57، 101، 209، 210، 264، 280.
- الأفغاني جمال الدين: 172، 245، 249.
- الألباني ناصر الدين: 19.
- الأمير عبد القادر الجزائري: 150، 169.

(ب)

- ابن باديس عبد الحميد: 173، 174، 189، 238، 239، 240، 245، 246، 247، 248، 249، 253، 254، 257، 258، 259، 260، 261، 266، 270، 272، 274، 275، 276، 281.
- البارود الماجد محمد بن رشيد: 117، 147، 148.
- البارودي أبو العباس أحمد: 116، 117، 119.
- البارودي، أبو عبد الله محمد بن الحاج حسين: 109.
- ابن بجاد: 181.
- ابن بشر، عثمان بن عبد الله: 14، 59، 146، 157، 160، 201.
- البشير الإبراهيمي: 174، 258.
- البشير الدنقزلي (الطبيب التونسي): 184، 185، 186.

أبو بكر مهاوش: 90.

بوركهارت (الرحالة الألماني): 154، 156، 159، 160.

البوصيري: 220، 221.

(ت)

التاودي بن سودة: 75.

تقي الدين الهلالي: 252، 253.

التنبتكراوي أحمد بن القاضي: 81، 82، 83، 121، 122، 123، 124، 125، 135،

230، 231.

التوزاني المغربي: 189، 190.

ابن تيمية، أحمد: 15، 19، 22، 42، 49، 52، 53، 95، 123، 153، 163، 190،

193، 196، 201، 203، 208، 212، 213، 214، 221، 241،

261، 262، 264، 269.

(ج)

جاك بيرك: 259، 266.

الجبائي، أبو علي: 47.

الجبرتي، عبد الرحمان: 14، 71، 88، 89، 154، 158، 159، 160، 161.

ابن جرير الطبري: 210.

أبو جعفر المنصور: 213.

الجنيد: 211.

ابن الجوزي الخطيب: 52.

جول فيري (الوزير الفرنسي): 171.

جون روسو (القنصل الفرنسي بحلب): 167، 168، 178.

الجوهرة بنت عبد الله بن معمر: 18.

.47 الجويني:

.250 الجيلالي بن المنور المجاجي:

(ح)

.50 الحبابي محمد عزيز:

.181 ابن حثلين:

.214 ابن حجوي:

.95 ابن حزم الأندلسي:

.171، 170 الحداد:

.265، 214، 213، 138 أبو الحسن الشاذلي:

.186 حسن الشيبلي:

.138 أبو الحسن القابسي:

.114، 113، 97، 23 الحسين بن علي:

.34 الحسين بن محمد الورتيلاني:

.252، 249، 248، 240 حمدان لونيبي:

.267، 164، 135، 95، 94، 90، 86، 85 حمدون بن الحاج:

123، 120، 117، 112، 111، 110، 109، 92، 82، 82 حمودة باشا (الباي التونسي):

، 124، 127، 130، 131، 136، 137، 139، 140، 141، 142، 143،

.182، 148، 147، 146، 145، 144

.238 أبو حيان الأندلسي:

(خ - د)

.176، 175 الخطابي عبد الكريم:

.175 الخضر الشنقيطي:

.57 ابن خلدون، عبد الرحمان:

- .63 ،62 خليل المالكي:
 .40 ،32 خنائة بنت بكار المعافرية:
 .239 ،137 خير الدين التونسي (الوزير):
 .214 ابن دقيق العيد:

(ر - ز)

- .269 ،210 ،157 ،119 ،118 ،87 ،69 أبو راس الناصري المعسكري:
 .61 ابن رشد:
 .96 ،80 رشيد الزاوية:
 ،274 ،273 ،272 ،261 ،250 ،249 ،246 ،245 ،176 ،172 رشيد رضا:
 .281 ،275
 ،101 ،97 ،96 ،95 ،94 ،90 ،86 ،85 ،80 ،78 ،68 ،30 الزباني، أبو القاسم:
 .267 ،164 ،162 ،134
 .138 ،63 ،62 ابن أبي زيد القيرواني:

(س)

- .93 أبو سالم العياشي:
 .264 ،242 ،208 ،63 ابن السبكي (تقي الدين):
 .72 السخاوي (شمس الدين):
 .97 ،38 ،33 سرور بن مساعد (شريف مكة):
 .39 ،36 السعدون صالح بن محمود:
 ،108 ،100 ،98 ،95 ،89 ،86 ،85 ،84 ،83 ،73 ،72 ،23 سعود بن عبد العزيز:
 ،194 ،189 ،180 ،162 ،159 ،157 ،152 ،147 ،135 ،128 ،126 ،114
 .274 ،268 ،267 ،231 ،218 ،204 ،201 ،198
 .114 سليمان باشا (والي العراق):

- .201 سليمان بن خويطر:
- .221، 202 سليمان بن سحيم:
- .221، 215، 210، 201، 17 سليمان بن عبد الوهاب:
- سليمان بن محمد (السلطان العلوي): 30، 31، 67، 68، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 90، 92، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 117، 121، 126، 131، 134، 135، 144، 147، 158، 161، 164، 210، 216، 226، 230، 267، 269، 274، 280.
- .86، 74 سليمان الحوات:
- .273، 264، 251، 188 السهسواني الهندي:
- .230، 119، 116 سيدي بوسعيد:
- .211، 72 السيوطي (جلال الدين):
- (ش)
- .121 شاتوبريان (الرحالة):
- .41، 29 شارل أندري جوليان:
- .170 شارل برسلاز:
- .238، 211، 136، 53 الشاطبي، أبو إسحاق:
- .209، 57 الشافعي، محمد بن إدريس:
- .275، 191، 180، 173، 171، 164، 25 الشريف حسين:
- .250 الشعبوني محمد:
- .260، 254، 253، 252، 248، 247، 175 أبو شعيب الدكالي:
- .259، 245، 186 شكيب أرسلان:
- .197 شمسان:

(ص - ض)

- .168 ابن الصباح:
 .104 الصغير عبد المجيد:
 .272 الصنعاني عبد الله:
 .159 الضعيق الرباطي:

(ط)

- .238 الطرطوشي المالكي:
 الطيب بن كيران: 72، 76، 84، 85، 86، 89، 119، 126، 135، 194، 206،
 209، 210، 211، 216، 218، 221، 226، 230.
 الطيب العقبي: 173، 174، 175، 257، 258، 259، 271.

(ع)

- .279، 43 ابن عبد البر المالكي:
 .252، 248، 175 عبد الحفيظ (السلطان العلوي):
 .273، 246 عبد الحليم بن سماية:
 .118، 117 عبد الحليم عويس:
 .249 عبد الحميد الثاني:
 .238، 237 عبد الرحمان الأخضرري:
 .264 عبد الرحمن بن حسن بن عبد الوهاب:
 .187 عبد الرحمان بن زيدان:
 .25، 24 عبد الرحمن بن فيصل:
 .238 عبد الرحمان بن محمد بن علي المجاجي:
 .91 عبد الرحمان بن هشام (السلطان العلوي) :
 .228 عبد الرزاق الحمامي:

- .247 عبد العزيز بن الحسن (السلطان العلوي) :
- عبد العزيز بن عبد الرحمان (آل سعود): 25، 168، 171، 179، 180، 181، 182، 183، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 228، 253، 261، 270، 274.
- عبد العزيز بن عبد الله الحصين: 38، 39.
- عبد العزيز بن محمد: 19، 23، 38، 39، 114، 201.
- عبد العزيز الثعالبي: 262.
- عبد القادر بن شقرون: 75.
- عبد القادر الجيلاني: 77، 139.
- عبد القادر الشيبلي: 186.
- عبد الكريم الفكون القسنطيني: 28، 54، 136، 237، 238.
- عبد الله بن إبراهيم النجدي: 17.
- عبد الله بن إسماعيل (السلطان العلوي): 44، 45.
- عبد الله بن ثنيان: 24.
- عبد الله بن سعود الوهابي: 198.
- عبد الله بن سويلم: 18.
- عبد الله بن عيسى المويس: 202.
- عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: 159، 198، 272.
- عبد الله بن وهب الراسبي: 33.
- عبد الله الصالح العثيمين: 198، 229.
- عبد الله كنون: 253.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد المسناوي الدلائي: 64.
- أبو عبد الله محمد بن الحاج: 53، 236.
- عبد الله الهبطي: 54.

- عبد المجيد الفاسي المنالي: 33، 34.
- عبد المؤمن بن علي: 47.
- عبد، محمد: 117، 172، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 254، 260، 261، 266، 271، 273.
- عبد الوهاب بن أحمد بركات الشافعي الطنطاوي: 203.
- عبد الوهاب بن سليمان (والد محمد): 17.
- عثمان بن عبد السلام الداغستاني: 251.
- عثمان بن فودي: 81، 83، 101، 125.
- عثمان بن معمر: 18، 202.
- العجيلي التليبي: 110، 133، 134، 136، 230.
- العربي بن السائح: 79.
- العربي الدرقاوي: 92، 102.
- ابن عربي (محي الدين): 205.
- العز بن عبد السلام: 214.
- ابن عطاء الله السكندري: 211.
- ابن عقيل: 214.
- علال الفاسي: 175، 259.
- علي برغل (والي طرابلس الغرب): 137.
- علي بن أبي طالب: 197.
- علي بن حسين بن علي (علي باشا الأول): 109، 121.
- علي بن طاهر الوتري: 96، 164، 165.
- علي بن عبد الله البغدادي بن السويدي: 203.
- علي حرازم الفاسي: 130، 132.

عمار طالبى: 254.
 أبو عمران الفاسى: 138.
 عمر بن سعىد الفوتى: 125، 79.
 عمر بن قاسم المحجوب: 127، 128، 129، 130، 147، 148، 206، 212، 216،
 224، 226، 228، 268.

عمر الكلىخ: 46.
 عىاض، القاضى المالكى: 63، 213.

(غ)

غالب بن مساعء (شرف مكة): 39، 40، 70، 154، 160.
 الغزالى، أبو حامء: 47، 63، 74، 211، 236، 242، 254.
 ابن غنام، حسين: 58، 59.

(ف - ق)

فرانك (الطىبب): 111.
 فىصل بن تركى: 24.
 فىصل بن عبء العزىز: 180.
 فىصلءءوئش: 181.
 القشبرى: 211، 238، 265.
 القلصاءى المالكى: 238.
 ابن القىم الجوزىة: 15، 22، 42، 53، 201، 203، 213، 214، 221، 261.

(ك - ل)

الكنسوسى: 85، 89، 95، 96، 101، 162، 164.
 الكواش، محمد بن صالح: 130، 131، 132.
 لوئروب سئوءارء: 239.

(م)

- .169 مارسيل سيميان:
- .47 المازري:
- .261، 213، 211، 209، 57 مالك ابن أنس:
- .265، 264 مبارك الملي:
- .49 محمد أركون:
- .81 محمد الباقر:
- .249، 248 محمد بخيت المطيعي:
- .257 محمد بن بكير الاباضي:
- .227، 226، 222، 52، 47 محمد بن تومرت (المهدي بن تومرت):
- .281، 272، 270، 269، 268، 267، 259 محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي:
- .238 محمد بن حواء:
- .258 محمود بن دالي (كحول):
- .25، 24 محمد بن الرشيد:
- .223، 23، 18 محمد بن سعود:
- .215، 202 محمد بن عبد الرحمان بن عفالق:
- .102 محمد بن عبد السلام الدرعي الناصري:
- ، 42، 39، 38، 34، 33، 32، 31، 30، 29، 28 : (محمد الثالث):
- ، 68، 65، 64، 63، 62، 61، 60، 58، 57، 56، 55، 54، 47، 45، 44، 43
- ، 297، 226، 141، 136، 106، 97، 78، 76، 75، 74، 73
- ، 36، 23، 22، 21، 20، 19، 18، 17، 16، 15، 14 : محمد بن عبد الوهاب:
- ، 128، 120، 118، 117، 114، 63، 62، 59، 58، 49، 42، 40، 38، 37
- ، 198، 196، 195، 194، 193، 190، 189، 178، 167، 163، 153، 130

- 200، 201، 202، 203، 204، 206، 207، 208، 211، 213، 214، 215،
 216، 217، 220، 221، 222، 223، 224، 227، 228، 229، 230، 231،
 241، 261، 269، 270، 272.
79. محمد بن عثمان (باي وهران):
252. محمد بن العربي العلوي:
237. محمد بن علي الخروبي:
- محمد بن علي السنوسي: 136، 204، 205، 239، 240، 241، 242، 243، 249،
 279.
266. محمد بن عليوة:
77. محمد بن عيسى:
- 202، 203. محمد بن فيروز:
246. محمد بن مصطفى بن الخوجة:
237. محمد بن يوسف السنوسي:
17. محمد حياة السندي المدني:
46. محمد الشنقيطي:
250. محمد صديق خان بهادر الهندي:
- 117، 246، 263. محمد الطاهر بن عاشور:
- 29، 104. محمد عابد الجابري:
- 24، 72، 83، 120، 144، 152، 158، 159، 160، 162، 164. محمد علي باشا:
65. محمد الفلاح العلوي:
- 255، 256. محمد المكي الناصري:
- 42، 105. محمد المنصور:
188. محمد ناصف:

- .246 محمد النخلي القيرواني:
- .38، 34 مساعد بن سعيد (شريف مكة):
- .38، 35 مسعود بن سعيد (شريف مكة):
- .197 مسيلمة:
- .238 مصطفى العروسي:
- .276 مصطفى كمال أتاتورك:
- .171 المقراني:
- .40، 32 المنجرة، أبو محمد بن إدريس:
- .251، 250 المهدي البوعبدلي:
- .91 المهدي الشراذي:
- .91 مولاي سعيد:
- .73 مولاي مسلمة:
- .73 مولاي هشام:
- .45 المولى عبد المالك:
- .172 ميشال (الكاتب العام الفرنسي للشؤون الاهلية بالجزائر):
- .256 ميشو بلير:

(ن - ه - و - ي)

- .168، 167، 142، 76 نابوليون بونابرت (الأول):
- .256، 214 هنري لاوست:
- .31، 30 الوراكلي الحسن بن عبد الكريم:
- .73، 45 اليزيد بن محمد:
- .214 ابن أبي يعلى الفراء:
- .68 يوسف باشا:

فهرس المذاهب والفرق

(أ)

الإباضية: 33، 34، 68.

الإخوان الوهابيون: 168، 171، 178، 179، 180، 181، 182، 186، 189، 190،
283.

الإدرسية (الأحمدية): 204.

الإسلام السياسي: 141، 276.

الإسلام الشعبي: 46.

الإسماعيلية: 167.

الأشاعرة، الأشعرية، الأشعري: 30، 31، 47، 52، 56، 57، 60، 63، 64، 65، 70،
74، 75، 87، 100، 101، 105، 138، 148، 210، 228، 237، 256، 263، 246،
274، 275، 280، 281، 282.

الإمامية: 33.

أهل الحديث (المحدثون): 207، 210، 245، 246، 253، 260.

أهل السنة والجماعة (جماعة المسلمين): 47، 49، 50، 51، 52، 56، 64، 123،
181، 200، 224، 226، 232، 236، 237، 268، 269، 281.

(ب)

البعغة (الفئة الباغية): 225، 226.

(ت)

التصوف السني: 102، 170، 239، 242، 281.

التصوف الشعبي (تصوف العوام): 45، 136.

التيجانية: 67، 79، 80، 93، 96، 101، 102، 103، 104، 130، 131، 132،
238، 244، 252، 253، 266.

(ج)

.77 جلاله:

(ح)

.141، 49 الحركات الإسلامية المعاصرة :

.247، 246 حزب أو مذهب محمد عبده (العبداوية):

.205 الحلول والإتحاد:

،60، 58، 57، 55، 47، 42، 41، 31، 30، 19، 15، 14، الحنابلة: الحنبلي، الحنابلة:

،62، 64، 74، 75، 95، 96، 118، 190، 193، 201، 202، 203، 209، 214،

.228، 261، 262، 269، 272، 275، 276، 279، 280.

.209، 205، 203، 145، 137، 129، 119، 110، 109 الحنفي، الحنفيه، الأحناف:

(خ)

.33 الخلوتية:

،198، 193، 163، 159، 156، 155، 154، 14، الخوارج، الخارجية، الخارجي:

.227، 226، 225، 222، 215

(د)

.21 الدراويش:

.252، 238، 177، 112، 104، 103، 92، 91، 67 الدرقاوية:

(ر)

.171، 170، 169 الرحمانية:

.78 الرفاعية:

(ز)

.275، 33 الزيدية:

(س)

السلفية: 15، 19، 28، 29، 31، 47، 48، 50، 51، 52، 53، 54، 56، 60، 64،

77، 80، 81، 120، 133، 136، 138، 140، 150، 153، 169، 172، 173،

188، 203، 205، 211، 235، 236، 237، 238، 239، 242، 243، 244، 245،

259، 260، 262، 263، 266، 274، 276، 277، 279، 282.

السلفية التجديدية، الحديثة، التنويرية، النهضوية: 54، 55، 56، 171، 172، 188،

233، 235، 245، 251، 256، 260، 267.

السلفية المغاربة، المغربية: 65، 74، 101، 106، 175، 204، 235، 237، 239،

245، 255، 256، 263، 277، 279، 280، 281، 282، 283.

السلفية المقاصدية الشاطبية: 61، 279.

السنوسية: 132، 150، 176، 177، 239، 241، 243.

السنية، السني: 31، 42، 49، 50، 223، 224، 258، 262، 272، 275، 276، 279.

(ش)

الشاذلية: 138، 151.

الشافعية، الشافعي: 14، 203، 209.

الشيعة، التشيع، الشيعي: 23، 49، 51، 113، 114، 181.

(ص)

الصوفية، التصوف، المتصوفة، أهل التصوف، الطريقة: 31، 45، 46، 47، 49، 51،

53، 54، 56، 60، 65، 67، 70، 75، 76، 77، 78، 81، 92، 93، 95، 96، 97،

99، 100، 101، 102، 103، 104، 106، 112، 129، 130، 132، 135، 136،

138، 139، 140، 148، 150، 151، 164، 165، 169، 170، 171، 172، 173،

174، 175، 176، 177، 178، 190، 213، 214، 228، 235، 236، 237، 238،

240، 241، 242، 244، 249، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259،

.282، 281، 277، 275، 274، 273، 272، 271، 266، 265، 264، 262
الصوفية السلفية، التصوف السلفي: 136، 150، 170، 204، 236، 237، 238، 239،
241، 254.

(ع - غ)

.266 العليوية:
.78، 77 عيساوة، العيساوية:
.224، 95، 52 غلاة الحنابلة:

(ف)

.224، 200 الفرقة الظاهرة والمنصورة:
.224، 223، 221، 199، 87، 15 الفرقة الناجية:
.74، 51 الفرق الكلامية، المتكلمون:
.223 الفرق الهالكة:

(ق - ك - ل)

.253، 244، 169، 151، 139 القادرية:
.175 الكتانية:
.50 ليبرالي:

(م)

.52 الماتريديّة:
المالكي، المالكية: 41، 43، 47، 55، 57، 60، 63، 65، 70، 73، 74، 75، 78،
87، 96، 99، 100، 101، 105، 110، 115، 119، 120، 126، 129، 137،
138، 145، 209، 220، 228، 239، 241، 256، 258، 260، 264، 269، 279،
280، 282.
.207 المدرسة التأويلية المقاصدية:

.207 المدرسة النصية:

.272، 262، 155، 64، 52، 51، 47 المعتزلة، الاعتزال:

(ن)

.254، 103، 102، 80، 75، 72، 65، 46 الناصرية:

.167 النصيرية:

.203 النقشبندية:

(و)

.283، 268، 265، 231، 125، 120، 119، 116، 82، 49 الوثنية:

.46 الوزانية:

الوهابية، الوهابي، الوهابيون: 14، 15، 19، 20، 21، 23، 28، 29، 30، 31، 32،

33، 34، 35، 36، 37، 38، 41، 42، 46، 47، 48، 55، 58، 60، 61، 65، 67،

68، 70، 71، 72، 73، 75، 76، 78، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88،

90، 92، 93، 94، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 103، 104، 105، 106، 108،

109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 123،

124، 125، 127، 132، 133، 134، 135، 138، 139، 140، 141، 142، 143،

144، 145، 146، 147، 148، 150، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 159،

162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 171، 172، 174، 176، 178، 182،

188، 199، 200، 201، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211،

212، 213، 216، 217، 218، 221، 223، 226، 227، 228، 229، 230، 231،

232، 233، 235، 236، 239، 241، 242، 243، 244، 245، 251، 253، 255،

256، 257، 259، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270،

271، 272، 273، 275، 276، 277، 279، 280، 281، 282، 283،

.156، 80، 33 الوهية الخارجية:

فهرس

المصادر

(أ)

- .123 ،108 إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان:
- .254 ،102 ،74 ،63 ،62 إحياء علوم الدين:
- .257 الإصلاح (جريدة):
- .255 إظهار الحقيقة وعلاج الخليفة:
- .53 الاعتصام بالكتاب والسنة:
- .22 إعلام الموقعين:
- .214 الإقناع:
- .137 أقوم المسالك:
- .257 إلى الدين الخالص (قصيدة):
- .93 إمداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد:
- .93 الأمم:
- .242 إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن:

(ب)

- .74 البور الضاوية في أهل الزاوية الدلائية:
- .85 البردة :
- .266 ،255 البلاغ (صحيفة):

(ت)

- .58 تاريخ ابن غنام:
- .263 التحرير والتنوير:
- .70 تحلية الأذان والمسامع بنصرة الشيخ بن زكري العلامة الجامع:
- .186 ،185 تقرير الدنقزلي:
- .178 ،168 ،167 تقرير روسو:

- .268 تقفد فف أصول مذهب الوهابفة:
- .281 التنفبه على أصول مذهب الوهابفة:
- .202 تهكم المقلدفن بمن اءعى ءءفد الففن:
- (ء)
- .74 ءمرة أنسف فف الفءرفف بنفسف:
- (ء)
- .43 الجامع الصءفء الأسانفء المسءءرء من سءة أسانفء:
- .63، 62 ءمع الجوامع :
- .93 ءناء النءاء :
- .64 ءهء المقل القاصر فف نصرء الشفء عبء القاءر:
- .132 جواهر المعانف:
- (ء)
- .252 الحكم العطاءفة:
- (ء)
- .96، 92، 77 ءطبة المولى سلفمان ءول بءع المواسم :
- .37 ءلاصة الكلام فف بفان أمراء البلاء ءءرام:
- (ء)
- .204 الءرر السنفة فف الرء على الوهابفة:
- .159، 146، 90، 88، 69 ءلائل ءفراء:
- (ر)
- .189، 188 رءة أءمء معنفنو:
- .190، 189 رءة الفوزانف:
- .187 رءة عبء الرءمان بن زفءان:

- .134، 132، 131، 130 رد إبراهيم الرياحي على الوهابية:
- .268، 231، 206، 135، 126، 89، 84، 76 الرد الأول لابن كيران:
- .175 الرد على متصوفة الزمان:
- رد القائم العام بأعمال القنصلية الفرنسية بجدة على رسالة وزير خارجية فرنسا
الواردة إليه في 22 ديسمبر 1928:
- .183
- .134، 132، 131، 130 رد الكواش على الوهابية:
- .238 رسائل زروق الخاصة:
- .189 رسائل محمد بن عبد الوهاب:
- .198 رسالة إلى أهل المغرب:
- .246 رسالة التوحيد (محمد عبده) :
- .170 رسالة الحداد في إنكار البدع المنسوبة للرحمانية:
- .86 رسالة سليمان الحوات:
- .264 رسالة الشرك ومظاهره:
- .198، 194، 128، 72، 71 الرسالة الصغرى :
- .198 رسالة عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب إلى علماء مكة:
- .113 رسالة في بدع ليلة عاشوراء:
- .241، 204 رسالة في الرد على أهل الرأي بالصواب لموافقة السنة والكتاب:
- .268، 130، 128، 127 رسالة في الرد على الوهابي:
- .238 الرسالة القشيرية:
- .194، 128، 72، 71 الرسالة الكبرى :
- .257 رسالة محمد بن بكير الإباضي:
- .221 رسالة محمد بن عبد الوهاب في الرد على سليمان بن سحيم:
- .231، 224، 220، 216، 209 رسالة المولى سليمان لسعود:

رسالة الوهابي (سعود): 94، 98، 99، 100، 101، 108، 110، 111، 113،
114، 115، 116، 119، 121، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 133،
134، 140، 145، 146، 147، 148، 153، 154، 194، 201، 218، 223،
227، 232، 267.

الروضة الندية: 251.

روض الرياحين: 159.

(س)

سبيكة العقيان فيمن حل بمستغانم وأحوازها من الأعيان: 238.

السر الظاهر فيمن أحرز بفاس الشرف الباهر: 74.

السلسيل المعين في الطرائق الأربعين: 242.

السيرة المختصرة: 19.

السيرة المطولة: 19.

(ش)

شرح الرسالة القشيرية: 238.

الشفاء: 41، 62، 63، 209، 213.

الشهاب: 255، 258، 276.

الشورى (جريدة) : 176.

(ص)

الصحيحان: 41، 209.

الصراع بين الإسلام والوثنية: 188.

الصوارم والأسنة: 131.

صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان: 188، 264، 273.

(ع)

- .53 عدة المرید الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق وذكر حوادث الوقت:
 .246 العروة الوثقى:
 .281 العقائد الإسلامية:
 .74 العقائد السلمانية المؤيدة بالأدلة الحديثية والقرآنية:
 .74 عقائد السنوسي:
 .204 العقد النفيس في نظم جواهر التدريس:

(غ)

- .255 غاية الانتصار ونهاية الانكسار لصاحب الإظهار:

(ف)

- .264 فتح المجيد بشرح كتاب التوحيد:
 .205 فتوحات ابن عربي:
 .181 فتوى علماء نجد بصدد فتنة الإخوان:
 .205 فصوص ابن عربي:
 .134، 126، 70 الفيوضات الوهيبية في الرد على الطائفة الوهابية:

(ق)

- .237 القدسية (منظومة):
 .187، 186، 173، 172 قرار ميشال:
 .74 قررة العيون في الشرفاء القاطنين بالعيون:
 .135، 97، 96، 95، 94، 90، 85 قصيدة حمدون بن الحاج:
 .59 القواعد الأربع :

(ك)

- .194، 18 كتاب التوحيد :

- .203 كتاب ردع الضلالة وقمع الجهالة:
- .201 كتاب سليمان بن عبد الوهاب في الرد على أخيه محمد:
- .19 كتاب مختصر الإنصاف:
- .212 كتب الحديث الستة:
- كشف الشبهات: 119، 128، 130، 194، 198، 201، 202، 211، 231، 268،
.270

(ل)

- .19 لمع الشهاب في سيرة الشيخ محمد بن عبد الوهاب:

(م)

- .164 ما أبرزته الأقدار في نصره نوي المناقب والأسرار:
- مبرد الصوارم والأسنة في الرد على من أخرج الشيخ التيجاني
من دائرة أهل السنة: .131
- .19 مجموع الحديث على أبواب الفقه:
- مختصر خليل: 62، 74، 105، 260
- .19 مختصر الشرح الكبير:
- .19 مختصر الهدى النبوي:
- المدخل: 53، 209
- المدونة: 209
- .103 المزايا فيما أحدث من البدع بأمر الزوايا:
- .93 مسلك السداد في مسألة خلق أفعال العباد:
- .41 مسند أبي حنيفة:
- مسند أحمد: 41، 55، 209
- .175 مشتهى الخارف الجاني في رد زلقات التجاني الجاني:

- .203 المشكاة المضيفة ردا على الوهابية:
- .133، 110 مقامات شعراء تونس في الرد على الوهابية:
- .163، 109 مقدمة ابن خلدون:
- .277، 275، 273، 272، 271، 247، 246، 176 المنار (مجلة):
- .241، 205 مناظرة أحمد ابن إدريس لعلماء الوهابية:
- المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية: 127، 128، 129، 130، 145، 163،
.268
- .237 منشور الهداية في كشف حال من ادعي العلم والولاية:
- .254 المنظومة الرحمانية:
- .238 منظومة عبد الرحمان بن محمد بن علي المجاجي:
- .53 الموافقات:
- .43 مواهب المنان:
- .209 الموطأ:
- (ن)
- .70 نشر المثاني:
- .53 النصيحة الكافية:
- (هـ)
- .125، 124، 123، 121 هتاك الستر عما عليه سودان تونس من الكفر:
- .221 الهمزية:
- (و)
- .70 الوجه المغرب:
- .198 ورقة الوهابي من المشرق:

فهرس

المواضيع

المحتويات

<u>الصفحة</u>	<u>الموضوع .</u>
أ- ل	-مقدمة
	مدخل:
26 - 13	التعريف بالحركة الوهابية
14	1- التسمية والمفهوم.
16	2- الشيخ المؤسس للدعوة الوهابية.
20	3- تعاليم الحركة.
23	4- تطورها السياسي.
	<u>الفصل الأول:</u>
65 - 27	حركة السلطان العلوي محمد بن عبد الله وعلاقتها بالوهابية
29	أ- العوامل المؤثرة في التوجه الفكري والسياسي للسلطان .
29	1- أثر الرحلة الحجازية.
35	-حقيقة صدى الوهابية بالحجاز في فترة حكم السلطان.
40	2- التكوين العلمي والفكري للسلطان.
	3- ظروف المغرب الأقصى في النصف الثاني من القرن
44	عشر الميلادي.
47	ب- سلفية السلطان محمد بن عبد الله .
48	1 - أصولها وجذورها.
57	2- مبررات تمسك السلطان بالعقيدة الحنبلية.
60	3- خصوصيات سلفية السلطان.

الفصل الثاني:

- 106 -66 **الاتصال المغربي الوهابي ونتائجه.**
- 68 أ-إرهاصات قبل الاتصال.
- 68 1-وصول أخبار الوهابية وأفكارها إلى بلدان المغرب.
- 73 2- العوامل المؤثرة في التوجّه الفكري والسياسي للسلطان سليمان.
- 76 3- ظهور النزعة السلفية للسلطان.
- 83 ب-مراسلة السلطان سليمان للوهابيين ونتائجها.
- 83 1- رسالة السلطان سليمان إلى الأمير سعود وأبعادها.
- 88 2- المعارضة المغربية لسياسة السلطان سليمان.
- 94 3- جدل النخبة المغربية حول علاقة المولى سليمان بالوهابية.

الفصل الثالث:

- 148 -107 **موقف السلطة التونسية من الوهابية في بداية ق 19م**
- 109 أ-حقيقة أصداء الوهابية في الأيالة التونسية.
- 109 1- لمحة عن التوجّه العام للسلطة الحسينية
- 113 2- منع بعض الطقوس والمظاهر الاحتفالية.
- 121 3- رسالة أحمد التنبكتاوي وأثرها.
- 126 ب- موقف السلطة التونسية من رسالة الأمير سعود.
- 126 1- تكليف علماء المذهب المالكي بالردّ على الرسالة.
- 133 2- تحليل علاقة المعاوضة بين السلطة والنخبة إزاء الوهابية.
- 138 3-العوامل المؤثرة في موقف السلطة والعلماء.
- 138 - هيمنة الفكر الصوفي على ثقافة المجتمع.
- 141 - التوجه التحديثي والعلاقة بالسلطنة العثمانية.
- 145 - شيوع أمر الوهابية في تونس والأقطار الأخرى.

الفصل الرابع:

- الموقف العثماني والفرنسي من الوهابية وأثره على المغاربة. 149-191
- أولاً: أثر النزاع العثماني الوهابي في المشرق على المغاربة. 151
- أ - المواجهة الدعائية. 153
- 1- التكفير والتضليل. 153
- 2 - منع الحج. 157
- ب- المواجهة العسكرية. 159
- 1- مشاركة المغاربة في حروب الدولة العثمانية ضد الوهابية. 159
- 2- أثر المواجهة في موقف النخبة المغاربية. 161
- ثانياً: محاربة فرنسا للحركات السلفية وتسرب الافكار الوهابية 167
- أ- توظيف الطرقية لمواجهة حركات الإصلاح والفكر الوهابي. 169
- 1 - احتواء بعض الطرق الصوفية. 169
- 2- اتهام الحركة الإصلاحية السلفية 172
- ب- تعامل السلطة الفرنسية مع النظام الوهابي الجديد. 178
- 1- تحول مسار الحركة الوهابية. 178
- 2- استطلاع توجه النظام الجديد عن طريق ركب الحجاج. 182
- 3-صورة النظام الجديد في تقرير الدكتور الدنقزلي. 184

الفصل الخامس:

- ردود العلماء المغاربة على الرسائل الوهابية. 192- 233
- أ- الطرح الوهابي والردود المشرقية. 194
- 1-التأسيس لتكفير المسلمين في العصر الحديث. 194
- 2-خطاب التهديد والإلزام بالإتباع. 198
- 3-الردود المشرقية كحلقة وصل في السجال المغاربي الوهابي. 201
- ب-عناصر التنافر والخلاف في الجدل المغاربي الوهابي. 206

- 206 1- التباين المنهجي والمرجعي.
- 216 2- جوهر الخلاف.
- 221 ج- محاكمة العلماء المغاربة للوهابي والوهابية.
- 221 1- بدعة الوهابية وإدعاء الفرقة الناجية وجماعة المسلمين.
- 225 2- الوهابية فرقة خارجية.
- الفصل السادس:**
- 277 - 234 **الحركة الإصلاحية المغربية والوهابية.**
- 236 أ- مظاهر التفاعل في مرحلة تشكل وتأسيس الحركة الإصلاحية .
- 236 1- الجذور التاريخية للإصلاحية المغربية.
- 239 2- بين السنوسية والوهابية.
- 244 3- حدود التأثير المشرقي.
- 252 ب- تطور الموقف من الوهابية في مرحلة نضج الإصلاحية المغربية.
- 252 1- محاربة بدع الطرقية كعنصر تقاطع محوري.
- 260 2- الطرح الوهابي في مرجعية المصلحين المغاربة.
- 267 3- تحليل بعض آراء ومواقف المصلحين المغاربة من الوهابية.
- 283 - 278 - خاتمة.
- 307 - 284 - الملاحق.
- 339 - 308 - ثبت المصادر والمراجع.
- 353-340 - فهرس الأعلام.
- 359 - 354 - فهرس المذاهب والفرق.
- 367 - 360 - فهرس المصادر.
- 372 - 368 - فهرس المواضيع.

ملخص الأطروحة بالعربية:

تعالج الأطروحة موضوع الحركة الوهابية التي أسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب في أربعينيات القرن الثامن عشر الميلادي من خلال ما سجلته المصادر المغاربية أثناء الفترة الممتدة ما بين 1745- 1945 م بغرض الكشف عن حقيقة الدعوة الوهابية المنتسبة للسلفية من وجهة نظر المغاربة في مرحلة التأسيس الأولى، وبالتالي معرفة درجة تفاعل المغاربة إيجابيا أو سلبيا مع الدعوة الجديدة، التي مازالت حتى اللحظة الراهنة تثير الكثير من الجدل والأخذ والرد بين مختلف الأوساط سواء تعلق الأمر بالنخب الفكرية والسياسية أو بالنسبة لعموم المجتمع لا سيما المجتمع المغربي.

الكلمات المفتاحية: الوهابية، السلفية، المغاربة، الموقف، التفاعل، التأثير، الطرق الصوفية، الإصلاح، البدع، الوثنية، التكفير، الخوارج.

-بالفرنسية:

la thèse traité le sujet du mouvement wahhabite fondée par Cheikh Mohammed ben Abdel - Wahhab dans les années quarante du dix-huitième siècle ; c'est ce qui est enregistré à travers les sources maghrébines au cours de la période comprise entre 1745- 1945, afin de révéler la vérité sur le wahhabisme d'appel affiliée salafisme du point de vue du Maghrébins durant sa première phase de fondation . dans ce cas, c'est connaitre le degré d'interaction, positif ou négatif, des maghrébins vis - à - vis, de ce nouvel preiche qui, jusqu'à présent, suscite de nombreuses controverses et un débat dans les différentes communautés, que ce soit parmi les élites intellectuelles et politiques ou dans la société dans son ensemble, en particulier la communauté maghrébine.

Mots clés: wahhabisme, le salafisme, les maghrébins, la position, l'interaction, l'influence, le soufisme, la réforme, la créativité, païen, l'expiation, les Kharijites.

-بالإنجليزية:

Dissertation dealt with the subject of the Wahhabi movement founded by Sheikh Mohammed ben Abdel Wahhab in the forties of the eighteenth century through the recorded Maghreb sources during the period between 1745- 1945 in order to reveal the truth about the call Wahhabism affiliated Salafi from the viewpoint of the Maghreb in the early establishment phase, and therefore know the degree of positive or negative Maghrébins interaction with the new sermon, which is still up to the present moment raises a lot of controversy and give and take between the various communities whether it's intellectual and political elites or for society as a whole, especially the Maghreb community.

Key words: Wahhabism, Salafism, maghrébins, position, interaction, influence, Sufi, reform, fads, pagan, atonement, the Kharijites.