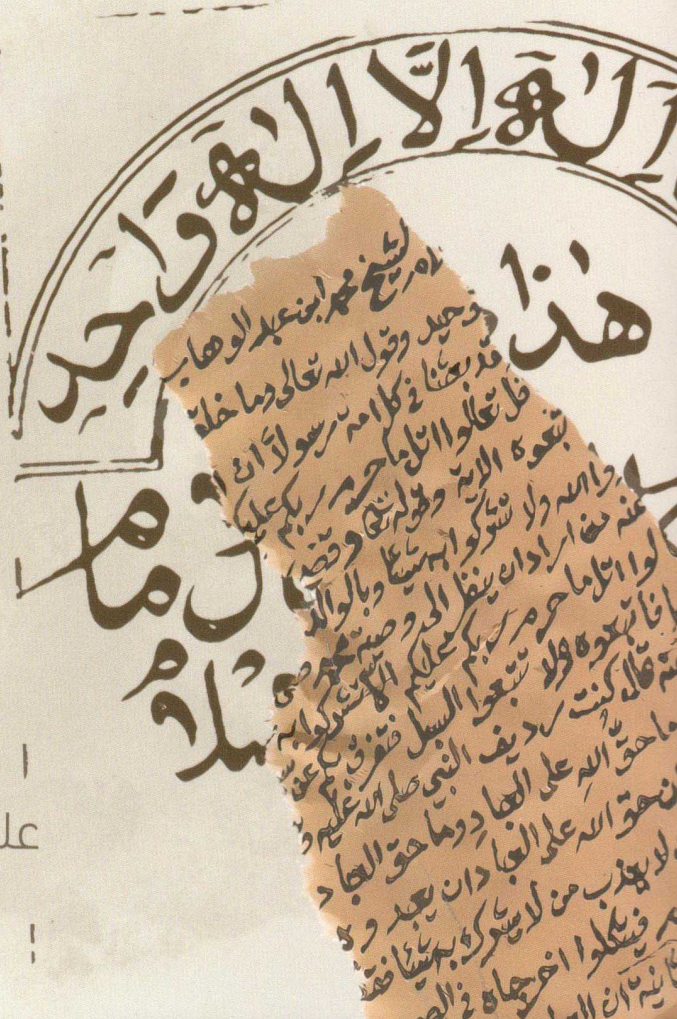
إلهُ التَّوحُش

التكفير والسياسة الوهابية

مكتبة
الفكر الجديد
30-05-2017



علي أحمد الديري

إِلهُ التَّوحُش

التكفـير والسياســة الوهابيـة

علي أحمد الديري

مكتبة الفكر الجديد

مركز أوال للدراسات والتوثيق
AWAL CENTRE FOR STUDIES AND DOCUMENTATION

اسم الكتاب: إله التّوحش: التكفير والسياسة الوهابية

اسم المؤلف: علي أحمد الديري

لوحة الغلاف: مكونة من مقطع من كتاب «التوحيد الذي هو حق الله على العبيد» لمحمد ابن عبدالوهاب، ومقطع آخر من أول كتاب أرّخ للدعوة الوهابية والدولة السعودية الأولى وهو كتاب ابن غنام «روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعدّد غزوات ذوي الإسلام».

تمت مناقشة معظم أفكار هذا الكتاب ضمن برنامج حلقة الدراسات الوهابية، وهي مجموعة بحثية خاصة تأسست في 9 ديسمبر/ كانون الأول 2015م تُعنى بدراسة الحركة الوهابية من الناحية التاريخية والسياسية والفكرية.

الطبعة الأولى، بيروت 2017

© لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله أو استنساخه بأي شكل من الأشكال.

www.awalcentre.com | info@awalcentre.com
ISBN 978 - 9953 - 0 - 3818 - 6

مكتبة الفكر الجديد

إِلهُ التَّوحُش

التكفـير والسياســة الوهابيـة

مكتبة الفكر الجديد

الفهرس

الإهداء	7
المقدمة	9
الفصل الأول: سيرة رجل الدعوة ورجل الدولة	**15**
1. كتاب السيرة والدولة: روضة ابن غنام	19
2. الأمة والجماعة المتخيلة	27
3. حنبلية نجد	37
4. ابن تومرت ومحمد بن عبد الوهاب	53
الفصل الثاني: «لا إله إلا الله»: صراع الوهابية والفرق .. عنف الاستثناء	**69**
1. طاغوت التوحيد	77
2. الإله الذي فيه سر	83
3. سيف التّوحيد	93
4. قبلة الشرك	107
5. شرك العلماء	113
الفصل الثالث: الغربة والهجرة والجهاد	**119**
1. الغربة	121
2. الهجرة	135
3. الجهاد	145
الفصل الرابع: نواقض الإسلام: الاستثناء المستحيل	**163**
1. نواقض الإسلام العشرة	167
2. نواقض الدولة	173
3. الإسلام والإيمان: الاستثناء المستحيل	191
4. إسلام الكلمة وإسلام العمل	203
تسلسل بأهم أحداث الدّعوة الوهابية والدّولة السّعودية الأولى	**214**
قائمة المصادر والمراجع	217
الفهارس العامة	221

مكتبة الفكر الجديد

الإهداء

إليك...
يا أنا
بدأ الحب غريبًا
وسيعود غريبًا
لأنه يموت في الألفة

مكتبة الفكر الجديد

المقدمة

يروي ابن بشر، مؤرخ الدولة السعودية الأولى والدعوة الوهابية حكاية ذات دلالة، تتعلق بسيرة تكوّن محمد بن عبد الوهاب قبل إعلان دعوته. تقول الحكاية، حين وصل إلى المدينة المنورة، التقى بأستاذه الشيخ عبدالله آل سيف الذي غادر بلدة (المجمعة) القريبة من الرياض، ليستقر في المدينة المنورة. استقبله الشّيخ، وأحبّ أن يوضح له أنه أعدّ سلاحًا لنشر العلم والمعرفة في بلدته المجمعة التي تحكمها عائلته من آل سيف، فأخذه إلى مكتبته العامرة بالكتب، لربما كان قد لمس من حديثه مع تلميذه ميل الأخير إلى استخدام العنف والغلظة في دعوته، فارتأى أن يعطيه درسًا غير مباشر، لاعتماد الكتاب سلاحًا في الدعوة.

«سار [محمد بن عبد الوهاب] إلى المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام. فلما وصل وجد فيها الشيخ العالم عبدالله بن إبراهيم بن سيف، من آل سيف رؤساء بلدة المجمعة القرية المعروفة في ناحية سدير من نجد... فأخذ الشيخ عنه [تعلم منه]، قال الشيخ: كنت عنده يومًا فقال لي: أتريد أن أريك سلاحًا أعددته للمجمعة؟ قلت: نعم. فأدخلني منزلًا فيه كتب كثيرة، فقال: هذا الذي أعددناه لها»[1].

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص35.

مكتبة الفكر الجديد

حين دخل محمد بن عبد الوهاب مكتبة أستاذه، لم يكن بعد قد التقى بمحمد بن سعود، شريكه في تأسيس الدولة السعودية الأولى (1744-1818م)، كان ما يزال [محمد بن عبد الوهاب] في مرحلة البحث عن قوة سياسية تتبنى دعوته. لم ترُق له أفكار مشايخه في نجد، ولا أساليب دعوتهم، ولا أسلحتهم في تغيير المجتمع.

على مستوى تّفاصيل الحكاية الصّغيرة، لم ينقل لنا ابن بشر ردّ محمد بن عبد الوهاب على قول أستاذه «هذا الذي أعددناه لها». لا نعرف ما إذا كان قد تبسّم في وجه أستاذه، أو ضحك ساخرًا من سلاحه، أو جادله في صلاحية هذا السلاح، أو أبدى إعجابه بمكتبته.

لكن على مستوى الحكاية الكبرى، يخبرنا هذا المؤرخ، أن محمد ابن عبد الوهاب راح يُعد القوة والمهاجرين والجيش والمجاهدين، فصاروا أسلحته التي غزا بها نجد كلها وصولًا إلى بلدة المجمعة في العام 1769م بقيادة الأمير عبد العزيز بن محمد بن سعود، وخلال سنوات، أعلنت خضوعها وإيمانها بالدعوة.

هكذا إذًا، لم يقتنع محمد بن عبد الوهاب بالمكتبة ولا بالكتب سلاحًا لدعوته، ولو كان قد اقتنع، لظلت الحكاية صغيرة، تتناقلها كتب التراجم والسير، لكنّها كَبُرَت لترويها كتب التاريخ والملاحم، بل إنها خطّت تاريخًا جديدًا، أمْلَتْه على ابن بشر، فكان كتابه «عنوان المجد في تاريخ نجد».

ما عنوان هذا المجد؟

الرايات السود التي تحمل في وسطها «لا إله إلا الله» هي عنوان الحركة الجديدة، وهي ليست شيئًا آخر غير القوة والسلطة التي

مثلتها الدولة السعودية الأولى في الدرعية، فالراية علامة على هذه القوة، كان محمد بن عبد الوهاب يؤمن بالقوة، يؤمن بكتاب القوة لا بقوة الكتاب، بمعنى أنه يؤمن بالدعوة المدججة بالقوة التي تفرض على الناس معناها، ولا يؤمن بالدعوة المطلقة من القوة التي تترك للناس أن يختاروا، أن يؤمنوا بها أو لا يكترثوا لها.

كانت ثقته بالقوة في تحقيق معنى التوحيد المتوحش الذي دعا إليه تحت شعار «لا إله إلا الله» قد حسم الدعوة مبكرًا فصارت [الدعوة] دولة وسياسة وجيش وقوة وغزو وحرب وقتل. فالدعوة تأخذ صيغة العرض والإبلاغ والاختيار وإقامة الحجج والإقناع، وقد حسم محمد بن عبد الوهاب ذلك مبكرًا، منذ وجد القوة المساندة للدعوة في اتفاق الدرعية 1744م. حتى رسائله للقبائل والبلدات، ما كانت جزءًا من الدعوة، بل من القوة، فهي كانت بمثابة إقامة للحجة عليهم لتبرير غزوهم، أو لنقل كانت دعوة تحت تهديد السيف.

كان يريد أسلحة تدعم كتبه التي تبشر بدعوته، الكتاب وحده ليس سلاحًا والمكتبة وحدها ليست جيشًا. أراد جيشًا يفرض كتبه ورسائله، أراد أسلحة تفرض حججه على الجميع ليؤمنوا بها، أراد مقصلة يفصل فيها الرؤوس حسب إذعانها لإيمانه.

ما حدث في المجمعة حدث في العُيَيْنَة وأشيقر والرياض ومنفوحة وكل بلدات نجد. أعد لها الرايات السود، رايات التوحش، لتذعن وتستسلم فتؤمن. إنه الإيمان المدعم بالقوة، قوة السيف لا قوة الحجة. كتاب القوة لا قوة الكتاب.

أحاول في هذا الكتاب، من خلال نصوص محمد بن عبد الوهاب، أن أبرهن على فرضيتي المتعلقة بنصوص التوحش[1]، وهي الفرضية التي تنص على أن التكفير مشروع قتل يُمليه صراع سياسي، التكفير هو تجريد الإنسان من إنسانيته (حرمة دمه، وماله، ونفسه، وعرضه، وعقله) لغاية سياسية. كنت قد اختبرت الفرضية في كتابي نصوص متوحشة، في سياق السياسة السلجوقية في القرن الخامس الهجري، والسياسة الموحدية في القرن السادس الهجري، والسياسة الشرعية عند ابن تيمية في القرن السابع والثامن الهجريين والتي لم تجد من يتبناها تبنيًا سياسيًّا بالكامل حتى اتفاق الدرعية في 1744م.

لقد وضعت ثلاثة شروط حسب هذه الفرضية، للنصوص التي أختارها للدراسة، وأطلق عليها صفة التوحش (نصوص متوحشة): الشرط الأول أن يكون النص آمرًا بالقتل المادي، وليس مكفرًا فقط للمسلم الذي يقرّ بالشهادتين. والشرط الثاني أن يكون النص فتوى أو حكمًا منتجًا من فقيه (ليس مجرد حديث يُروى). والشرط الثالث أن يكون النص ضمن فضاء سلطة سياسية تمثل قوة قائمة بالفعل. ووضعت فترة زمنية لتحديد مجال العمل، فقد عملت على نصوص تقع ضمن الفترة الزمنية القروسطية أو ما نسميه التراث بشكل عام أو كان امتدادًا مباشرًا لهذه النصوص كما في حالة الوهابية.

لقد جاء اختياري لنصوص محمد بن عبد الوهاب، لأنها تكفر وتأمر بالقتل المادي وتمارسه على المسلم المقر بالشهادتين، وقد

(1) انظر: علي الديري، نصوص متوحشة.

مكتبة الفكر الجديد

أنتجت هذه النصوص فقهًا في شكل أحكام وفتاوى، ضمن فضاء السلطة السياسية التي هي الدولة السعودية الأولى في الدرعية، وهي امتداد لنصوص التوحش عند ابن تيمية في القرون الوسطى.

أدرك محمد بن عبد الوهاب، أنه لا يمكن للمكتبة وحدها أن تُحَوّل نص التكفير إلى فعل قتل، فكَفَر بها، وراح يبحث عن قوة تجعل من خطابه وحشًا ضاريًا في صحراء نجد. أراد أن يُنبت لنصوصه التكفيرية مخالب ضارية، فكان سيف الدرعية.

لقد صيغت وثيقة الدرعية على قاعدة «الدم بالدم والهدم بالهدم»[1] وبذلك فهي اتفاق على أن نص التوحيد ضمان لدم الدولة وضمان لدم الدعوة، وهدم أحدهما هدم للآخر. هي ضمان للتوحيد السياسي للدولة الخاضعة بالقوة لعقيدة إيمان مُوحدة ومُعَمّمة وغير قابلة لأي تأويل أو اختلاف، كما أنها ضمان لبقاء الدعوة ظاهرة وقوية ومهابة وناطقة في مراسيم الحكم وألسن الناس.

وثيقة الدرعية هي تحالف بين رجل الدعوة ورجل الدولة أو تحالف بين ما يمكن أن أسميه إله التوحش وسيف الوحشية.

إله التوحش هو هذا الإله الذي خلقته سيرة رجل الدعوة بتفسيرها الغريب لشهادة التوحيد، وتكوينها لجماعة الغرباء الذين يجدون رسالتهم في استثناء الآخرين من الحياة (التكفير).

الكتاب باختزال ربما يكون مخلًا، هو سيرة صاحب الدعوة

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص42.

مكتبة الفكر الجديد

(الفصل الأول) دعوة التفسير الغريب لشهادة الإسلام «لا إله إلا الله» (الفصل الثاني) الذي أسس بهذا التفسير لفكرة غربة الإسلام بين المسلمين وصنع مجتمع الغرباء (الفصل الثالث) الذين يَستثنون غالبية المسلمين من الإسلام (الفصل الرابع).

علي أحمد الديري

ويندسور- كندا

30آب/أغسطس 2016

مكتبة الفكر الجديد

سيرة رجل الدعوة ورجل الدولة

الفصل الأول

مكتبة الفكر الجديد

«لا أحد في الجزيرة العربية كان يمكن أن يهتم بتاريخها لو لم يرسل الله الشيخين ابن غنام وابن بشر»

من دوّن سيرة محمد بن عبد الوهاب؟ ما الكتب التاريخية التي أُرِّخت لحركته؟ كيف صاغ عقيدة الدولة السعودية الأولى؟ كيف صيغ لاحقًا تاريخ المملكة العربية السعودية من خلال سيرته، بعد خراب الدولة السعودية الأولى (1744 - 1818م)؟ ما المراحل المفصلية في سيرة رجل الدعوة [محمد بن عبد الوهاب]؟ وما المراحل المفصلية في سيرة رجل الدولة [محمد بن سعود]؟ كيف صار رجل الدعوة أبًا مؤسسًا للدولة؟ كيف منح الدولة هويتها الشرعية؟ وكيف صارت الدولة بدعوته للتّوحيد الجهة الوحيدة المحُتكِرة للعنف والممارسة له في الوقت نفسه، ليس ضدّ من يخالف القانون بل ضد من يخالف معتقدها؟

1. كتاب السيرة والدولة: روضة ابن غنام

الكتاب الأول المعتمد رسميًّا في التاريخ الرسمي للمملكة العربية السعودية، هو كتاب «روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعدّد غزوات ذوي الإسلام»[1] لصاحبه حسين بن غنام[2]. طُبع أكثر من مرة من قبل دارة الملك عبد العزيز، المؤسسة المعنيّة بالتّاريخ الوطني للمملكة، التي تُعَد بمثابة مرجع يحدد ما يُقبل وما يُعتمد في تاريخ هذه الدولة.

توفِّيَ ابن غنام عام 1810م[3]، وتوقف تدوينه للتاريخ في هذا الكتاب، قبل وفاته باثنتي عشرة سنة، أي في العام 1798م، وإذا أردنا أن نعرف الأحداث السياسية في الدّولة السّعودية الأولى من عام توقف ابن غنام حتى سقوطها في 1818م وما بعده، فلن نجده في كتابه[4]

---

(1) تاريخ ابن غنام، هو في حقيقته كتابان، والتسمية الأصلية لهما: «روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعدّد غزوات ذوي الإسلام» و«الغزوات البيانية والفتوحات الربانية وذكر السبب الذي حمل على ذلك».

(2) هو حسين بن غنّام (أو ابن أبي بكر بن غنام) النجدي الأحسائي المالكي (1152 - 1225هـ/ 1739 - 1810م)، وهو مؤرخ وشاعر من أصل نجدي ومن كبار علماء الأحساء، ولد ونشأ في المبرّز بالأحساء، وانتقل لاحقًا إلى الدرعية عاصمة الدولة السعودية الأولى، حيث أقام فيها وتوفي.

(3) «وفي شهر ذي الحجة من هذه السنة [1225هـ/1810م] توفي العلامة والبحر الفهامة حسين بن غنام الأحسائي، كانت له اليد الطولى في معرفة العلم وفنونه، وله معرفة في الشعر والنثر» ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص310-311.

(4) لقد عُثِر على تكملة لتاريخ الشيخ حسين بن غنام، وقت نشر تاريخ ابن بشر (عنوان المجد في تاريخ نجد) في 1349هـ/ 1930م، لكنه لم يُطبَع، ربما اكتفاء بما جاء في =

إذ إن هناك مؤرخًا آخر تسلم الراية بعده هو ابن بشر، وتاريخه أيضًا معتمد رسميًا من قبل الدولة، بل إنهما [ابن غنام وابن بشر] يُعتَبَران مرسلين من قبل العناية الإلهية لكتابة هذا التاريخ «لا أحد في الجزيرة العربية كان يمكن أن يهتم بتاريخها لو لم يرسل الله الشيخين ابن غنام وابن بشر»[1].

كان حسين بن غنام أحد كبار علماء الأحساء، يتبع المذهب المالكي، في الوقت الذي كانت فيه نجد في غالبيتها تتبع المذهب الحنبلي «فاستقرَّ في الدرعية، وجلس فيها لطلبة العلم يقرؤون عليه علم النحو والعروض ويدرِّسهم الفرائض، أما الفقه فكان مالكي المذهب وأهالي نجد حنابلة»[2].

جاء ابن غنام إلى الدرعية معلّمًا في بدايته، كان معروفًا بأنّه معلّم للّغة العربية وما يتعلق بها من نحو وصرف وبلاغة، ولكن الوضع في الدّرعية أخذه إلى منحى آخر هو كتابة التاريخ، ليصبح أشهر مؤرخ للدعوة، ويصبح كتابه المصدر الأول في تأريخ الدولة السعودية الأولى.

الإقامة في الدّرعية في ذلك الوقت كانت تعني الانتقال من ديار الكفر أو الشرك إلى دار الإسلام، وكانت تسمى بأرض الهجرة، والهجرة هنا بمثابة الدّخول في الإسلام، لكن ماذا عن الذين لا يستطيعون الهجرة؟ من لا يستطيع الهجرة إلى الدّرعية، كان عليه، ليكون مسلمًا،

= تاريخ ابن بشر ذي الأسلوب السهل قياسًا بسجع ابن غنام. انظر: حمد الجاسر، مؤرخو نجد من أهلها، ص23.

(1) حسن الشيخ، هو رئيس مجلس دارة الملك عبد العزيز الجهة الرسمية المسؤولة عمّا يتعلق بتاريخ المملكة، حسن الشيخ، نقلًا عن يورك ديترمان، كتابة التاريخ في المملكة العربية السعودية، ص55 .

(2) انظر: مقدمة تحقيق كتاب ابن غنام، العقد الثمين في شرح أحاديث أصول الدين، محمد الهبدان، ص5.

مكتبة الفكر الجديد

أن يقوم بعملية الإنكار، بأن يهدم مثلًا ضريحًا أو قبة أو قبرًا أو يقتلع شجرة يتخذ حولها الناس معتقدًا.

هل التقى ابن غنام بمحمد بن عبد الوهاب؟ ظلّت هذه النقطة مصدر خلاف بين المؤرّخين، قال بعضهم إنه فعلًا التقى به وبعضهم ذهب إلى نفي ذلك. ما هو ثابت أنّ الشّيخ حسين بن غنّام هام هيمانًا كبيرًا بشخصيّة محمّد بن عبد الوهّاب وأحبّها حبًّا عميقًا وحقيقيًّا، وهو ما يفسر الصورة الطوباوية التي قدّم بها سيرته. اعتبر ابن غنّام أن تاريخ الدّولة هو تاريخ الدّعوة، وبالتحديد هو تاريخ محمّد بن عبد الوهّاب، لذلك خصّص الفصل الثاني من كتابه لمحمد بن عبد الوهّاب، وكان ما قبله تمهيدًا لظهوره، فقد تحدث في الفصل الأول عن تاريخ الشرك في نجد ومظاهره، وهذا التاريخ هو الذي استدعى ظهور دعوة التوحيد «فنقول: كان غالب الناس في زمانه [زمان محمد بن عبد الوهاب] مُتضمخين بالأرجاس، مُتلطخين بوَضَر الأنجاس، حتى قد انهمكوا في الشرك بعد حلول السُّنة المطهرة في الأرماس»[1].

روضة رجل الدعوة

يمتدّ الفصل الثاني في تاريخ ابن غنام من صفحة 208 إلى 318، أي إنّ سيرة رجل الدعوة، تقريبًا تربو على مائة صفحة، إنّه [ابن غنام] يروي هذه السّيرة بتبجيل كبير وبتفصيل واسع، ويعتبر هذه السّيرة الأساس لهذه الدّولة ولهذه الدّعوة، وكأن تاريخ الدّولة السّعودية هو تاريخ محمّد بن عبد الوهّاب، فهو الأب المؤسس لهذه الدولة، ومعروف في الدراسات الإنسانية، ما يحيط بسيرة التأسيس من أساطير خارقة[2].

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص171.
(2) انظر الفقرات القادمة المتعلقة بالهوية القصصية والجماعات المتخيلة.

خلاف آخر ظهر بين الباحثين، حول عنوان الكتاب: (روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعدّد غزوات ذوي الإسلام). من هو الإمام هنا؟ هل كان المقصود به محمد بن سعود، وابنه عبد العزيز ابن سعود؟ وبعبارة أخرى، هل المقصود الإمام السياسي الذي قاد الدولة؟ هناك من يقول إن المقصود من الإمام هنا هو محمّد بن عبد الوهّاب. وفي الحقيقة، فقد تعرض لقب الإمام إلى تحوّل تاريخيّ، لم يكن لقب الشّيخ يختصّ بشيوخ الوهّابية ولقب الأمراء يختصّ بالحكّام السعوديين (كما هو الحال الآن). هناك فترات كان المغزى من كلمة الإمام ملتبسًا فيها، هل الإمام هو محمّد بن سعود أو الإمام هو محمّد بن عبد الوهّاب؟[1] .

إذا اعتبرنا أن الإمام هو الإمام محمّد بن عبد الوهّاب، فيمكننا أن نفسر العنوان على النحو التالي: الجزء الأوّل من العنوان، «روضة الأفكار والأفهام» يفيد أن الأفكار هي أفكار محمد بن عبد الوهاب فهو المعني بتسجيل هذه «الروضة» وهذه «الأفكار». ومن هنا نجد أن الجزء الأوّل من تاريخ ابن غنّام هو جزء يؤرّخ للشيخ ودعوته وأفكاره ويتناول رسائله، وبعضًا من تفسيراته للآيات والعقيدة. (تعدد غزوات ذوي الإسلام) هو الجزء الآخر من العنوان، وقد خصص [ابن غنام] هذا الجزء لتعداد الغزوات التي تقارب الثلاثمائة، ولكن من هم ذوو الإسلام؟ سيتضح لدى مطالعة تاريخ ابن غنام أن المقصود

(1) في مقدمة تحقيق عبدالله العثيمين لكتاب (لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب)، ص9، يشير إلى تاريخ ابن غنام، بما يوحي أن الجزء الأول من تاريخه مخصص لمحمد ابن عبد الوهاب، وعليه فالمقصود من الإمام هو نفسه «وقد تحدث في الجزء الأول عن الأوضاع الدينية السائدة في المنطقة قبيل ظهور الشيخ محمد، وعن حياته، مولدًا ونشأة وتعلمًا ودعوة وتوجيهًا، وأورد فيه كثيرًا من رسائله الشخصية... أما الجزء الثاني فتناول فيه الجانبين السياسي والعسكري للدولة السعودية، ذاكرًا الأحداث سنة فسنة».

مكتبة الفكر الجديد

من «ذوي الإسلام» هم جيش محمد بن عبد الوهاب وآل سعود وأتباعهم، حين يتحدث ابن غنام عن هؤلاء يقول (المسلمون) أو (غزا المسلمون)[1]، لقد ثبّت في خطابه التاريخي تسمية (جيش المسلمين) وهي تسمية تكشف العقيدة القتالية لأتباع الدعوة، ورؤية هذه العقيدة للذين يختلفون معها.

سجع السيرة

اشتُهِر ابن غنام بكونه أديبًا وعالم لغة، وأراد في تاريخه أن يستعرض قدرته على الصّياغة اللّغويّة، فلجأ إلى الأسلوب السّجعي (الممل) كما يُجمِع على ذلك دارسو هذا الكتاب.

فمثلًا نلاحظ عنوان الفصل الثاني المخصّص لسيرة محمّد بن عبد الوهّاب: «في نسب الشّيخ ومبدأ أمره وما جرى عليه في قيامه بتلك الدّعوة من أهل مصره وما صادمه به علماء عصره».

السّجع كان معروفًا في العصر العباسي، وهو سمة من سمات الفخامة الأسلوبية والأدبية في ذلك الوقت، لكن بات يُنظَر إليه لاحقًا، في عصر النهضة العربية، على أنه تكلف وصُنعة وأسلوب يؤدي إلى تعقيد اللّغة والاهتمام بالألفاظ دون المضمون، وقد أعاق هذا الأسلوب تطوّر الأدب العربيّ وتطوّر الكتابة العربيّة.

لا يقتصر السجع في تاريخ ابن غنام على العناوين، بل إنه اتبع ذلك الأسلوب في كتابته للنص، فعلى سبيل المثال، يقول في التعريف

(1) «فانكسروا والمسلمون في أثرهم باستعجال، وهتك المسلمون البلد في ذلك المجال، ودخلوها في تلك الحال، وأخذوا جميع ما بها من أموال»، «وقطع المسلمون عليهم بعض النخيل»،»وفيها غزا عبد العزيز بالمسلمين...وكان للمسلمين إلى تخريب زروع منفوحة الميل» ابن غنام، تاريخ ابن غنام، ج2، ص757، 765، 787.

بمحمد بن عبد الوهاب: «ولد رحمه الله سنة خمس عشرة بعد المائة والألف من الهجرة النبويّة في بلد العُيَيْنَة من البلدان النَّجْديّة، فأنبته الله تعالى نباتًا حسنًا وجلى به عن طُرَف الدّهر وسنًا، وبقي بعد سنّ الطّفولية زمنًا يتعلّم في تلك القرآن معتزلًا في غالب الأوقات لعب الصّبيان ولهو الجهّال والغلمان... اشتغل في العلم على أبيه وجد في الطّلب وأدرك بعض الأرب، وهو في بلد العُيَيْنَة في تلك الحال قبل رحلته لطلب العلم والارتحال وتطوافه له في كثير من البلاد حتى نال منهم المراد وفاز بالسّعد والإسعاد وحاز الرّشد والإرشاد»[1].

يظهر أسلوب السّجع بوضوح، كأسلوب تفخيمي، فيه المبالغة والتناسق اللفظي، واللافت فيه تناسق الألفاظ أكثر من انسجام الأفكار. انطلق ابن غنام في سرده لسيرة محمد بن عبد الوهاب من موقع الإعجاب والإبهار، وصاغ جمله سجعيًّا، ليضفي على السيرة إبهارًا أكبر ومزيدًا من المبالغة والتعظيم.

طُبِعَ تاريخ ابن غنّام عدّة مرات، الطّبعة الأصليّة منه (في العام 1913م) لم تنقّح، فقد طُبِعت كما كتبها مؤلفها، وتسمى الطّبعة الهنديّة الحجريّة، لأنها طُبِعت في الهند في بداية القرن العشرين برعاية من الملك عبد العزيز[2]، وهذه الرّعاية تمنح هذا الكتاب أو هذا التاريخ طابعه الرّسمي وتمثيله الحقيقي للطريقة التي ترى فيها الدّولة تأسيسها وبنيانها، وتكاد هذه الطّبعة الهنديّة تكون غير موجودة حاليًّا.

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص208.
(2) «طبعت الطبعة الأولى سنة 1331هـ/1913م بمدينة بومباي بالهند على نفقة الملك عبد العزيز» انظر: هامش المحقق، تاريخ ابن بشر، ج1، ص311.

هناك طبعة أخرى، في مصر في العام 1949م، قام بها الشيخ عبد المحسن بن عثمان أبابطين، صاحب المكتبة الأهلية في الرياض. وهناك طبعة أخرى لناصر الدين الأسد[1]، وهي طبعة محررة خلّصها من السّجع، لكي تسهل قراءتها، وعمد إلى حذف أجزاء، ويبدو أنه لم تتوفر أي دراسة توضح ما الذي حُذِف بالضّبط من الطّبعة الهنديّة، في طبعة ناصر الدين الأسد[2].

تشذيب الروضة

لماذا الحديث عن طبعات كتاب ابن غنام؟ السبب هو أن هناك جدلًا حول بعض ما حُذِف منه واختلافًا طفيفًا حول تاريخه وتاريخ ابن بشر في توثيق بعض الأحداث، وبعض هذا الجدل يمكن حسمه بالرّجوع إلى الطبعات المختلفة، وهناك سبب آخر قد يكون أكثر أهمية لموضوعنا، وهو أن هناك دعوات في السّعودية، تجد أن التاريخ الذي كتبه ابن غنام يحتاج إلى تنقيح، لماذا؟ لأنه يحمل السّمة العنفيّة أو السّمة المتوحّشة لنشأة الدّولة السّعودية، والذين يدعون إلى تنقيح هذا التاريخ، يريدون في الحقيقة أن يجمّلوا ما حدث في

(1) ولد ناصر الدين الأسد عام 1922م وهو عالم أردني، وقد كلف بإعادة صياغة نص كتاب ابن غنام، ليخلصه من السجع «لكنه أبقى المثال النموذجي التكفيري». يورك ديترمان، كتابة التاريخ في المملكة العربية السعودية، ص54.

(2) يشير أحد المحققين إلى حذف القصائد، من «روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام»، من وهو تاريخ مسجوع سجعًا مملًا ممقوتًا، لا يكاد قارئه يخلص من سجعه إلى المعنى المطلوب إلا بعد لأي وجهد، وقد طبع ثلاث طبعات، آخرها عام 1381هـ وقد حققه الدكتور ناصر الدين الأسد، وقد جُرِّد في هذه الطبعة الأخيرة من الأسجاع الممقوتة، لكن مع الأسف تصرّف فيه تصرفًا مُخلًا حيث حذف منه جميع ما حواه من قصائد، وهي سبع، اثنتان لمحمد بن إسماعيل اليمني المشهور بالصنعاني.. وخمس قصائد للمؤلف حسين بن غنام.. وكلُّ هذه القصائد التي نوّهنا بها حُذِفت من طبعة المدني بلا إشارة إلى حذفها» انظر: مقدمة تحقيق كتاب ابن غنام، العقد الثمين في شرح أحاديث أصول الدين، محمد الهبدان، ص6.

ذلك الوقت، يريدون أن يخففوا من الوحشية التي رافقت تأسيس الدّولة السّعودية.

بعض هذه الدعوات يهدف لتحسين القبيح، وبعضها ينطلق من حسن نيّة بهدف خلق تاريخ متوافق أو تاريخ ينظر إلى الآخرين بنظرة أقل حدة وإقصاء، فلا يتعاطى معهم كمشركين أو ككفار. يبقى هذا الهدف محل تقدير، لكن ذلك لا يستقيم مع ما وقع في التاريخ، فنحن لا نستطيع أن نكتب تاريخًا رغبويًّا، أي وفقًا لما نرغب أن يكون عليه، إنّه يُكتَب كما حصل، و نحن لا نستطيع أن نلجأ إلى الحذف والقص واللصق في تدوين التاريخ، لكي يتناسب مع ما نريد أن نسوّق له، من هنا تنبع أهمية الرجوع إلى الطّبعة الهنديّة لأنّها تحوي على الأرجح الحقيقة الأكثر قربًا من الرؤية التي كان ابن غنام يكتب بها، وإن كان ما وصلنا يعبر بدرجة كبيرة عن هذه الحقيقة.

النّقطة الأكثر أهمية هي أن الطريقة التي تنظر بها الدّولة السّعودية إلى نفسها في التاريخ، هي ما يشكل تعريفها لنفسها اليوم، إذا كان تاريخ ابن غنام يشكل تعريفها لنفسها، وهي تحتفي به باعتباره يقدمها كما تريد وكما طلبت منه، فهذا يعني أنها تعيش حربًا مع مكوناتها ومع الآخرين.

مكتبة الفكر الجديد

2. الأمة والجماعة المتخيلة

يمثل كتاب ابن غنام، تاريخ الدولة في علاقتها بالدعوة والجماعة والآباء المؤسسين، لما صار يُعرَف بالمملكة العربية السعودية[1]، فهو يمثل الرّؤية المشتركة التي ترى من خلالها الدولة ورجالها الطريقة التي تشكلت بها هويتهم السياسية والثقافية والدينية. نحتاج أن نفهم هذا الكتاب من زاوية نقدية، وليس فقط ككتاب تاريخ سجّل لنا مجموعة من الوقائع التاريخية بسنواتها وأحداثها، سأستخدم مفهوم الهوية السّردية ومفهوم الأمة والجماعة المتخيلة لتشكيل مقاربة عن تاريخ ابن غنام الذي هو بالمحصلة تاريخ الدولة السعودية وتاريخ محمد بن عبد الوهاب وتاريخ محمد ابن سعود.

تَبَلوَر مفهوم الهوية السردية (أو ما يُعرف أيضًا بالهوية القصصية) في الدراسات الإنسانية الحديثة، خصوصًا الدراسات النقدية والهرمنيوطيقية. والهوية السردية هي الوحدة الهشة الناتجة عن تقاطع التاريخ والقصص، وتتشكل حينما يتمّ تخصيص هوية محددة

(1) «[حسين بن غنام] أول من صاغ التفسير الديني لظهور الحركة الوهابية على شكل علاقة مباشرة بين سبب سابق ونتيجة لاحقة وطبيعية بل ربما حتمية». خالد الدخيل، الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة، ص88.

مكتبة الفكر الجديد

لفرد أو لجماعة عن طريق السرد، «أكون ما أقصّه لذاتي» من خلال إيجاد جواب عن سؤال: من فعل هذا؟[1].

لا تُعطى هوية أي جماعة أو أمة من خلال تعريفات منطقيّة صورية أو تعريفات عقلانيّة صارمة أو تعريفات علمية يصوغها علماء تاريخ أو نسب أو أنثروبولوجيا. فهي تتكوّن من خلال القصص التي يروونها عن ذاتهم، وعن تأسيسهم وتاريخهم، وعن أمجادهم وأصلهم، وأيضًا عن عرقهم ولغتهم، وعن الرّجال الذين صنعوا تاريخهم، إن هذه القصص التي يروونها هي التي تشكل هويّتهم السردية أو القصصية، وتحدّد من يكونون، وبالتالي فهي التي تكوّنهم، وفق قاعدة «أكون ما أقصّه لذاتي».

إن تاريخ ابن غنام يحوي القصص والحكايات، فهو يسرد سيرة نجد قبل الدعوة ويسرد سيرة الأب المؤسس محمد بن عبد الوهاب، ويسرد قصة اتفاق الدرعية، ويروي وقائع الغزوات وسير الحكام من آل سعود وملاحمهم الحربية.

الهوية التكفيرية

ما الهُوية القصصية التي يشكلها كتاب ابن غنام؟ هل هي هُوية جامعة؟ هل هي مشتركة؟ هل الذين ينضوون اليوم تحت اسم المملكة العربية السعودية يجدون فضاء مشتركًا مع الهوية التي يشكلها «هذا الكتاب»؟ هل يجدون أن القصص المروية في هذا الكتاب تمثّلهم؟ تقول من يكونون؟ تعبّر عن ذاتهم؟ هل تجيب قصص ابن غنام على سؤال: ماذا فعلوا هم في التاريخ؟ كيف يرى الذين وقع عليهم الغزو من قِبَل

(1) انظر: زهير الخويلدي، مفهوم الهوية السردية من منظور بول ريكور، مجلة دِلْتَا نُون، العدد الثاني - الخميس 22 كانون الثاني / يناير 2015م.

(ذوي الإسلام) هويتهم اليوم، كما يرويها عنوان الكتاب «روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام»؟

«رسخ ابن غنام نموذجًا تكفيريًّا»[1] لذلك لا يستطيع أن يمثّل هوية سردية مشتركة لمن هم منضوون تحت هُوية أو تسمية السعودية، وعلى الرغم من ذلك، لا يوجد كتاب آخر اعتمدته الدولة لتاريخ تأسيسها غير كتابه [تاريخ ابن غنام] وما يصبّ في سياق رؤيته ككتاب ابن بشر، بل إنها تمنع أي كتاب يعارض روايته [ابن غنام]، أو بحسب تعبير (ديترمان) محت وأعادت كتابة ما كان قد كُتِب قبل تاريخ مدرسة ابن غنام «كانت ذاكرة المؤرخين قبل الوهابيين أنفسهم قد أصبحت مكبوتة، إن لم تكن ممحوة في أذهان الكثيرين»[2] .

يُمثل كتاب ابن غنام هوية الدولة، التي اعتمدته مصدرًا، لتشكيل هويتها السّردية، فهو يجيب بشكل واضح وقاطع على الأسئلة التي تشكل هذه الهوية [السردية]: من أسّس هذه المملكة؟ من بناها؟ من أقامها؟ من هم رجالها؟ ما هي الأحداث العظيمة المؤسِّسة لها؟ من هم الآباء المؤسسون؟ كل هذه الأسئلة تجيب على سؤال الهوية القصصية: «من فعل هذا؟»

إن هُويّتنا تتشكل من خلال الفعل، في التاريخ والجغرافيا والبشر. وإذا لم نكن نملك كمكونات متعددة فعلًا مشتركًا، ولم نُشرِك إراداتنا معًا في صناعة هذا الفعل، فإننا لا نستطيع أن نشكّل هوية مشتركة.

---

(1) يورك ديترمان، كتابة التاريخ في المملكة العربية السعودية، ص44. ويضيف يورك أن ابن غنام صاغ مدرسة تكفيرية في كتابة التاريخ: «خلال القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ظهرت مدرسة مؤرخين تكفيريين من آل سعود بشكل تدريجي إلى الوجود، ويمكن تسمية هذه المدرسة بمدرسة ابن غنام، ص47.

(2) المصدر نفسه، ص55.

مكتبة الفكر الجديد

قصص ابن غنام تقول إن دعوة محمّد بن عبد الوهاب وسيف آل سعود هما من فعلا كل ذلك في التاريخ، هما وحدهما، وليس أي أحد غيرهما، شكّلا هوية هذه الدولة. محمد بن عبد الوهاب هو الذي نقل نجد من الظلام إلى النور، ومن الجهل إلى المعرفة، ومن الكفر إلى الإسلام، ومن الشرك إلى التوحيد، وكل من كان خالف هذه الهوية أو الدعوة، هو كافر ومشرك وخارج على هوية التوحيد السياسي والعقائدي الذي تأسس على اتفاق الدرعية عام (1744م).

إذًا، أين هم الذين كان سيف ذوي الإسلام ضدهم؟ أين مكانهم في هذه الهُوية؟ أين هي رواية هُوية الذين لم يوافقوا على هذه الدعوة، واحتفظوا بمذاهبهم خارج هذه الدعوة: (الشيعة، الإسماعيليون، المتصوّفة، والمذاهب السّنية التي لم تجد أن دعوة ابن عبد الوهاب تتوافق معها، والعلماء الذين عارضوا دعوة ابن عبد الوهاب)؟ أين هم من هذه الهُوية التي يشكلها كتاب ابن غنام؟ سنجدهم خارجها.

التوحيد غير الجامع

التّوحيد السّياسي الذي صنعه سيف آل سعود ودعوة محمد بن عبد الوهاب هو توحيد فُرِض بالقوة والعنف، وأصبح يمثل الشرعية الوحيدة، ولم تبتكر الدولة صيغًا توافقية أو عقودًا اجتماعية (دستورًا عقديًا، تصويتًا شعبيًا، ميثاقًا وطنيًا) تعيد فيها تأسيس شرعيتها، لتكون نقطة تلاقٍ وطني، لإنتاج قصص لهوية جامعة مؤسسة على هذه الصيغ.

الدولة السعودية تريد أن تتوقف عند لحظة ابن غنام، ورؤيته التي ينطلق منها هي نفسها رؤيتها اليوم، والذين كانوا كفارًا في كتاب ابن غنام هم كفارٌ اليوم، والذين كانوا مشركين هم مشركون اليوم كذلك، والذين كانوا أعداء للدعوة وللدولة هم أيضًا أعداء للدعوة

والدولة اليوم، بل إن الذي لا يعتنق عقيدة الدولة في التوحيد، هو خارج المواطنة، ويقام عليه الحد الشرعي في حال ثبت عليه بالدليل ما يؤكد ذلك، لذلك هي [الدّولة السّعودية] لا تستطيع أن تتصالح مع المكونات الأخرى، أو تكوّن لها فضاء مشتركًا أو تسمح بتعدد روايات التاريخ الذي يحدّد هويتها.

ما زالت كتبها [الدّولة السّعودية] المدرسية تكفّر كل من لا يؤمن بالدعوة، وما زال كتاب (التوحيد) الذي روى لنا ابن غنام إنجازه العنيف في التاريخ، هو الكتاب الذي يدرّس في المدارس السّعودية اليوم، وهو الذي يمثل حدًّا فاصلًا بين من هم داخل هذه الهُوية ومن هم خارجها. فالدّولة لم تعمل على إعادة كتابة هذا التاريخ وإصلاحه وتوسيعه، بل رسّخته كمدرسة وأعادت تبسيطه لغويًّا لينطق بلسان أفصح عن ذاتها وهويتها، فبقي الكتاب كما كان، وظلت هويتها كما كانت، هوية قائمة على صناعة توحيد عقائدي وسياسي قائم على الإذلال والإكراه والغصب والعنف والقوة، لا تريد، بأي شكل من الأشكال، أن تتحول هذه اللّحظة إلى لحظة مصالحة أو لحظة مشتركة.

إذًا الهُوية السّردية التي يُكوّنها كتاب ابن غنام هي هُويّة غير جامعة وغير متعدّدة وغير متسامحة، ولا تستطيع أن تشرك فيها جميع مكوّنات الذين يعيشون في هذا الكيان السياسي الذي يُدعى اليوم بالسعودية.

الجماعات المتخيلة

هناك أيضًا مفهوم آخر يساعدنا على فهم كتاب ابن غنام باعتباره كتابًا ينجز هوية أو ينجز تاريخًا لجماعة أو أمة.

سنستعين هنا بـ (بندكت أندرسن) في كتابه «الجماعات المتخيلة»، يُعَرّف (أندرسن) الأمة بأنها «جماعة سياسية متخيلة، حيث يشمل التخيل أنها مُحدّدة وسيدة أصلًا»[1]. وهو يحيلنا إلى (إرنست رينان) الذي قدّم تعريفًا للأمة في القرن التاسع عشر، قال فيه إن «جوهر الأمة امتلاك جميع أفرادها أشياء مشتركة وأن لديهم أشياء ينسونها»[2].

ماذا يقصد بـ (جماعة سياسية متخيلة)[3]؟ هل «متخيلة» هنا تعني أنها مخترعة؟ هل المقصود أنها مزيّفة؟ أو أنها مُختَلَقة؟ كلا، هي لا تعني ذلك. بل تعني أن هُويتها [الجماعة] تتكوّن بالقصص والسرد والتخيّل. وبالتالي فإن الوقائع الحقيقية تُروى من خلال مناظير مختلفة، ومن خلال إطار مختلف، أو من خلال تطلعات الإنسان وخياله وانحيازاته وأفق العصر الذي يروي فيه. إننا عندما نروي تاريخنا، نرويه بهذا الخيال المُرَكّب من المنظور والانحياز ووجهة النظر والانشغال بهموم وموضوعات ما.

وابن غنام، عندما كان يروي تاريخ غزوات الدولة السعودية الأولى، كان يُرَكّب روايته من هذا التّخيل. والجماعة التي صنعت هذا التاريخ أو الجماعة الممتدة منها، حين تحكي هذا التاريخ، فإن حكايتها ستنطلق من هذا التخيّل أيضًا، إن تركيبة الإنسان بما فيها من تطلعات ورغبات وجموحات تصنع تاريخًا مُتَخَيلًا ، وهذا يعني

(1) بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة، ص52.

(2) إرنست رينان، ما هي الأمة؟ نقلاً عن بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة، ص183.

(3) تهتم كثير من العلوم الإنسانية بدراسة المتخيل Imaginaire ولا يتوقف الجدل حوله، يُعرِّف الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تيلور المتخيل الاجتماعي بأنه «الطرائق التي يتصور الناس من خلالها وجودهم الاجتماعي، وكيف ينسجمون مع الآخرين، وكيف تجري الأمور بينهم ومع أقرانهم، وكذلك في التوقعات التي تجري تلبيتها عادةً، إضافة إلى الأفكار والصور المعيارية الأعمق الكامنة خلف هذه التوقعات».

مكتبة الفكر الجديد

أن المـروي في التاريـخ ليـس حقائـق صلبة غـير قابلة للاختـلاف والتأويل، مهـما كان الـراوي قريبًا من الحـدث أو أمينًا في النقل، بل هي مسرودات وقائـع محكيـة وتاريخ مروي، وبالتـالي، يمكننا القـول إن كلمة «متخيلة» في تعريـف (أندرسـن) هـي مـرادف لكلمـة مرويـة أو مسرودة.

كـما أنّـه لا يوجـد عقل مُطلَـق من الزمـان والتاريخ والانحيـاز، كذلك التخيـل، فهـو يكـون محـددًا وليـس محـدودًا، بمعنـى أن أي أمـة، مهـما بلـغ النطـاق الـذي تتصـور بـه نفسـها، تبقـى محـددة في تخيـل هـذا النطـاق، فهـي لا تتخيـل نفسـها بأنها تمثـل البشرية برمتهـا، وابن غنام لا يتخيّـل أن أهـل نجـد الذيـن انضـووا تحت رايـة محمد بن عبـد الوهاب وابـن سـعود هـم البشرية كلها أو المسـلمون كلهم، هـم جماعة محددة، والتحديـد هـذا أوجـده محمـد بـن عبد الوهاب نفسـه.

أمة محمد بن عبد الوهاب

الأمـة هـي الجماعـة المتخيلـة التـي روى قصصهـا ابـن غنـام، وهـي الجماعـة التـي حددهـا محمـد بـن عبـد الوهـاب بالعقيـدة الوهابيـة المرسـومة بحدود «لا إله إلا الله» بحسـب المفهوم الذي صاغه للتّوحيد، الذيـن شـملهم هذا الحـد هم المسـلمون والموحدون، وهم أهـل «لا إله إلا اللـه» وهـم يشـكلون الحركـة الوهابيـة، والخارجـون عن ذلـك الإطار هـم الكفـار والمشركـون، وهـم أيضًـا الذيـن حددهـم سـيف آل سـعود، فمـن تحالـف مـع آل سـعود ودخـل في طاعتهـم وخضـع لهـم دخـل في تكويـن هـذه الأمـة. والخـارج عن هـذا الحد، حـد «لا إلـه إلا الله» وحدّ هـذا السـيف، سـيكون خـارج هـذه الأمة.

أمـا كـون الأمـة (سـيّدة) فيعنـي أنـه لا بـدّ أن تشـعر أي أمـة بالاسـتقلال، وبكونهـا صاحبـة إرادة، الأمـر الذي تجلى بوضـوح وبقوة في

الجماعة التي انضوت تحت دعوة محمد بن عبد الوهاب، وشكّلت في ذلك الوقت دولة الدرعية، قبل أن تتوسع لتشمل الجزيرة العربية كلها. هذه الجماعة كانت تشعر بالسيادة والاستقلال والقوة الموحدة لديها، لكن هذه السيادة فرضت أيضًا على مكونات أخرى الانضمام إلى الأمة بالعنف وبحدّ السيف وبالقتل. هل كان يمكن أن تتكون الأمة بغير ذلك؟

العنف هو إحدى وسائل تكوين الأمم، في هذا السّياق، يشير (إرنست رينان) إلى أن وقائع العنف حصلت في بدايات كل التّشكيلات السياسية، بما في ذلك تلك التي أفضت إلى أفضل النتائج وغيرها، وإلى حصول التشكيلات دائمًا بصورة فظة. ما يعني أن الوحدة السياسية تتأسس غالبًا على حكاية عنف، لكن هذا العنف، الذي يُشَكل أمة في لحظة من اللحظات، لا يستمر، إذ تبدأ في المرحلة اللاحقة صناعة تاريخ مشترك، ويتمّ تجاوز لحظة العنف من خلال البحث عن شرعية اجتماعية توافقية أو عقدية كما ذكرنا.

متخيل العنف

لكن ذلك لم يحدث في الدولة السعودية، ففي سرد ابن غنام، فظائع عنف، ما زالت تُروى كبطولات تُنظم فيها القصائد والأغاني، وما زالت تذكر أن الخارجين عن حدود الوهابية هم مشركون يجوز قتلهم وذبحهم، وهم كفار لا يدخلون في مفهوم الأمة الذي صنعته هذه الدعوة، وصاغه هذا السيف. من هنا، يصبح تاريخ ابن غنام، باعتباره مصدرًا لصناعة هذه الهوية ولتحديد حدود وسيادة هذه الأمة، تاريخًا غير مشترك. فالذين مورس عليهم العنف فيه [تاريخ ابن غنام] يشعرون إلى يومنا هذا أنهم ضحايا وأنهم خارج حدود

هـذه الأمـة، إن مُتَخَيّـل سرد ابـن غنـام يصنـع أمـة قائمـة عـلى عقيـدة واحـدة ودعـوة واحـدة وسـيف واحـد، وهـذا مـا يجعـل الجماعـات المختلفـة غـير قـادرة عـلى رؤيـة تاريـخ مشـترك في كتـاب ابن غنـام، كما أنهـا تجـد نفسـها ممنوعـة مـن روايـة تاريخهـا.

الدّولـة السّـعودية لم تتجـاوز تاريـخ ابـن غنـام، وما زالت تـرى ذاتها فيـه، وهـي حتى اليـوم تعتمد هذا التاريـخ، ليس كأحد مصـادر تكوينها فحسـب، بـل بوصفـه المصـدر الوحيـد لذلـك التّكوين. هي مـا زالت، إلى يومنـا هـذا، تـروي ذاتها أو تجيب على سـؤال: «من صنع هـذا الوطن؟» مـن خـلال هُويـة ابـن غنـام السرديـة. ولسـان حالها يقـول: أنا أكـون ما يقصّه ابـن غنام.

يظـل هـذا الكتاب يمثّل مشـكلة في صناعة الهوية السردية السـعودية والأمـة السـعودية، ليـس بالعنـف الـذي يحتـوي عليـه فقط، بـل لأنّه لم يتّـم تعويـم هـذا العنـف أو تجـاوزه أو تأسـيس شرعية بديلة لـه. ما زال كتـاب ابـن غنـام حاضرًا في هـذه الهُوية، يصنع الحاضر كـما صنع الماضي. وهـو يمثـل مشـكلة وليـس إشـكالية، إذ لـو كان يمثـل إشـكالية، لجـرى البحـث حولهـا [الإشـكالية] بـين النّخـب، ولكنـه في الحقيقـة، بمكانتـه الحاليـة، يمثـل مشـكلة حيـث إنـه معيـق حقيقـي لبنـاء هويـة مشـتركة ولبنـاء جماعـة تمثـل أمة مشـتركة[1].

(1) وهـذا مـا يجعـل السـعودية بلدًا ذا عقيدة متشـددة واحـدة، وذا ثقافة واحدة مهيمنـة ومهينة للآخـر، لا تعتـرف بأحـد لا يتماثـل معهـا، وهـذا ما ألمح لـه الكاتـب توفيق السـيف، في حوار أجرتـه معـه صحيفـة إيـلاف في آب/ أغسـطس 2016 « ... وهـي الثقافـة التي تفتـرض أنـه كـي تكـون سـعوديًا حقيقيًـا فيجـب أن تكـون مشـابهًا لـي، اي إن مجتمعًـا وتراثًـا معينين هما المعيـار الوحيـد الـذي يُقـاس عليـه سـلوك النـاس، ويفـرض عليهـم التكيـف معهمـا حتـى في الأمـور البسـيطة كاللبـس والعـادات، فضـلًا عن نمـط التدين والأفكار. هـذه المطالبات تُشـعر النـاس الذيـن ينتمـون إلـى تجـارب تاريخيـة او اجتماعيـة مختلفة بأنهـم مطالبون بأشـياء غير =

مكتبة الفكر الجديد

الدولة وحدة سياسية تضمّ وحدات مختلفة من حيث العقيدة، غير أن الدّولة السعودية في اعتمادها تاريخ ابن غنام، تعتمد في الحقيقة عقيدة واحدة، هي عقيدة كتاب (التوحيد)، وكتاب ابن غنام هو رواية للكيفية التي صنع بها كتاب (التوحيد) هذه الأمة. لسان حال السّعودية كدولة يقول: أنا ما صنعه كتاب التوحيد، أنا ما كتبه ابن غنام، أنا بطولات وقصص و(غزوات ذوي الإسلام).

دولة الفرقة النّاجية

غير أن التّوحيد السّياسي في تطابقه مع التّوحيد العقائدي لا يصنع مواطنة مشتركة، إنّه يصنع أمة من عقيدة واحدة فقط، بل من فرقة واحدة ناجية فقط. فإن كان كتاب التّوحيد هو كتاب الفرقة النّاجية، وكتاب ابن غنام هو كتاب تاريخ هذه الفرقة النّاجية، فإن الدّولة ستكون دولة الفرقة النّاجية، والآخرون كلّهم في النّار.

النّسيان هو أحد شروط تكوّن الأمة وفقًا لتعريف (إرنست رينان)، نحتاج أن ننسى عنف التأسيس، لنتذكر ما يجمعنا في هوية وطنية مشتركة، ولا يأتي النسيان هنا بمعنى محو التاريخ، بل يفيد عن تجاوزه واعتبار أنّه مضى، لكن الدولة [السعودية] تقول إن تاريخ ابن غنام، ليس للنّسيان، بل للتّذكر، لنعيشه في الحاضر، ولنُذَكِّر بأننا وحدنا الفرقة النّاجية في الدّولة وفي التّاريخ وفي الآخرة.

= مقنعة أو غير مهمة عندهم أو حتى غريبة عنهم». انظر: رابط المقابلة على إيلاف:
http://goo.gl/LyEKJu

مكتبة الفكر الجديد

3. حنبلية نجد

وفي محاولتنا الإلمام بسيرة محمد بن عبد الوهاب، نتساءل عن تكوينه العلمي والديني وتكوين بيئته النجدية المعرفي. من حسن حظنا أنه تتوافر لدينا كتب تراجم وتاريخ حفظت لنا سير العلماء النجديين وسير الكتب التي أرّخت لهم فترة القرن العاشر الهجري وما بعده، مثل كتاب (السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة) لمحمد بن حُميد، وكتاب (علماء نجد خلال ثمانية قرون) لعبد الله آل بسام، وكتاب (مؤرخو نجد من أهلها) لحمد الجاسر.

إضافة إلى ما لدينا من تراجم لعلماء نجد، فقد تتبعت مي العيسى في كتابها (الحركة العلمية في نجد) أجيال علماء نجد، المُؤرخ لهم في كتب هذه التراجم، قبل الدولة السعودية الأولى وصولًا إلى محمد بن عبد الوهاب، وصنفتهم في أربعة أجيال.

علماء الحقبة الأولى (القرن العاشر الهجري): 15 عالمًا مترجمًا لهم [مكتوبة سيرتهم]، و13 ليس لسيرهم ترجمات.

علماء الحقبة الثانية (القرن الحادي عشر الهجري): 29 عالمًا مترجمًا لهم وعالم واحد ليس له ترجمة.

علـماء الحقبـة الثالثة (النصف الأول من القـرن الثاني عشر الهجري):، 22 عالمًا مترجمًا لهم و7 ليس لسـيرهم ترجمات.

علـماء فـترة الشـيخ محمد بـن عبد الوهـاب مـن 1150-1206هـ 40 عالمًـا مترجـمًا لهـم، و33 ليس لسـيرهم ترجمات.

توحـي صفـة العلميـة في عنـوان الكتـاب (الحركـة العلميـة) بمعرفـة تتجـاوز علـوم الديـن، وفي المجـال الدينـي توحـي أنهـا تشـكل تنوعًـا في حقـول المعرفـة المتعلقـة بالديـن، كالفلسـفة وعلـم الـكلام والمنطق، غير أن الحركـة العلميـة التي تدرسـها الباحثة في نجد تتمحـور بالمجمل حول المذهـب الحنبـلي في جانبـه الفقهـي عـلى وجـه الخصـوص ومـا يتعلـق بـه مـن علـوم لغـة وفقه وسـيرة، قبـل مجـيء محمد بـن عبـد الوهاب، ونضيـف إليهـا العقيـدة بعـد مجيئـه، فقد أصبحـت الموضـوع الأول.

حنابلة دمشق

قاعـدة الحنبليـة في نجـد بـدأت بعلـماء الحقبـة الأولى في القـرن العـاشر الهجـري «شـكّل علـماء الحقبـة الأولى القاعـدة التـي اعتمـدت عليهـا الحيـاة العلميـة في الحقبتين التاليتـين»[1]. كان العلـماء الحنابلة في نجـد عـلى صلـة بعلـماء حنابلـة في دمشـق والقاهـرة، وقد تتلمـذوا على أيديهـم، وكانـت الحركـة التجاريـة تسـهل الرحـلات العلميـة[2].

في دمشـق تتلمـذ علـماء نجـد عـلى: شرف الديـن أبي النجـا، والشـيخ

(1) مي العيسـى، الحياة العلمية في نجد، ص46.

(2) «كانـت دمشـق مركـز اسـتقطاب لطـلاب العلـم النجديـين خـلال هـذه الحقبـة [القرن العاشـر الهجـري] وهـذا راجـع إلـى ازدهـار الدراسـات الحنبليـة فيهـا، التـي كانـت ينشـدها طـلاب العلـم النجديـين، إلـى جانـب الارتبـاط التجاري بين نجد وبلاد الشـام، ونشـاط حركـة القوافل بينهمـا كان يمكّـن طلبـة العلـم مـن الوصـول إليهـا، وقـد سـاعد فـي ذلـك اتصـال المنطقتيـن جغرافيًـا» المصـدر نفسـه، ص45.

محمد أبو المواهب مفتي الحنابلة هناك، والشيخ محمد البلباني، والشيخ عبد الحي بن أحمد العماد.

لتوضيح تأثير حضور حنابلة دمشق في بيئة نجد، سنتحدث عن الشيخ شرف الدين أبي النجا، فهو من مشايخ أحمد بن مشرّف، وآل مشرّف عائلة علمية ينتمي إليها محمد بن عبد الوهاب، فهو محمد ابن عبد الوهّاب بن سليمان آل مشرّف، جدُّه سليمان بن علي بن مشرّف من أشهر علماء نجد، وكذلك كان والده عالمًا فقيهًا وقاضيًا على مذهب ابن حنبل، وعمُّه الشيخ إبراهيم بن سليمان من علماء نجد، وكذلك أخوه سليمان بن عبد الوهاب.

أما علاقة محمد بن عبد الوهاب (تـ 1703م) بالشيخ شرف الدين أبي النجا (تـ 1560م)، فتتجاوز التلمذة المباشرة إلى المرجعية العلمية، فبينهما ما يقرب من قرن ونصف من الزمان، لقد اعتبر محمد بن عبد الوهاب، أن الشيخ أبي النجا حجة بمكانته العلمية وتتلمذ علماء نجد عليه في دمشق، وهذا مكّنه من الاستفادة من كتابه (الإقناع لطالب الانتفاع) لمحاججة مخالفيه من العلماء الحنابلة ذوي التكوين الفقهي في نجد، وهو قد استخدم بذكاء بابًا عقائديًّا في كتاب فقهي، وهو باب (حكم المرتد) الذي هو باب التكفير في المحصلة الأخيرة.

مرجعية كتاب الإقناع

هذه نماذج من عبارات التكفير التي يستخدمها محمد بن عبد الوهاب من كتاب الإقناع «المرتد وهو الذي يكفر بعد إسلامه ولو مميزًا طوعًا ولو هازلًا، فمن أشرك بالله أو جحد ربوبيته أو وحدانيته أو صفة من صفاته ... أو سبّ الله أو رسوله أو استهزأ بالله أو كتبه أو كان مبغضًا لرسوله أو لما جاء به أو جعل بينه وبين الله وسائط يتوكل عليهم

ويدعوهم ويسألهم إجماعًا ... من اعتقد أن الكنائس بيوت الله وأن الله يُعبد فيها ...من اعتقد أن زيارة أهل الذمة كنائسهم قربة إلى الله فهو مرتد وإن جهل أن ذلك محرم عُرِّف ذلك فإن أصر صار مرتدًا»[1] .

يستخدم محمد بن عبد الوهاب عبارته نفسها، في احتجاجاته، ويحتكم إليها في جداله مع العلماء الحنابلة المعارضين له.

وكانت الحياة العلمية في نجد قد شهدت نموًا تدريجيًا إيجابًا، بدأ يتتابع منذ القرن العاشر حتى منتصف القرن الثاني عشر الهجري[2]. ومن مظاهر ذلك النمو الزيادة في عدد العلماء من حقبة إلى أخرى، وارتفاع نسبة هجرة العلماء ورحلتهم لطلب العلم داخل نجد وخارجها، وزيادة عدد المراكز العلمية، وارتفاع نسبة عدد المصنفين والمصنفات.

مراكز نجد

في نجد هناك ثلاثة مراكز علمية، هي أشيقر والعُيَيْنَة ومقرن، وتشكلت هذه المراكز من روافد العلماء الحنابلة في دمشق والقاهرة، وتعد أشيقر الأبرز بين هذه المراكز، حتى بروز الدرعية مع اتخاذها مركزًا لدعوة محمد بن عبد الوهاب الذي بدأ درسه على يد والده في العُيَيْنَة. والأمر اللافت هنا أنه كان حريصًا على أن يتوجه إلى دمشق لاستكمال تكوينه الحنبلي، لكنه لم يتمكن من ذلك بسبب ما واجهه من أذى في البصرة وفقدانه للمال[3]، حيث كان قد شرع في (الإنكار) أي الإنكار على الناس ممارساتهم العبادية وفق عقيدته في التوحيد.

(1) شرف الدين أبي النجا، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ج4، باب حكم المرتد، ص297.
(2) انظر: مي العيسى، الحياة العلمية في نجد، ص46.
(3) «ثم إن الشيخ أراد الوصول إلى الشام، فضاعت نفقته، فانثنى عزمه عن الوصول إليه» ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص37.

مكتبة الفكر الجديد

لا نـدري كيـف كانـت سـتؤول أمـوره لـو ذهـب إلى الشـام وأخذ عن علـماء الحنابلـة هناك: هل كان سـيصطدم معهم كـما اصطدم مع علماء نجـد الذيـن تتلمـذ عـلى يديهـم؟ هـل كان التّوحيـد الـذي شـكّل مركـز دعوتـه سـيكون كذلـك لـو وصـل إلى دمشـق؟ لا نملـك إجابة حـول هذه الأسـئلة لكـن الأمـر لا يخلـو من مفارقـة غريبة، ولعل في عـدم تمكنه من الوصـول إلى دمشـق فرصـة لـه، ليعلـن دعوتـه مـن دون اعـتراض مباشر مـن علـماء المركز.

إن هـذه المراكـز العلميـة الثلاثـة في صحـراء نجـد[1]، لم تكـن مراكـز باديـة كـما يمكـن أن نتخيلهـا، فهـي حـواضر فيها بيـوت مبنية ومسـاجد وأسـواق، وعـلى رأس كل منهـا رئيس، وكل إمارة كانت مسـتقلة سياسـيًّا، ولهـا جهازهـا الإداري والقضـائي، هـذا يعنـي أن محمد بن عبـد الوهاب، لم يكـن، كـما يمكـن أن نتخيـل، [أنـه] يعيـش في بيئة بدويـة صرفة[2].

الحاجة إلى القضاة

في نجـد هنـاك الشـمال وهنـاك الجنـوب، كلـما اتجهنا شـمالًا تناقص الاسـتقرار والتكويـن الحـضري، وكلـما اتجهنـا جنوبًـا ازداد الاسـتقرار

(1) منـذ القـرن الخامـس الهجـري أصبحـت بـلاد نجـد مقسـمة إلـى إمـارات صغيـرة، وتعتبـر نجـد منطقـة معزولـة نسـبيًّا، فالكثبـان الرمليـة تحيـط بهـا مـن ثلاثـة جوانـب ويفصـل بينهـا وبيـن الحجـاز سلسـلة مـن الجبال.

(2) يعـزو علـي الـوردي نجـاح دعـوة محمـد بـن عبـد الوهـاب إلى أنه نـادى بها فـي بيئـة بدوية، وهـذه فرضيـة تحتـاج إلـى مراجعـة خصوصًـا مـع مآلاتهـا (الدعـوة الوهابيـة) الحديثـة ومـا انبثـق عنهـا مـن تنظيمـات تحمـل فكرتهـا الأساسـية وتقودهـا عقليـات لا علاقـة لهـا بالبـداوة «لقـد ملكـت هـذه الفكـرة عقـل الشـيخ محمـد حتـى صـار لا يـرى فـي الحيـاة سـوى هـدف واحـد، هـو إرجـاع النـاس إلـى الفطـرة الإسـلامية الأولـى، وهـي عبـادة الله وحده، وتـرك عبادة الأضرحـة. والواقـع أنـه لـم يكـن أول مـن فكـر فـي مثـل هـذه الفكـرة، فقـد سـبقه إليهـا ابن تيميـة قبـل خمسـة قـرون، ولكـن الفـرق بينهمـا هـو أن ابـن تيميـة نـادى بالفكـرة فـي بيئـة حضريـة فلـم ينجـح، بينمـا نـادى محمـد بهـا فـي بيئـة بدويـة فنجـح نجاحًـا عظيمًـا» علـي الـوردي، الحركـة الوهابيـة، ص14. ضمـن كتـاب الوهابيـة بتقاريـر القنصليـة الفرنسـية ببغـداد.

مكتبة الفكر الجديد

وتعمق التكوين الحضري حتى نصل إلى اليمن. في الجنوب نشأت المدن المستقلة في العُيَيْنَة مثلًا والرياض وحريملاء وأشيقر. كل مدينة أو بلدة تحكمها أسرة، وهناك تنافس سياسي حاد بين المدن أو بين الأسر التي كانت تحكم في تلك المدن، وداخل الأسر نفسها، إنها حواضر، لكنها لم تكن على درجة عالية من التحضر، فالمجتمع بسيط وأمي وفقير، وذهنيته مرتبطة بذهنية القبيلة البدوية، في هذه البيئة ظهرت الحركة الوهابية[1].

كانت هذه الحواضر تحتاج إلى قضاة، ولقد دفعت هذه الحاجة، علماء الحنابلة في هذه الفترة إلى دراسة الفقه بالدرجة الأولى، فالقاضي بحاجة إلى معرفة الأحكام العملية وفق الشريعة الإسلامية، ليقضي بين الناس، لذا كانت عنايتهم في هذه الفترة منصبّة على الفقه، وكذلك مصنفاتهم. وقبل دعوة محمد بن عبد الوهاب، نكاد لا نعثر على مؤلفات تعنى بالعقيدة وموضوعات التوحيد والشرك والتكفير والإيمان وأسماء الله وصفاته التي أصبحت هي الموضوع المركزي للدعوة الجديدة، وهذا ربما كان يمكن أن يشكل فارقًا في دعوة محمد ابن عبد الوهاب، فيما لو وصل دمشق، وتمت صياغته صياغه فقهية وتحضيره ليتولى وظيفة القضاء.

تنقل لنا كتب التراجم اسم مصنف، يكاد يكون وحيدًا في هذه الفترة، هو كتاب التوحيد، وهو يختلف عن كتاب التوحيد الذي ألفه لاحقًا محمد بن عبد الوهاب واعتبره دستورًا للدعوة والدولة، لا نعرف الكثير عن هذا الكتاب سوى مؤلفه (عثمان بن قائد) الذي رحل إلى دمشق، فأخذ عن علمائها الفقه والأصول والنحو وغيرها،

(1) انظر: خالد الدخيل، الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة، ص40، 103، 106، 124.

مكتبة الفكر الجديد

وقرأ على مفتي الحنابلة بدمشق، العلامة أبي المواهب محمد بن عبد الباقي، وتوفي في نهاية حياته بمصر. لا نعرف عن تأثير هذا الكتاب في تلك الفترة، لكنه بالتأكيد لم يشكل حدثًا مفصليًّا في تاريخ نجد، كما فعل كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب.

تجاوز حقل الفقه

إذًا، كان الحقل الديني، الذي شكله علماء الحنابلة منذ القرن العاشر حتى دعوة محمد بن عبد الوهاب في القرن الثاني عشر الهجري، حقلًا مؤسسًا على الفقه وليس على العقيدة، وهذا ما يوضح عبارته التي قال فيها «وأنا أخبركم عن نفسي والله الذي لا إله إلا هو، لقد طلبت العلم واعتقد من عرفني أن لي معرفة وأنا في ذلك الوقت لا أعرف معنى لا إله إلا الله ولا أعرف دين الإسلام قبل هذا الخير الذي منّ الله به، وكذلك مشايخي ما منهم رجل عرف ذلك، فمن زعم من علماء العارض أنه عرف معنى لا إله إلا الله أو عرف معنى الإسلام قبل هذا الوقت أو زعم من مشايخه أن أحدًا عرف ذلك فقد كذب وافترى ولبّس على الناس ومدح نفسه بما ليس فيه»[1].

إن علماء نجد طوال فترة المائتي سنة تقريبًا التي سبقت دعوة محمد بن عبد الوهاب، لم يكونوا، بحسب قوله، يعرفون معنى التوحيد أو معنى لا إله الا الله، فهم قد انشغلوا بالمعرفة الفقهية، وجهلوا المعرفة العقيدية (الإيمانية)، فعاش المجتمع النجدي جاهلية الشرك، وبهذا يبرر محمد بن عبد الوهاب جِدّة دعوته، فهي جديدة على معرفة هؤلاء العلماء، وعلى هذا المجتمع الذي لم يعرف التوحيد

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 402.

معرفة صحيحة، لكن هذه الدعوة ليست جديدة مطلقًا، أي ليست بدعة، فهي تمثل السلف الصالح والإسلام الصحيح، الذي غاب عن نجد وحان وقت بعثه من جديد.

إن التوحيد الذي جاء به محمد بن عبد الوهاب، يمثل موضوعًا جديدًا على حقل حنابلة نجد، وهذا يفسر الخلاف الذي وقع بينه وبينهم، ووصل إلى حد التكفير والتجهيل، والحرب التي استبيحت فيها الدماء والأموال.

مع دعوة محمد بن عبد الوهاب لم يعد الإسلام هو معرفة الأحكام الشرعية، بل غدا معرفة التوحيد الصحيح، ولم يعد المجتمع النجدي بحاجة إلى قضاء بقدر ما هو بحاجة إلى دعاة، دعاة ينكرون على الناس ممارساتهم الشركية ويدعونهم إلى التوحيد الخالص.

بعد أن عرفنا طبيعة البيئة العلمية المكونة في نجد، يمكننا أن نستعرض سريعًا المحطات التي تنقل فيها محمد بن عبد الوهاب طالبًا للعلم.

محطات التكوين

المحطة الأولى كانت مسقط رأسه في العُيينة، فقد درس على أبيه الذي كان قاضيًا فيها «أول مبدأ أمر الشيخ محمد بن عبد الوهاب عفا الله عنه على وجه الاختصار. وذلك أنه نشأ في بلد العُيَيْنَة عند أبيه عبد الوهاب بن سليمان القاضي فيها»[1] .

ونتوقع أن تكون طبيعة المعرفة التي تلقاها لا تخرج عن الإطار

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص33.

مكتبة الفكر الجديد

الفقهي الذي كان يشغل علماء الحنابلة في ذلك الوقت إضافة طبعًا إلى علوم اللغة والحديث والسيرة «فقرأ الشيخ على أبيه في الفقه، وكان رحمه الله في صغره كثير المطالعة في كتب التفسير والحديث وكلام العلماء في أصل الإسلام، فشرح الله صدره في معرفة التوحيد وتحقيقه ومعرفة نواقضه المضلة عن طريقه»[1].

إن عبارة ابن بشر، دقيقة في توضيح أنه لم يتعلم التوحيد بل شرح الله قلبه له، وهي عبارة توضح أنه لم يتعلمه من أحد من علماء نجد، «فقد شرح الله قلبه للتوحيد في مرحلة مبكرة»[2]، حتى إنه لم يكن لأبيه فضلٌ في هذه المعرفة، والأكثر من ذلك أن ابن بشر يقول: إنه حقق معنى التوحيد وعرف نواقضه بنفسه. هكذا تسجل السيرة انقطاعًا في معرفة التوحيد، فليس هناك مصدر في نجد أخذ عنه محمد بن عبد الوهاب مفهوم التوحيد، وهذا ما يعطي لدعوته طابعًا استثنائيًّا وإلهاميًّا، فكأن التوحيد نزل عليه وحيًا.

إن ابن غنام يرسم سيرة استثنائية ليس لانبثاق التوحيد في قلب محمد بن عبد الوهاب، بل حتى لطفولته، فأبوه يتعجب من فهمه

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص33.

(2) لقد كانت دعوة محمد بن عبد الوهاب مثارًا للناس في ذلك الوقت، كما هو ظهور داعش مثار للناس اليوم، وقد صيغت حولها روايات كثيرة أغلبها مختلق، وما ورد في كتاب (لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب) نموذج لهذه الروايات، وهو تقريبًا يمثل سيرة محمد بن عبد الوهاب المتداولة في ذلك الوقت، وهناك جدل كبير حول مؤلفه، وقد تمت طباعته من قبل دارة الملك عبد العزيز مع ردود تفصيلية حول ما ورد فيه، وقد بلغ متخيل هذه الروايات إلى حد الزعم أنه درس في أصفهان ثلاث سنوات يتعلم التصوف والحكمة المشرقية «وإني سمعت بعضًا من أهل البصرة يقول: حدثنا رجل أعجمي أصفهاني عن أمر محمد بن عبد الوهاب أنه بعد ما تمرّن في الحكمة الإشراقية وعلم التصوف، جلس في الخلوة واعتزل الناس ستة أشهر...» حسن بن جمال الريكي، لمع الشهاب، ص85.

وإدراكه، قبل سن البلوغ، ويقرّ له بالاستفادة منه: استفدت من ولدي محمد فوائد من الأحكام[1].

خارج نجد

لا تحدثنا مصادر سيرة محمد بن عبد الوهاب، عن أي مدرسة أو عالم تلقى منه التوحيد، بل يقول بعضها إنه علّم أو شرح التوحيد لأساتذته واستحسنوه منه، فعلى سبيل المثال، يروي ابن بشر حين كان في البصرة في بداية شبابه، وطلبه للعلم، فيقول «فلما وصل البصرة جلس يقرأ فيها عند عالم جليل من أهل المجموعة... ذكر لي أن اسمه محمد المجموعي، فأقام مدة يقرأ عليه فيها، وينكر أشياء من الشركيات والبدع، وأعلن بالإنكار، واستحسن شيخه قوله، وقرر له التوحيد، وانتفع به»[2].

في البصرة بقي ما يقرب أربع سنوات، وهي أطول مدة يمكن أن يكون قضاها خارج نجد في طلب العلم «وكان أكثر لبثه بالبصرة ومقامه»[3]. سمع في البصرة الحديث والفقه، وقرأ بها النحو وأتقن تحريره وكتب كثيراً من اللغة والحديث[4].

بقي التوحيد خارج دائرة التعلم المباشر من علماء نجد والبصرة، وما يقوله [محمد بن عبد الوهاب] في التوحيد يكون موضع استحسان أساتذته، ويقرونه له، وينتفعون بقوله في

(1) «قال كان عبد الوهاب أبوه يتعجب من فهمه وإدراكه، قبل بلوغه وإدراكه، ومناهزته الاحتلام وإفراكه، ويقول أيضًا: لقد استفدت من ولدي محمد فوائد من الأحكام. أو قريبًا من هذا الكلام»، حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 209.

(2) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص36.

(3) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 212.

(4) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثالث عشر، من رجب إلى شوال لسنة 1405هـ وانظر: حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 212.

مكتبة الفكر الجديد

التوحيد. ما كانت البصرة مدرسة تعلم فقط، بل كانت ساحة لممارسة التوحيد والإنكار[1]، وقد دفع ثمنًا باهظًا لذلك «ثم إن الشيخ اجتمع عليه أناس في البصرة من رؤسائها فآذوه أشد الأذى، وأخرجوه منها وقت الظهيرة»[2] وكاد يهلك في الطريق إلى بلدة الزبير، من العطش، لولا أن أنقذه أحد المارة بحماره. وقد شكل هذا الحدث في الكتب التي تناولت سيرته، مناسبة لإظهار التماثل بين الأذى الذي لقيه النبي (ص) والأذى الذي لقيه محمد بن عبد الوهاب في دعوته.

لقد خرج من البصرة والزبير سالكًا طريق الأذى الذي سلكه الأنبياء والدعاة ـ كما تُصَور ذلك وتوحي به كتب سيرته - وقصد الأحساء «فخرج من تلك الديار وقصد الأحساء، فلما وصل إليها نزل على الشيخ عبدالله بن عبد اللطيف، ثم إنه خرج من الأحساء وقصد بلد حريملاء»[3] . سيجري بينه وبين الشيخ عبدالله بن عبد اللطيف[4] حديث حول التوحيد، لا نعرف محتواه، لكن محمد بن عبد الوهاب سيحتج به عليه في رسائله إلى العلماء الذين عارضوه، وسيُذكّره بأنه أقرّ له بصحة التوحيد الذي عرضه عليه. كان يعتبر أن الإقرار له بالتوحيد في مفهومه النظري، حجة على المقرّ لقبول دعوته، وإقرار أساليبه في الإنكار والدعوة والتكفير.

---

(1) نقل لنا ابن غنام تعليقًا ذا دلالة على غرابة دعوة محمد بن عبد الوهاب، فأحد الذين حضروا مجادلاته يقول: «إن كان ما يقوله حقًا هذا الإنسان، فالناس ليسوا على شيء من زمان». حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 212.

(2) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص36.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص37.

(4) «عبدالله بن محمد بن عبد اللطيف الأحسائي، هو من شيوخ الشيخ محمد، ومن أشدّ معارضيه في دعوته» حسن المالكي، داعية وليس نبيًا، ص129.

مكتبة الفكر الجديد

حريملاء

في حريملاء، حيث انتقل والده قاضيًا أثناء رحلته إلى بغداد، بعد ترك العُيَيْنَة لخلاف مع رئيسها، سيواصل محمد بن عبد الوهاب ممارسة دعوته، وكتابة أو استكمال إنجيل دعوته «فأقام رحمه الله تعالى، وأفاض عليه بره ووالى، في بلد حُرَيملاء سنين ينشر أعلام التوحيد، ويبدي في المحافل الدر النضيد، وجوهر الحق الفريد، وصنف في تلك الإقامة كتاب (التوحيد) ونشر أعلامه»[1]. سيكون هذا الكتاب بمثابة الوثيقة المُؤَسّسة لاتفاق الدرعية، صحيح أنه كان شفويًّا، لكن ذلك كان في شقه السياسي، أما الشّق الديني فكان مكتوبًا، وهو كتاب التوحيد، فالاتفاق مؤسس على دعوة التوحيد التي كتب محمد بن عبد الوهاب بيانها في هذا الكتاب.

قبل أن يتحول كتاب (التوحيد) إلى وثيقة حركة سياسية ودينية فتية، ودستور دولة لاحقًا، كان كتاب دعوة، وظل كذلك حينها، فمحمد بن عبد الوهاب، لم يكن قد أطلق دعوته في حريملاء إطلاقًا لا يراعي الحساسيات، وذلك لأنه ما زال في كنف أبيه الذي لم يستَسِغ دعوته ولا طريقته، ووقع بينهما خلاف، وابن بشر، حاول أن ينقل هذا الخلاف بإجمال مخلٍّ من غير تفاصيل، ربما بسبب ما رافق الخلاف من شدة وقسوة في الكلام، يقول: «حتى وقع بينه وبين أبيه كلام، وكذلك وقع بينه وبين أناس في البلد، فأقام على ذلك مدة سنين حتى توفي أبوه عبد الوهاب في سنة ثلاث وخمسين ومائة وألف، ثم أعلن بالدعوة والإنكار والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[2].

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 215.
(2) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص37.

مكتبة الفكر الجديد

الخلاف مع الأب

بالمعنى النقدي، يمكننا أن نقرأ «حتى وقع بينه وبين أبيه كلام» بمعنى أن محمد بن عبد الوهاب قد قتل آباء الحنبلية في نجد، الكلام الذي وقع بينه وبين أبيه، هو الكلام نفسه الذي بينه وبين العلماء الحنابلة، والكلام هو: إنكم لم تعرفوا معنى لا إله إلا الله، وإنكم لم تعرفوا معنى الإسلام، وإن من يدعي منكم معرفة بذلك، فهو يكذب ويلبس على الناس ويمدح نفسه بما ليس فيه. هذا الكلام تقوله رسائله بالنص والتفصيل والإجمال والتصريح والتلميح.

الكلام الذي جرى بينه وبين أبيه، هو الكلام حول الإيمان والعقيدة والتوحيد، وهو ما نسيه علماء الحنابلة، طوال القرنين العاشر والحادي عشر حتى لحظة مجيء محمد بن عبد الوهاب وتذكيره العلماء والناس به، وفي المحصلة، يؤول الأمر إلى التكفير، فالتكفير هو الكلام المرادف للكلام في التوحيد، وهو عنوان خلافه الأبرز مع الناس والعلماء، وهو رسالة دعوته وجوهرها وعنوانها الأبرز.

بعد وفاة والده، أعلن محمد بن عبد الوهاب دعوته بشكل مطلق، وأخذ بالإنكار والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «فاشتهر حاله في جميع بلدان العارض، في حريملاء والعُيَيْنَة والدرعية والرياض ومنفوحة... وكان الناس عند ذلك حزبين، وانقسموا فيه فريقين: فريق أحبه وما دعا إليه... وفريق أنكر ذلك عليه، وهم الأكثر»[1].

في حريملاء همّت جماعة بقتله، فانتقل إلى بلدة العُيَيْنَة، فخاطب عثمان بن معمر رئيس العُيَيْنَة «إني أرجو إن قمت بنصر لا إله إلا الله

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 214.

مكتبة الفكر الجديد

أن يظهرك الله وتملك نجدًا وأعرابها»[1] . لقد كان مشروع التحالف السياسي وما سيؤول إليه قد بدأ ينضج في مخيلته[2]، غير أن ابن معمر لم يكن الشخص الذي يمكنه أن يغامر مع الدعوة، فقد دفعته الضّغوطات السياسية من الأحساء، بالتخلي عن محمد بن عبد الوهاب وطرده، بعد أن هدم قبة زيد بن الخطاب.

الدرعية

في لحظة درامية من سيرة محمد بن عبد الوهاب، يخرج من العُيَيْنَة ويدخل الدرعية متخفيًا، حتى سمعت به زوجة محمد ابن سعود، موضي آل كثير «وكانت المرأة ذات عقلٍ ودين ومعرفة. فأخبروهما [زوجة محمد بن سعود وأخوه ثنيان] بمكان الشيخ وصفة ما يأمر به وينهى عنه. فوقر في قلوبهما معرفة التوحيد، وقذف الله في قلوبهما محبة الشيخ. فلما دخل محمد بن سعود على زوجته أخبرته بمكان الشيخ وقالت له: إن هذا الرجل ساقه الله إليك وهو غنيمة فاغتنم ما خصك الله به»[3].

هكذا تعمل دعوة (توحيد) محمد بن عبد الوهاب في سيرة ابن غنام، تُقرر معرفة وتفتح قلوبًا وتقذف بالمحبة وتبشر بالغنيمة[4]، وتُوغر قلوبًا وتنذر بالموت[5]، وتوشك بالهلاك، وتُلطِّف بالعباد،

---

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص38.

(2) حول شروط اتفاق الدرعية ورواية ابن غنام وابن بشر لها، انظر: الفصل الأول، فقرة: شرطان سياسيان، عبد الله العسكر، الوهابية وتصدع القبيلة، ص52.

(3) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص42.

(4) «فاستولى المسلمون بعد الهزيمة، على جميع أموالهم فكانت غنيمة، واستاقوا جميع الأغنام والآبال، واحتووا على الأمتعة والأسلحة والأموال وقتلوا منهم عشرة رجال». ابن غنام، تاريخ ابن غنام، ج2، ص757.

(5) «وفيها سار المسلمون، وأميرهم عبد العزيز، متع الله تعالى به المسلمين، في رفعة =

وتشكلت سيرة رجل الدعوة من خلال ما تنجزه أفعال دعوة التوحيد، حتى استقر به الأمر إلى محمد بن سعود، فأنجزت دعوة التوحيد اتفاق الدرعية الذي تأسست عليه الدولة السعودية الأولى، وبعد سنتين من هذا الاتفاق «أمر الشيخ بالجهاد لمن عادى أهل التوحيد وسبّه وسبّ أهله»[1] وانطلقت الغزوات التي كما يصفها ابن بشر: أينما سلكت ملكت، وأينما حلّت فتكت وسفكت[2].

لم يُكتب هذا الاتفاق، لكن بنوده كُتبت على قاعدة «الدم بالدم»[3] وصياغتها جاءت في هيئة بشارة خاطب فيها محمد بن عبد الوهاب بن سعود «وأنا أبشرك بالعز والتمكين والنصر المبين. وهذه كلمة التوحيد التي دعت إليها الرسل كلهم، فمن تمسك بها، وعمل بها، ونصرها، ملك البلاد والعباد... فلما شرح الله صدر محمد بن سعود لذلك، فبايع الشيخ على ذلك وأن الدم بالدم والهدم بالهدم. وعلى أن الشيخ لا يرغب عنه إن أظهره الله»[4].

تحولت الحنبلية مع محمد بن عبد الوهاب من مذهب فقهي

= وتمكين، إلى منفوحة والرياض، فعدوا على منفوحة، ودخلوا نخيل الصبيخة، وأخذوا دوابًا كثيرة، إبلًا وبقرًا وحميرًا». ابن غنام، تاريخ ابن غنام، ج2، ص740.

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص46.

(2) «وقد أفردت المجلد الأول من هذا الكتاب لذكر سيرتهم ودولتهم، وقد احتوى على ذكر مغازيهم ومناقبهم، وذكر ما صنعوا من المآثر الجسام، وإمام زمانهم، وفضائلهم التي اشتهرت في الخاص والعام، ووقائعهم المذكورة، وفتوحاتهم المشهورة التي اشتهرت بين الأنام، وعساكرهم المنصورة التي أينما سلكت ملكت، وأينما حلّت فتكت وسفكت، حتى أذعن لها كلّ ضيغم ضرغام». المصدر نفسه، ج2، ص9.

(3) يستعيد محمد بن عبد الوهاب في توقيع اتفاق الدرعية ما قاله النبي (ص) في بيعةُ العقبةِ الثانية وأجوائها: «بل الدَّمَ الدَّم، والهَدْمَ الهَدْم، أنا منكم وأنتُم منِّي، أُحارِبُ مَن حاربتُم، وأُسالم من سالمتُم» فقد كانتْ بيعةً على النُّصرة والحماية، وتحالفًا بيْن مسلمي مكّة بقيادةِ الرسول (ص) وبيْن مسلِمي المدينةِ. تقول العرب عند عقد الحلف والجوار دمي دمك وهدمي هدمك ، أي ما هدمت من الدماء هدمته أنا.

(4) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص42.

إلى حركة عقائدية متطرفة عنيفة، وباتفاق الدرعية، تحولت من مذهب فقهي لقضاء الدولة (المدن المستقلة في نجد) إلى عقيدة للدولة (الدولة السعودية الأولى بالدرعية). وهذا تحول كبير، فالدولة يمكنها أن تقضي بين الناس على أكثر من مذهب، لكنها لا يمكن أن تكون بأكثر من عقيدة، إذا ما قررت أن يكون لها عقيدة، لذلك كان شرط السلم لأي مدينة في نجد، هو قبول الدعوة والدخول فيه، ومن يخرج عليها يعتبر مرتدًا وكافرًا، يجب قتاله، فعقيدة الدولة مبنية على البراءة والكفر بمن لا يؤمن بـ(لا إله إلا الله) على طريقة التّوحيد الوهابي.

الحنبلية في صيغتها الوهابية، صارت عقيدة المواطنة، في نجد، فلكي تكون مواطنًا، تُمنح الأمان، ويُصان دمك وعرضك ومالك، فعليك أن تكون موحدًا على طريقة محمد بن عبد الوهاب، لا يكفي أن تقول (لا إله إلا الله) ولا يكفي أن تؤمن بها، ولا أن تقرّ بها، بل عليك أن تتبرأ ممن لا يقولها وتكفر به على طريقة كتاب (التوحيد)، وهذا يقتضي أن تكون ضمن جيش الدرعية في ذلك الوقت، تأمر بمعروف التوحيد وتنهى عن منكر الشرك بلسانك وقلبك ويدك.

مكتبة الفكر الجديد

4. ابن تومرت ومحمد بن عبد الوهاب

ما أوجه الشبه بين دعوة محمد بن تومرت، مؤسس دولة الموحدين في بلاد المغرب العربي، ودعوة محمد بن عبد الوهاب مؤسس الدولة السعودية؟ كيف يمكن أن ننظر إلى دعوة ابن عبد الوهاب من خلال دعوة ابن تومرت ودولته؟ ما هي أوجه الشّبه بين سيرتين يفصل بينهما أكثر من خمسة قرون؟ وكيف انطلق الرجلان من عبارة «لا إله إلا الله» ليُجَسّدا «إله التوحش» الذي يقتل ويسفك الدم باسم التوحيد والشرك؟

نحاول مقارنة دعوة محمد بن عبد الوهاب وسيرته، من خلال دعوة محمد بن تومرت[1] وسيرته. الدعوة كانت في التجربتين، أساس الحركة وأساس بناء الدولة، ولم تفترقا، وكلتاهما شكلتا دستور الدولة وعقيدتها، والدعوتان قامتا على مفهوم التوحيد العقائدي[2]، الذي يكفر من لا يتفق معه ويأمر بقتله. هذا في المجمل، وفي التفاصيل، ما يتيح لنا فهم تجربة كل دعوة من خلال الأخرى.

(1) في هذه المقارنة أستعيد ما كتبته عن محمد بن تومرت في كتابي «نصوص متوحشة»، من أجل محاولة فهم طبيعة الدعوات الناطقة باسم (التوحيد) ومن أجل محاولة فهم رجالها وعلاقتها بالتوحش.

(2) لم تفترق الدعوة عن الدولة، ولا رجل الدعوة عن رجل الدولة، كان شرط محمد بن سعود «على أن الشيخ لا يرغب عنه إن أظهره الله» وهذا يقتضي الالتزام النهائي من قبل محمد بن عبد الوهاب بالتحالف، وهذا ما حدث.

مكتبة الفكر الجديد

ابـن تومـرت (473-524 هـ/1080-1130م) فقيه مغـربي، رجل دولة الموحديـن الأول. عـاش في الفـترة نفسـها التـي حكـم فيهـا السـلاجقة بغـداد، تحـت عقيـدة حمايـة السُّـنَّة وفـق العقيـدة الأشـعرية.

أخـذ معظـم تكوينـه الروحـي والفكـري في المشرق، وصـل المشرق في سـنة 500هـ، وبقـي 10 سـنوات فيـه، ذهـب إلى مصر والشـام والعراق وغيرهـا مـن البلدان. هناك التقى بوجوه الثقافـة في ذلك الوقت، العلماء الكبـار، الأصوليـين، علـماء العقيدة، وتتلمـذ على أيديهم، فكـوّن مفهومه للسُّـنَّة، بمعنـى مفهومـه للعقيـدة الأرثوذكسـية، أو الطريـق المسـتقيم والصحيـح، أو الإسـلام الـذي يـراه مـن وجهة نظـره إسـلامًا صحيحًا يقود إلى آخـرة مضمونـة الجنة.

ويخبرنـا ابـن خلـدون أن ابـن تومـرت لقـي بالمـشرق أئمـة الأشـعرية مـن أهـل السُّـنَّة وأخذ عنهم «واستحسـن طريقتهم في الانتصـار للعقائد السـلفية، والـذبّ عنهـا بالحجج العقليـة الدافعة في صـدور أهل البدعة، وذهـب إلى رأيهـم في تأويـل المتشـابه مـن الآي والأحاديث»[1].

العقيدة والسياسة

إننـا نتحـدث عـن التكويـن العقائدي، عن وجـود عقيدة يتـمّ النطق باسـمها، فهي الأسـاس في أي مشروع سـياسي، كما هي تجربة السـلاجقة وابـن تومـرت ومحمـد بن عبـد الوهاب. إن الـصّراع في التاريخ الإسـلامي وصـولًا إلى الحـاضر، لم يكـن عـلى أسـاس الخـلاف الفقهـي، بـل أساسـه الخـلاف العقائـدي، الـذي يـدور حـول مفهـوم الألوهيـة والتوحيـد، «إن العبـادة هـي التوحيد، لأن الخصومـة فيه»[2]. ويقول مـؤرخ الفَرق: «إنما

(1) ابـن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 1974.
(2) محمـد بن عبد الوهاب، التوحيد، ص15.

مكتبة الفكر الجديد

فصل النبي (ص) بذكر الفرق المذمومة، فرق أصحاب الأهواء الضالة الذين خالفوا الفرقة الناجية في أبواب العدل والتوحيد...»[1].

حين تجد العقيدة الناطق باسمها والسيف الذائد عنها، تتحول إلى مشروع عنف وطلب سلطة، ولقد شخّص الذهبي في كتابه (العبر في خبر من غبر) حالة ابن تومرت بكثافة شديدة: «لذته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد، ولكن جرَّه إقدامه وجرأته إلى حبّ الرئاسة والظهور، وارتكاب المحظور»[2].

لذة الجهاد هي نفسها التي عند محمد بن عبد الوهاب، غير أن حب الرئاسة تمّ حسمه مبكرًا بأن تكون خالصة لآل سعود[3]، منذ اتفاق الدرعية، وهذا ربما ما جعل التفاهم مستقرًا وموثوقًا بين رجل الملة (الدعوة) ورجل الدولة.

كان عدو دعوة ابن تومرت دولة المرابطين السُّنية التي حكمت بلاد المغرب 70 عامًا، واتخذت من المالكية مذهبًا لها. احتاج ابن تومرت إلى أن يرد على الفقهاء المالكيين الذين يقفون معه على الأرضية نفسها، وينازعونه مشروعية السُّنَّة نفسها: «راح الفقهاء المالكيون الأشداء يلوحون بالمشروعية العليا للعقل الأرثوذكسي المؤسِس والمؤسَس. لقد أخذوا يهددونه بها ويهاجمون ضلال الزندقة والبدع التي جاء بها»[4].

---

(1) أبو منصور البغدادي، الفَرق بين الفِرق وبيان الفِرقة الناجية منهم، ص 26-27.

(2) الذهبي، العبر في خبر من غبر، ص 246.

(3) بل ومارس رجل الدعوة دورًا دينيًا وسياسيًا في إضفاء الشرعية على طريقة نقل السلطة داخل عائلة آل سعود «في [1202هـ/1788م] وفيها أمر الشيخ محمد بن عبد الوهاب جميع أهل نجد أن يبايعوا سعود بن عبد العزيز وأن يكون ولي العهد بعد أبيه». ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ج1، ص 162.

(4) محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص154.

مكتبة الفكر الجديد

راح ينخرط في ما يسميه محمد أركون بـ(المزايدة المحاكاتية) وإعلان عقيدة متشددة فيما يخص التعالي الرباني والتوحيد الإلهي، سيُبَلور مفهومًا احتكاريًّا للتوحيد، وسيطلقه على جماعته (الموحدون)، باعتبارها الجماعة التي تعتنق التوحيد الصحيح، وستكون العقيدة (المرشدة)[1] نشيد دولة الموحدين.

كذلك، فعل محمد بن عبد الوهاب، واجه خصومًا من الحنابلة في نجد، فاعتمد المزايدة في إعلان عقيدة التوحيد[2]، وتكفير من لا يؤمن بعقيدته، واحتكر لأتباعه صفة (الموحدين). على الرغم من تشابه آليات العمل وطريقة التوظيف والتطرف، إلا أن هناك مفارقة تكمن في أن ابن تومرت كان يواجه خصومًا يؤمنون بعقيدة تمنع الفلسفة والسؤال وعلم الكلام حول العقائد، كان المغرب محكومًا بمقولة الإمام مالك المشهورة «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»، بمعنى أن الله تعالى استوى على العرش ولكن لا نعرف كيف ولا نسأل كيف، علينا أن نؤمن بذلك فقط، ومن يحاول أن يسأل فإنه سيعتبر مُبتدِعًا. في حين كان محمد بن عبد الوهاب، يواجه خصومًا يؤمنون بعقيدته نفسها، وهي العقيدة التي تحرم علم الكلام والسؤال حول الكيف.

تكفير ابن تومرت

وهذا ما جعل ابن تيمية يذهب إلى تكفير ابن تومرت، فاعتبر أن

(1) يبتدىء نص العقيدة المرشدة على النحو التالي: «اعلم أرشدَنا الله وإيّاكَ أنه يجبُ على كلّ مكلّف أن يعلمَ أن الله عزَّ وجلَّ واحدٌ في مُلكِه، خلقَ العالمَ بأسرِهِ العلويَّ والسفليَّ والعرشَ والكرسيَّ، والسّمواتِ والأرضَ وما فيهما وما بينهما...».

(2) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

مكتبة الفكر الجديد

مذهبه في التوحيد يُعد إلحادًا في أسماء الله[1]. يضع ابن تيمية عقيدة «المرشدة» في مصاف ما يقول به الفلاسفة كابن سينا وابن سبعين وأمثالهم، ممن يذهبون إلى أن لله وجودًا مطلقًا. أي إنه مطلق من الصفات البشرية. وبهذا فهو يخرجه من الاعتقاد الذي يؤمن به أئمة العلم والدين من أهل السُّنَّة والجماعة[2].

مع هذا الاختلاف، لجأ صاحبا الدعوتين، إلى المزايدة المحاكاتية، فابن تومرت أخذ يحاكي المرابطين، وأخذ يتبع الأساليب نفسها والعقيدة نفسها التي كانت لدى المرابطين الذين كانوا يحكمون المغرب بل ويزايد فيها، ويقول إنكم لا تفهمون الإسلام والسُّنَّة بشكل صحيح، عقائدكم في الألوهية ليست مبنية على أسس صحيحة، إنني أحمل مشروعًا عقيديًّا صحيحًا وأدعو إليه وآمر الناس بالمعروف عبر الدعوة إلى هذا النمط من التوحيد. وهو قد بلور مشروعه في التوحيد وفق العقيدة الصحيحة والسُّنَّة الصحيحة عبر ما أسماه بـ(العقيدة المرشدة) وهي النمط الذي يمثل الأرثوذكسية الإسلامية الصحيحة، النمط الذي يمثل الإسلام الصحيح.

وهذا ما فعله محمد بن عبد الوهاب، في نجد، راح يجهر بدعوته، ويستنكر على الناس ممارساتهم العبادية، ويتهم العلماء بالتواطؤ

(1) اعتبر ابن تيمية التوحيد على مذهب ابن تومرت إلحادًا في أسماء الله، لأن محمد بن تومرت عدّل في جزئية العقيدة الأشعرية المتعلقة بصفات الله، قال إننا إذا أعطينا الله صفات البشر(السمع والبصر) فسنكون قد جسّدنا، علينا أن ننفي الصفات البشرية عن الله أي نعطلها، ولهذا ذهب علماء الملل والنحل لتسمية هذه الجماعة بـ «المعطلة». وما قاله ابن تومرت هو خلاف مدرسة السلف التي يؤمن بها ابن تيمية، فهذه المدرسة تثبّت لله الصفات التي وردت في النصوص.

(2) علي الديري، نصوص متوحشة، ص 126-127.

مكتبة الفكر الجديد

والسكون عن الشرك، والجهل بمعنى التوحيد، وعدم فهم (لا إله إلا الله) وراح عبر رسائله يشعل جدلًا عقائديًّا كبيرًا.

دستور الدعوة

مبكرًا، كتب محمد بن عبد الوهاب (كتاب التوحيد) الذي أصبح دستور دولته وعقيدتها، وتأخر في ذلك محمد بن تومرت، فقد بدأ، بتحديد ما هو الإيمان الصحيح وعلى أساسه بدأ دعوته، لكن خطبه ورسائله وكتبه ومناظراته ستُجمَع في ما بعد حين تتمكن دعوته من تكوين دولة، في كتاب أُطلِق عليه (أعز ما يطلب). جمعه أحد تلامذته وأحد خواصه وقواده الذين التقاهم في رحلته، رحلة الدعوة إلى عقيدته، وهو عبد المؤمن، الذي سيكون الحاكم الأول لدولة الموحدين.

كان وفيًا لأستاذه واعتبر كتابه دستور الدولة وعقيدتها وأيديولوجيتها، وفي هذا الكتاب المفهوم الصحيح للسُّنَّة كما يعتقدون، وفيه المفهوم الصحيح للألوهية كما يعتقدون، وفيه العقيدة التي ستوحد الأمة كما يعتقدون[1]. وكان يطلب من الجميع أن يدرسه ويحفظه وينشره.

وكما تحدث محمد بن عبد الوهاب في كتبه عن عقيدته ويبطل عقائد خصومه، كذلك فعل ابن تومرت في كتابه (أعز ما يطلب)، فقد تحدث عن طوائف المبطلين من الملثمين والمجسمين وعلاماتهم،

(1) صارت العقيدة المرشدة بمثابة نشيد الإنشاد، ولما تولى عبد المؤمن بن علي الموحدي ألزم الناس بقراءة أفكار ابن تومرت في العقائد بلسانهم وباللسان العربي، وأصدر مرسومًا في ذلك جاء فيه: «يلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها «اعلم أرشدنا الله وإياك» وحفظها وتفهمها».

مكتبة الفكر الجديد

وعـن الطائفـة التـي تقاتـل عـن الحـق وتقـوم بأمر اللـه، وعـن علاماتها وخواصهـا، وعـن التوحيـد وثبوتـه، ومـا يتعلـق بذلـك مـن الإيمـان باللـه ورسـوله، ويختتـم الكتـاب بفصـل عـن الجهاد.

في هـذا الكتاب، سـنعثر على نصوص التكفـير والتوحش، وعلى المنهاج الـذي وضـع للدولـة الموحديـة في طريقـة تعاملهـا مـع المختلفـين معهـا، وسـنجد شرعنـة القتـل وسـفك الدمـاء[1] الـذي اتبعتـه الدولـة الموحدية ضـد خصومها.

يقـول [ابـن تومـرت] في بـاب في وجـوب مخالفتهم وتحريـم الاقتداء بهـم والتشـبه بهـم وتكثـير سـوادهم وحبهـم: «أمـر رسـول اللـه (ص) بمخالفـة أهـل الباطـل في زيهـم وأفعالهـم، وجميـع أمورهـم، وفي أخبـار كثـيرة قـال: (خالفـوا اليهـود، خالفـوا المشركـين، خالفوا المجـوس) وكذلك المجسـمون، الكفـار، وهـم يتشـبهون بالنسـاء في تغطيـة الوجـوه بالتلثم والتنقيـب، ويتشـبه نسـاؤهم بالرجـال في الكشـف عن الوجـوه، بلا تلثم ولا تنقيـب، والتشـبه بهم حـرام»[2].

المجسمون الكفار

مـن هـم المجسـمون الذيـن اعتبرهـم ابن تومـرت كفارًا؟ المجسـمون الكفـار هـم المرابطـون، هـم العـدو الـذي كان يواجهـه. معـروف أن المرابطـين المغاربـة، لعـادات قبليـة وثقافيـة لديهـم، كانـوا يغطـون وجوههـم، لتـلافي غبـار الصحـراء، أو للوقايـة مـن الأرواح الشريـرة أو

(1) يصـف الأديـب ابـن محـرز الوهراني (تـ 575 هـ / 1179م) عنـف الموحدين: «خـوّاض للدّماء، مسـلّط علـى مـن فـوق المـاء، حكّم سـيفه فـي القمـم، وأعملـه في رقـاب الأمم». عـن لخضر بولطيـف ، فقهـاء المالكيـة والتجربـة السياسـية الموحديـة في الغرب الإسـلامي، ص140.

(2) ابـن تومرت، أعز ما يطلب، ص247.

كعلامة على اكتمال الرجولة. بعيدًا عن السبب الذي يجعلهم يغطون وجوههم، أصبحت هذه الممارسة جزءًا من ثقافتهم. لقد أعطى ابن تومرت لهذه الممارسة الثقافية حكمًا دينيًّا، اعتبرهم كفارًا لأنهم يتشبهون بالنساء في تغطية الوجوه بالتلثم والتنقيب. كذلك فعل محمد بن عبد الوهاب، فقد كفّر الناس ليس على المعتقد، بل على الممارسة الثقافية.

يحشد ابن تومرت العادات والتقاليد الخاصة بالمرابطين، ويُخرِجها تخريجات تضعهم في باب الكفر، بدلًا من أن يفهمها على أنها علامة ثقافية تميزهم بين الأمم، كما يقول عنه ابن خلدون: «واتخذوا اللثام خطامًا تميزوا بشعاره بين الأمم» بدلًا من ذلك، راح ابن تومرت يُؤَوّل سلوكهم، على أنه خروج عن السُّنَّة والإسلام».

يقدم ابن تومرت كتابه باعتباره يفتح أبواب العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير، إنها أبواب تفتح لنا أعز ما يطلب، كما يقول، لكنها في حقيقتها تفتح أبواب جهنم على المرابطين، دعونا نقرأ عناوين هذه الأبواب: «باب في وجوب بغضهم ومعاداتهم على باطلهم وظلمهم»، «باب في تحريم طاعتهم واتباع أفعالهم»، «باب في وجوب جهادهم على الكفر والتجسيم وإنكار الحق واستحلال دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم»، «باب في وجوب جهاد من ضيّع السُّنَّة ومنع الفرائض»، «باب وجوب جهادهم على ارتكاب المناكر والفجور وتماديهم على ما لا يؤمرون به».

إن تأويل إيمان الآخرين على نحو يُخرِجهم من الإسلام، يصل إلى حدّ التضحية بقواعد نصوصها واضحة كنص «إن من قال لا إله إلا الله فقد عصم ماله ونفسه» وهنا العملية التأويلية تُخرج النص من

أن يكون نصًّا يحمي الآخرين إلى نص يبيح قتلهم، وهذا ما فعله ابن عبد الوهاب في تأويله لمعنى (لا إله إلا الله).

مذابح التوحيد

دعونا الآن نستعرض، المذابح التي تمت على يد الموحدين باسم هذه النصوص. لنأخذ مثلًا ما فعله بمراكش، ما هي المذابح التي ارتُكِبَت هناك؟ لنتذكر أن ابن تومرت في بداية دعوته دخل إلى مراكش مع عبد المؤمن بن علي، الذي أصبح لاحقًا القائد العسكري لجيوش الموحدين. في دخلته الأولى، كان يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجاءها ثانية عبد المؤمن بعد وفاة ابن تومرت بسنوات541هـ، مقاتلًا وفاتحًا باسم ابن تومرت، ومراكش كانت من أكبر المدن وأعظمها وصاحبها في ذلك الوقت كان إسحاق بن علي ابن يوسف بن تاشفين، ووالده هو الذي رفض اعتقال ابن تومرت أو سجنه حينها.

التفاصيل التي يذكرها ابن الأثير في هذه المعركة ليست بعيدة عن التفاصيل التي يذكرها ابن غنام: «لما فرغ عبد المؤمن من فاس، وتلك النواحي، سار إلى مراكش، وهي كرسي مملكة الملثمين، وهي من أكبر المدن وأعظمها، ...ونصب عليهم المنجنيقات والأبراج، وفنيت أقواتهم، وأكلوا دوابهم، ومات من العامة بالجوع ما يزيد على مائة ألف إنسان، فأنتن البلد من ريح الموتى... فدخلت عساكره بالسيف، وملكوا المدينة عنوة، وقتلوا من وجدوا، ووصلوا إلى دار أمير المسلمين، فأخرجوا الأمير إسحاق وجميع من معه من أمراء المرابطين، فقتلوا،... وقُدِّم إسحاق، على صغر سنه، فضربت عنقه ... ولما قتل عبد المؤمن من أهل مراكش فأكثر فيهم القتل اختفى كثير من أهلها... وبنى

بالقصر جامعًا كبيرًا، وزخرفه فأحسن عمله، وأمر بهدم الجامع الذي بناه أمير المسلمين يوسف بن تاشفين»[1].

هذا القتل كله كان باسم نصوص التوحش، ووصاياها: «وكان في وصيته إلى قوم إذا ظفروا بمرابطٍ أو أحدٍ من تلمسان أن يحرقوه»[2].

التوحيد وسفك الدماء

من المفارقات الغريبة، أن ابن تيمية وتلميذه الذهبي يستنكران، على ابن تومرت ودولته، سفك دماء المسلمين، والحكم بشرعنة هذا السفك، ويتناسيان أنهما حين جاءا بعد وفاة ابن تومرت بأكثر من 130 عامًا، أنتجا نصوصًا أكثر توحشًا وتشددًا، وأن تلميذهما محمد بن عبد الوهاب قد حقق حلمهما بإقامة دولة تطبق مشروع نصوصهم المتوحشة، باسم (التوحيد).

مذابح (التوحيد) نفسها سنجدها في تاريخي ابن غنام وابن بشر، وعلينا أن نتخيل فظائع ما لم يُكتَب قياسًا بما كُتِب وروي على أنه فتح ونصر ونشر لرسالة التوحيد وبراءة من أعداء الله، سنكتفي بعرض ثلاثة نماذج توضح شيئًا من توحش هذا التوحيد.

في إحدى غزواته المتكررة للأحساء، يتحدث ابن بشر عن قتل سعود بن عبد العزيز رجالًا من أهلها وأخذ دوابهم، وفي طريقه أغار على أهل اليمامة وهم خارجون إلى رؤية الأزهار في البر: «وفيها سار سعود بالمسلمين وقصد ناحية الأحساء، وصبح أهل العيون ولم يبلغهم عنه خبر، وأخذ كثيرًا من الحيوانات، وأخذ من بيوتها أزوادًا وأمتعة،

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص1961.
(2) الذهبي، تاريخ الإسلام، 3634.

مكتبة الفكر الجديد

وقُتل من المسلمين رجالٌ منهم: ناصر بن عبدالله بن لعبون وهو يومئذ أمير جيش أهل سدير، ثم قفل راجعًا واقتضى رأيه أن يغير على أهل اليمامة، فوجدهم قد خرج جميعهم إلى النزهة، واشتاقت نفوسهم إلى رؤية الأزهار في رياض البر، فحين وصلوها شنّت عليهم غارة المسلمين ، فلمّا رأوهم داخلهم الرعب، وولوا منهزمين، فقتل منهم في تلك الهزيمة أكثر من ثمانين رجلًا»[1].

وفي سنة 1792م وهي السنة التي توفي فيها محمد بن عبد الوهاب، قصف عبدالعزيز بن محمد آل سعود القطيف، وقتل خمسمائة رجل، وأخذ كثيرا من الأموال وهدم دور متعبداتهم وأحرق كتبهم: «ثم دخلت السّنة السّادسة بعد المائتين والألف[1792م]، وفيها في جمادى الأولى، سار سعود غازيًا بالجنود المنصورة من البادي والحاضر وقصد القطيف، وحاصر أهل سيهات وتسور المسلمون جدارها، وأخذوها عنوة، وأخذوا ما فيها من الأموال وغير ذلك مما لا يُعد ولا يُحصى، وأخذوا عنك عنوة ، وقتل منهم خمسمائة رجل، ثم سار إلى القديح وأخذه عنوة، وأخذ منه كثيرًا من الأموال وقتل عليهم رجال، واستولى على عنك والعوامية وغيرهما، وحاصروا الفرضة لأنّ أكثر أهل القطيف هربوا إليها، فصالحوه بثلاثة آلاف زر، وأزال المسلمون جميع ما في القطيف من الأوثان والمتعبدات والكنائس وأحرقوا كتبهم القبيحة بعدما جمعوا منها أحمالًا»[2].

وفي غزوة لاحقة للأحساء بعد أن اعتبرهم نقضوا عهد خضوعهم له، فاجأهم قبل طلوع الشمس وثوّر البنادق حتى سقطت الحوامل،

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ج1، ص 154.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص 187.

وبقي أشهر يقتل فيهم، ويأخذ الأموال، ويهدم دورًا: «فلما كان قبل طلوع الشمس ثوّر المسلمون بنادقهم دفعة واحدة، فأرجفت الأرض وأظلمت السماء، وثار عج الدخان في الجو، وأسقط كثير من الحوامل في الأحساء، ثم نزل سعود في الرقيقة المذكورة، فسلم له، وظهر له جميع أهل الأحساء على إحسانه وإساءته، وأمرهم بالخروج فخرجوا، فأقام في ذلك المنزل مدّة أشهر يقتل من أراد قتله ويجلي من أراد جلاءه، ويحبس من أراد حبسه، ويأخذ من الأموال، ويهدم من المحال، ويبني ثغورًا، ويهدم دورًا، وضرب عليهم ألوفًا من الدراهم وقبضها منهم»[1].

التوحيد بعد بناء الدولة

خفّ عنف النزعة التكفيرية بعد أن استتب الأمر للدولة الموحدية، وقام عبد المؤمن[2] بـ «تحوير مدلول «التّوحيد التّومري»، بحيث أصبح يتّسع لكلّ «من شملته كلمة التّوحيد في العهد القريب أو البعيد»، وأنّ «لفظ الموحّدين بيننا وبينهم جميعًا»، ومن ثمّ أضحى يُعتَبَر مُوحّدًا كلّ من أعلن ولاءه السّياسي للدّولة الموحّدية، فانتظم التّوحيد ـ على ذلك ـ « أناسًا أكثر، مختلفي المشارب والاتّجاهات، متعدّدي الأهداف والغايات»[3].

هذا يكشف أن التوحيد التومري، كان تكتيكًا سياسيًّا أكثر منه عقيدة، وأنه بمجرد انتهاء هذا التوظيف، انتهى موضوع التكفير

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ج1، ص 216.

(2) هو عبد المؤمن بن علي الكومي (487 - 558/ 1094-1163م)، الخليفة المؤسس لدولة الموحدين وحكمها من العاصمة مراكش من سنة 1147م وحتى 1163م. تتلمذ على يد ابن تومرت ولزمه في ترحاله في بلاد المغرب العربي.

(3) لخضر بولطيف، فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، ص215.

مكتبة الفكر الجديد

والتقتيل وعادت صفة التوحيد والموحدين تشمل الجميع، على العكس من ذلك، لم يكن توحيد محمد بن عبد الوهاب تكتيكًا سياسيًّا، بل كان وما زال عقيدة راسخة، كما كان الأمر مع الخوارج، لم يكونوا يستخدمون التكفير تكتيكًا سياسيًّا ضد خصومهم أو لغرض تحقيق مأرب سياسي.

التوحيد الوهابي عقيدة مبدئية وهذا ما يجعل منه ثقلًا على الدولة، لا يمكنها أن تتنكر له، لأنها ستفقد ركنًا أصيلًا من أركانها، لكن يمكنها أن تتحكم في طريقة توظيفه في حدود معينة، من دون أن تتمكن من ضبطه ضبطًا شاملًا. لذلك نجد اليوم المتحدثين باسم توحيد العقيدة الوهابية خارج مركز تحكم الدولة[1].

ليس هناك مراجعة نقدية لمفهوم التوحيد الوهابي، هناك إعادة إنتاج له في صور لا حصر لها، صار مفهومًا مُقدّسًا، وتستخدمه الدولة متى احتاجته ضد خصومها، ويستخدمه خصومها متى احتاجوا له ضد الدولة.

هكذا تبدو سيرة محمد بن عبد الوهاب، سيرة دولة، وهكذا تبدو سيرة الدولة، سيرة رجل دعوة، التوحيد عنوان يجمعهما، ويجدان فيه الشرعية التي تجعل من زواجهما مقدسًا.

(1) هذه عينة من تنظيمات متطرفة، تتخذ من عنوان التوحيد اسمًا لها وتُعرّف عقيدتها ومهمتها الرسالية بالعبارات نفسها التي يستخدمها محمد بن عبد الوهاب في كتابه (التوحيد): جماعة التوحيد والجهاد (العراق)، جماعة التوحيد (ألمانيا)، جماعة التوحيد والجهاد (مصر)، التوحيد والهجرة (مصر)، التوحيد والهجرة (العراق)، حركة التوحيد والجهاد (غرب أفريقيا)، جماعة التوحيد والجهاد (بيت المقدس)، جماعة التوحيد والجهاد (المغرب الأقصى).

مكتبة الفكر الجديد

جذر الوهابية

نتفق تمامًا مع ما ذهب إليه عبد الله العسكر في أطروحته «فكرة الدولة جاءت من داخل الفكر الديني ولم تأت من داخل مجتمع النخبة السياسية»، ونختلف معه في استدراكه «هذا لا يعني أن أصل الفكرة ديني، وبالتالي لا يعني أن الجذر الأول للوهابية كان جذرًا دينيًّا أيضًا، وإنما يعني أن ما حصل هو انعكاس لحقيقة الواقع الاجتماعي»[1].

يقارب (العسكر) موضوع نشأة الحركة الوهابية والدولة مقاربة بنيوية صارمة، فهو يبحث عن بنيات اجتماعية وعمرانية قاهرة، قادت إلى نشوء الحركة وجعلت من فكرة الدولة حتمية ينقاد لها الجميع: «سوف نجادل في هذا الكتاب بأن الجذور الأولى للوهابية لم تكن جذورًا دينية، وإنما كانت جذورًا ذات طبيعة اجتماعية وسياسية»[2].

إنه تجاهل تمامًا مضمون الدعوة، وطبيعتها ورؤيتها للعالم، ومعنى فكرة الدولة كما بلورته التجربة الغربية، كأن لا فرق بين حركات الإصلاح الديني في الغرب ونشوء الدول على أساس أرضي لا سماوي، وحركة الوهابية التي مارست سلطتها وتسلطها في الدولة السعودية الأولى وما بعدها، باسم السماء بطريقة متطرفة.

إن فرضية (العسكر) لا تُفسّر لنا لماذا قامت هذه الحركة على استعادة تراث عقائدي متشدد وهو تراث ابن تيمية؟ ولا تُفَسّر لنا استمرار هذا التلازم المقدس بين رجل الدعوة ورجل الدولة؟ ولا تُفَسّر

(1) خالد الدخيل، الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة، ص83.
(2) المصدر نفسه، ص39.

مكتبة الفكر الجديد

لنا اعتماد حركات التطرف الحديثة ـ وهي منبثقة من مجتمعات حضرية، وقادتها خريجو جامعات ـ على تراث مفاهيم هذه الدعوة في التوحيد والتفكير.

هل كانت مشروع دولة؟

إن البحث عن أسباب طبيعية واجتماعية تتعلق ببنيات عمرانية لا تقدم لنا فهمًا لحركة محمد بن عبد الوهاب، بقدر ما يقدم لنا ـ على سبيل المثال ـ نموذجًا كمحمد بن تومرت منظورًا لفهم حركته في التاريخ والحاضر.

نعم، تقدم لنا أطروحة (العسكر) بتتبعها الدقيق وتبحرها في تفاصيل التاريخ، السبب الخارجي الذي جعل الدعوة تنجح في إقامة دولة، بمعنى سلطة حاكمة وليس بمعنى جهاز بيروقراطي مُرَكَّب من ثلاث سلطات منفصلة محكومة بدستور عقدي، لكنها لا تقدم لنا فهمًا لهذه الدعوة ودولتها التي ما زالت جاثمة على الحاضر الذي لا ينتمي إليها.

لقد بذل (العسكر) جهدًا تأويليًّا في قراءة اختلاف رواية شرطي اتفاق الدرعية[1] بين ابن غنام وابن بشر، ليثبت أن رؤية محمد ابن عبد الوهاب، كانت تحمل مشروع دولة، وليس مشروع سلطة وحكم موسع. لكن في الحقيقة ما كان أفق محمد بن عبد الوهاب ولا أفق محمد بن سعود يعيان فكرة الدولة بمعناها الحديث المكون

(1) الشّرط الأول يتضمن الالتزام النهائي من قبل محمد بن عبد الوهاب بالتحالف بحيث لا يتركه ويذهب لأي إمارة ثانية. والشّرط الثاني ألا يتدخل محمد بن عبد الوهاب في الضريبة غير الشرعية من الناحية الدينية التي يفرضها أمراء الحواضر النجدية على الأهالي. انظر: الفصل الأول، فقرة شرطان سياسيان، عبدالله العسكر، الوهابية وتصدع القبيلة، ص52.

مـن جهـاز مؤسـسي، مركب بشـكل معقد، ومحكـوم بسـلطات منفصلة، ومواطنـة تتسـع لعقائـد بقـدر أنفـاس الخلائق.

يمكننـا أن نعيـد صياغـة أطروحة (العسـكر) ونقول: إن فكـرة الدولة جـاءت مـن داخـل الفكـر الدينـي المتوحش ولم تـأتِ من داخـل مجتمع النخبـة السياسـية، ولم تغـادر الدولـة هـذا الفكـر، وهـي تجـد أن سـيرة محمـد بـن عبـد الوهاب ـ صاحب هـذا الفكر ـ هي سـيرتها، وأنّ تاريخه تاريخهـا، وأنهـا تفقـد هويتها لـو غادرت هـذا الفكـر أو أصلحته.

مكتبة الفكر الجديد

«لا إله إلا اللّه»
صراع الوهابية والفرق .. عنف الاستثناء

الفصل الثاني

مكتبة الفكر الجديد

كيف تُقبل شهادة «لا إله إلا الله»؟ ما المعنى الذي أعطاه محمد ابن عبد الوهاب لهذه العبارة؟ كيف صارت «لا إله إلا الله» علامة للشرك؟ كيف فتحت باب التكفير؟ كيف صارت علامة على الاستثناء من الإسلام بعد أن كانت علامة على الانتماء إليه؟ كيف تحولت «لا إله إلا الله» من مقولة تعصم الدم إلى مقولة تبيحه؟ ما الصّراعات السّياسية التي دارت حولها؟ كيف صارت الدّرعية في العام (1744 م) دارًا لـ «لا إله إلا الله» وصار ما عداها دار كفر؟ كيف صاغ محمد بن عبد الوهاب خطاب الغزو من خلال مقولة «لا إله إلا الله»؟ وكيف حارب علماءَ نجد الحنابلة من خلال هذه المقولة؟ كيف صارت «لا إله إلا الله» علامة عنف وعَلَم غزو؟ كيف فقدت هذه المقولة دلالة السلام الذي تبشر به تحية الإسلام؟ باختصار، كيف غدت «لا إله إلا الله» علامة على التّوحش؟

«أُمِرت أن أقاتلَ الناس، حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها» نكاد نجد إجماعًا لدى المسلمين على رواية هذا الحديث عن النبي (ص)، ومعناه الفقهي أن العصمة المُزايلة للكفر تثبت بالقول، وبذلك يثبت أن القول إيمان، فالإيمان هو العاصم من السّيف.

ما يبدو واضحًا من هذا الحديث، يغدو ملتبسًا ومتشبعًا في التّأصيلات الفقهية، والتّوظيفات السّياسية، والأخيرة هي التي تثير اهتمامنا، فهي التي تتحكم بالأولى وتُوَجّهها، وتجعلها تزايد في التماس التّخريجات واختراع الحيل الفقهية، فالسّياسة تأتي أولًا، والتّأصيلات الفقهية ثانيًا.

ونعني بالتّخريجات هنا، ما يجعل القاعدة أو الحكم الواضح ملتبسًا، فيتيح مخرجًا للّعب بالحكم أو توجيهه سياسيًّا وفقًا لما يريده المفتي أو ما تريده السلطة من المفتي، ولكن ليس وفقًا لما يريده النص، وهذا ما سنوضحه في مناقشة حديث أسامة بن زيد أو ما سأسميه (شبهة أسامة).

يقول أبو حيّان التوحيدي «إن الكلام على الكلام صعب»، لكن الكلام عن قول «لا إله إلا الله» أكثر صعوبة، إذ يُشبه الحديث عن هذه الشّهادة الوقوف على حدّ خطير يفصل بين الموت والحياة. من هذا الحدّ تبدأ الحياة، ومنه يبدأ الموت أيضًا. الشّهادة في تأصيلات الفقهاء فعلٌ يمنح الحياة أو يؤدي إلى الموت، وتأويل هذه الشّهادة سياسيًّا يأخذ كذلك صيغة الحياة أو الموت.

بالعودة إلى تأويل محمد بن عبد الوهاب لهذا الحديث ، نجد أنّه لا ينتج عن هذه الصّيغة غير موت مستحق يُشَكّل قاعدة وحياة استثنائيتين لمن يتوافق مع التّأويل الوهّابي. ويبلغ هذا التّأويل لشروطها [أي الصّيغة] من قِبله حدًّا متطرفًا يُقرّبها من العدم، ويجعلها صيغة دالة على القتل، وهذا ما نحاول شرحه هنا.

من المُتعارف عليه أن النّطق بالشّهادتين «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» يعني أنك مسلم بشكل مباشر، إذ إن هذا القول يُشكل الحد الفاصل بين الإسلام والكفر. من ينطق به يصبح مسلمًا، أي مواطنًا في دولة الإسلام، يتمتع بكل الحقوق، له حرمة، وتقع على عاتقه مسؤوليات وواجبات.

بذل محمد بن عبد الوهّاب جهدًا كبيرًا في دعوته لتصريف مفهوم «لا إله إلا الله» ليثبت أنّ دعوته تتطابق مع دعوة النّبي(ص)

في بواكيرها الأولى، وأنّه بهذه الدعوة يعيد للإسلام نضارته ومعناه وبكارته التي فقدها بسبب الضّلال والانحراف بعد القرون الثلاثة الذهبية الأولى، المتمثلة في عصر النبي (ص) والصّحابة والتّابعين وتابعي التّابعين.

واجه ابن عبد الوهاب خصومًا يعتقدون بـ «لا إله إلا الله»، إذ لم يكن أيّ من خصومه ينكر هذا المفهوم. فكيف سيجد مخرجًا شرعيًّا يستطيع من خلاله أن يثبت لهم أن قولهم لهذه الشّهادة لا يتوافق مع شروط الشّريعة الحقّة أو المعتقد الصحيح؟ ما هي الوسيلة التي ستُمكنه من إبطال شهادتهم؟ فبتحقيقه ذلك، يستطيع إسقاط الحصانة التي توفرها حرمة «لا إله إلا الله» لهم، ويخرجهم بالتّالي من دار الإسلام إلى دار الكفر.

يحدّد محمد بن عبد الوهاب تأويلات خاصة لـ «لا إله إلا الله»، ويحدد معنًى أحاديًا لمفهومها، وبمنظوره، كل فرد لا يتوافق مع هذا المعنى يكون قد خرج من حصن هذه الشّهادة.

تصدّع التّوحيد أم تصدّع السّياسة؟

لا نستطيع الحديث عن هذا الاختلاف في تأويل مفهوم «لا إله إلا الله»، الذي يصل إلى حد التكفير والإخراج من الملة، من زاوية عقائدية فقط، بل ينبغي الحديث عنه في إطار تشتبك فيه العقيدة مع السّياسة (عقيدة الوهابية مع أوضاع نجد السّياسية)، والأرض مع السّماء (أرض نجد وممارسة التّدين فيها مع سر الإله الذي في السّماء والذي في شعائر النّاس)، والفرد مع الجماعة، والقبيلة مع الأمة، ونظام الدّويلة مع نظام الإمبراطورية (دويلة الدّرعية مع السّلطنة العثمانية)، وإمارة مع إمارة أخرى (إمارة الدّرعية مع بقية الإمارات

بنجد)[1]،وبالتّالي نجد أن الصرّاع حول هذا المعنى كان يجري في التاريخ والجغرافيا واللاهوت، حيث تختلط كل هذه الأبعاد ببعضها البعض، ونتيجة للجدل الذي أثاره محمد بن عبد الوهاب، خسر الكثيرون أموالهم وأرضهم ودمهم ولحمهم ودولهم وإماراتهم.

سنجد آثار هذا الاشتباك لمعنى «لا إله إلا الله» عند الاطلاع على النّصوص والرّسائل والأحداث التي وثّقها مؤرّخون، كانوا بمثابة الكتّاب الرسميين للدّعوة الوهابية والدّولة السّعودية الأولى على وجه الخصوص، وهم أيضًا من بين الذين ناصروا محمد بن عبد الوهاب وساندوه وكتبوا سيرة دعوته إلى «لا إله إلا الله».

وفي سياق عملنا هذا، سنستند إلى كتاب حسين بن غنام «روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام» المشهور بـ «تاريخ ابن غنام»، الذي يؤرخ فيه لسيرة محمد ابن عبد الوهاب، وسيرة أبنائه وسيرة محمد بن سعود وأبنائه وغزواتهم، وكذلك للرّسائل التي دعا فيها ابن عبد الوهاب قبائل المسلمين وعلماءهم للدخول في دعوته والإيمان بـ «لا إله إلا الله» وفقًا لتأويله واعتقاده.

---

(1) يذهب د. خالد الدخيل في تفسيره لظهور الحركة الوهابية إلى القبيلة التي كانت قبيل ظهور الحركة تعاني من تصدع واضح تمثل في حلول العائلة محل القبيلة في مجتمع نجد آنذاك، وبرزت ظاهرة المدن المستقلة سياسيًّا عن بعضها، إذ كانت تُحكم من قبل عوائل. وكان حكم كل عائلة في الغالب غير مستقر بسبب الصّراع المستمر على البلدة. ظهرت الحركة الوهابية في هذا الإطار تحديدًا، وليس هناك من الناحية التاريخية ما يشير إلى أن الشّرك كان جزءًا من هذا الإطار. ومن حيث إن الوهابية طرحت فكرة التوحيد، وفكرة الدولة المركزية، فإن الحركة قرنت التوحيد الديني بالتوحيد السياسي، ومن المنطقي القول إنّ ظهور الحركة جاء استجابة لتصدع القبيلة، ولاستبدال القبيلة بالدولة كإطار جديد ومختلف للمجتمع. انظر: خالد الدخيل، الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة.

مكتبة الفكر الجديد

وبعد أن خصّص ابن غنّام الفصل الأول من الكتاب لتبيان مظاهر الشّرك في نجد، والفصل الثاني لسرد سيرة محمد بن عبد الوهاب والحديث عن بداية دعوته، افتتح الفصل الثالث بعنوان: «في سرد بعض رسائل أَرسَلَها إلى بعض البلدان، وإلى بعض خواص الإخوان يدعوهم بالقول السّديد إلى تجريد التّوحيد»، والمقصود بتجريد التوحيد أن لا يكون ملتبسًا بأيّ شيء غير الإله، وهذا التّوحيد الذي يشكل معنى «لا إله إلا الله»، يُمَثل جوهر دعوة محمد بن عبد الوهاب.

وتبدأ الرّسالة الأولى على النّحو التّالي: «من محمد بن عبد الوهاب إلى من يصل إليه هذا الكتاب من المسلمين... سلام الله عليكم ورحمة الله وبركاته، خصوصًا محمد بن عبيد وعبد الله العديلي وابنه وعبد الله بن سحيم وعبد الله بن عضيب وحميدان بن تركي وعلي بن زامل ومحمد أبا الخيل وصالح بن عبد الله، أما بعد...»[1]

الأسماء الواردة في هذه الرّسالة تعود لشخصيات عبرت التّاريخ، وكان لها مواقعها ومصالحها. والرّسائل هذه هي البداية لصراع سياسي مرير، فالرّسالة هي بمثابة إلقاء حجة وبيان دعوة تسبق الحرب. ومفاد هذا الأمر أننا لا نناقش نصوصًا في إطار الجدل اللّاهوتي، بل نناقش مفاهيم عقائدية في إطار جدل سياسي وصراع وجودي، ما يزالان مستمرّين حتى يومنا هذا.

في هذه الرّسالة، يتضح هدف محمد بن عبد الوهاب، فهو يريد أن يُجَرد معنى «لا إله إلا الله» من النّذور، والحلف بغير الله، والذبّح لغير الله، وكلها أمور انتشرت في نجد، كما يقول: «... ولا يُنذَر إلا له، ولا يُحلَف إلا به، و لا يُذبَح إلا له، وجميع العبادة لا تَصلح إلا له،

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص 318.

مكتبة الفكر الجديد

وهـذا معنـى قـول لا إله إلا الله، فـإنّ المألوه هو المقصـود المعتمد عليه، وهـذا أمـر هـيّن عند مـن لا يعرفـه، كبيرٌ عظيـم عند من عرفـه»[1].

يمكننـا القـول أيضًـا إن هـذا الـكلام يبـدو هيّنًـا لمـن لا يعـرف تاريـخ الدّعـوة الوهابيـة، ومـا جـرى فيهـا مـن إعـمالٍ للسـيف، غـير أنّـه كبـير وعظيـم عنـد مـن اطلـع على هـذا التّاريـخ، وعـرف كيـف أدّى الاختلاف حـول معنـى «لا إلـه إلا الله» إلى غزوات وحروب وسـبيٍ ومذابح وتغيير في الجغرافيـا والتاريـخ تحـت عنـوان تطهـير نجـد من الـشرك[2].

«فمـن عـرف هـذه المسـألة، مسـألة لا إلـه إلا اللـه، عـرف أن أكـثر الخلـق قـد لعـب بهـم الشـيطان وزيّـن لهـم الـشرك باللـه وأخرجـه في قالـب حـب الصالحـين وتعظيمهـم»[3].

وبرأيـه، سيكتشـف الذيـن عرفـوا هـذه المسـألة أن أكـثر الخلـق [أي عمـوم المسـلمين] قـد لعـب بهم الشـيطان، إلا الذيـن اسـتجابوا لدعوته، أي الذيـن ذهبـوا إلى الدرعيـة حيـث إنهـا تُشَـكّل بنظره دار الإسـلام.

يقصـد محمـد بـن عبـد الوهـاب بعبـارة (الـذي لعب به الشـيطان) الـذي جعـل «لا الـه الا اللـه» تتحـول إلى قالـب آخـر، هـو قالـب حـب الصالحـين وتعظيمهـم كـما هـو الحـال في موضوع بنـاء القبـور، إذ يُفَسَّر هـذا البنـاء بـأنّ معنـى «لا إلـه إلا اللـه» قـد اتخـذ قالبًـا آخر غـير إفراد اللـه بالعبـادة، واسـتنادًا إليـه، يجـب تكسـير هـذا القالـب وتحطيمـه، بالدّعـوة ثـم بالقوة.

---

(1) حسـين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص 319.

(2) يقـدم د. خالـد الدخيـل فرضيـة حول تاريخ الشـرك في نجد وظهـور الدعوة الوهابيـة مخالفة للسـردية الوهابيـة، فهـو يذهـب إلـى أن ظهـور حركة محمـد بـن عبـد الوهـاب لا علاقـة لـه بتدهـور الحيـاة الدينيـة، أو انتشـار الشـرك فـي نجـد، كما هو شـائع، بـل على العكس جاءت الحركـة تتويجًـا لعمليـات اسـتقرار وتحضـر اسـتمرت لقـرون منـذ سـقوط دولـة بنـي الأخيضر فـي القـرن الخامـس الهجـري. انظـر: خالـد الدخيـل، الوهابيـة بيـن الشـرك وتصـدع القبيلة.

(3) حسـين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص 319.

مكتبة الفكر الجديد

1. طاغوت التوحيد

يكمن قلب دعوة محمد بن عبد الوهاب، في التّوحيد، وهذا ما يكرّره في رسائله وخطاباته، وكلها تعود إلى كتاب «التوحيد الذي هو حق الله على العبيد»، وهو يُعَد الأكثر شهرة بين كتبه، وقد أصبح بمثابة البيان العام (Manifesto) للدّعوة الوهابية.

يكشف عنوان الكتاب الزّاوية التي ينظر محمد بن عبد الوهاب من خلالها إلى العلاقة بين الله وبين خلقه، فهو يرى أنّهم عبيد، وأن هذا حق الله عليهم. ليس هناك اعتراض على هذا الوصف [أي العبيد]، فكلّنا عبيد عند الله، ولكن عندما تحدد مجال رؤيتك في هذه الزاوية، ولا تنظر إلى علاقتك مع الله من خلال أسمائه وصفاته الكثيرة، ستجد أنّك مجرد عبد، وبذلك، ستتوجب عليك الطّاعة العمياء، ليس لله، فهو لا يخاطبك مباشرة، بل لولي الأمر الذي يمثل الله، وهذا ما انطلقت منه الوهابية وانتهت إليه. ستنسى حينها أنّ التّوحيد ليس من أجل تأكيد عبودية الإنسان فقط، بل من أجل تحريره من عبادة جميع المخلوقات أيضًا، ليكون في علاقة حرة ومُطلَقة مع الله، وهذا ما عبّر عنه ببلاغة حرة الإمام علي بن أبي طالب(ع) «إن قومًا عبدوا الله رهبة، فتلك عبادة العبيد، وآخرون

عبدوه رغبة، فتلك عبادة التجار، وآخرون عبدوه محبة وشكرًا، فتلك عبادة الأحرار الأخيار»[1].

ليس هذا اعتراضًا على العنوان، بل هو توضيح للزّاوية التي سيرى من خلالها محمد بن عبد الوهاب فكرة التوحيد، وسيظهر أثر ذلك في تعريفه للإسلام[2]. هو لم يستعمل كلمة «العبادة» بل كلمة «العبيد»، وحين نمعن الغوص في كتابه، سنلاحظ أنّ فكرة العبيد ستتكرّس أكثر، وستترسّخ في الخضوع لولي الأمر الذي هو الحاكم.

ألّف محمد بن عبد الوهاب هذا الكتاب في بداية دعوته، وقيل إنه كتبه في «حريملاء» في نجد، وقيل في البصرة، كما قيل إنه كتبه ما بينهما[3].

«كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد» كتاب صغير الحجم، يقع في حدود مائة وخمسين صفحة تشمل التّحقيقات التي أُجرِيت فيما بعد، لكنه، وعلى الرّغم من صغر حجمه، احتل منزلة كبيرة عند أتباع الدعوة، واعتُبِر دستورًا ومرجعًا

(1) ذكره ابن كثير في البداية والنهاية، وابن عساكر في تاريخ دمشق، وابن الجوزي في صفة الصفوة عن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

(2) في التّعريفات السّلفية يغيب معنى السلام من تعريف الإسلام «تعريف الإسلام هو الاستسلام لله ـ جل وعلا ـ بتوحيده، إخلاص العبادة له دون سواه، فمن يستسلم لله فهو مستكبر ومن استسلم لله وغيره فهو مشرك، وأما من استسلم لله وحده فهو الموحد». صالح بن فوزان الفوزان، دروس في نواقض الإسلام، ص15.

(3) «فأقام رحمه الله تعالى، وأفاض عليه بره ووالى، في بلد حُرَيملاء سنين ينشر أعلام التوحيد، ويبدي في المحافل الدر النضيد، وجوهر الحق الفريد، وصنف في تلك الإقامة كتاب (التوحيد) ونشر أعلامه» ابن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 215.

مكتبة الفكر الجديد

أعلى للحركة الوهّابية وللدّولة السّعودية[1]، ونستدل على ذلك بالاهتمام الكبير الذي أولِي له [أي الكتاب]، فنجد شروحات كثيرة له تتجاوز الثّلاثين شرحًا، كما تمّت ترجمته إلى أكثر من عشرين لغة، وهناك شروحات صوتيّة له على الإنترنت بأصوات كثيرين من بينهم محمد مختار الشّنقيطي والشّيخ عبد الرّزاق بن محسن آل بدر، وهناك كذلك شروحات بصوت الشّيخ الباز، والشّيخ عبد الرّزاق العباد والدكتور راشد الزّهراني، والشّيخ الدكتور حمد بن إبراهيم العثمان ... ما يدلّ على قوة حضور هذا الكتاب عند السّلفيين من أتباع الدعوة الوهّابية.

وقد نُظِم هذا الكتاب شعرًا، ما يدل على أهميته والعناية الكبيرة به، وحمل عنوان «تحفة الأولاد في تحقيق رب العباد» ليصير أرجوزة يسهل على الأولاد حفظها. ومن المعلوم أن العقل السّلفي مولع بحفظ المنظومات والأحاديث والنّصوص، فعلى سبيل المثال، قام تلميذ ابن تيمية، وهو ابن القيّم الجوزية (تـ 751هـ/1175م)،

(1) حتى سرد التاريخ الرسمي للدولة فرضه منظور هذا الكتاب للتوحيد، وقد مثل كتاب ابن غنام وكتاب ابن بشر هذا المنظور تمثيلًا أفقدهما حيادية المؤرخ، وقد شكلا النموذج الرسمي للرواية السعودية لتاريخ التأسيس، تأسيس الدولة وتأسيس الدعوة، وهما يقومان على مسلمة رسمية أساسية لا يمكن الخروج عليها، وهي أن نجد قبل الدعوة (1744م) كانت تعيش في جاهلية وشرك وانعدام للأمن وفوضى سياسية حتى أدركتها أنوار الدعوة والدولة السعودية فوحدتها تحت راية توحيد «لا إله إلا الله». الخروج على هذه الرؤية في قراءة التاريخ أو كتابته، يعتبر خروجًا على ثوابت الوحدة والتوحيد، والمثال الأبرز على ذلك هو كتاب «إمتاع السامر بتكملة متعة الناظر» لشعيب بن عبد الحميد بن سالم الدوسري (تـ 1948) فقد قدم رواية لتاريخ منطقة عسير، تحتفي بحكامها من آل عائض وترفض فرضية عصر الجاهلية الديني الذي سبق بداية الدعوة الوهابية، لقي الكتاب تداولًا شعبيًا كبيرًا ما اضطر دارة الملك عبد العزيز إلى إصدار طبعة رسمية منه تفند كل ما ورد فيه وتشكك في مؤلفه. انظر: يورك ماتياس ديترمان، كتابة التّاريخ في المملكة العربية السعودية.

مكتبة الفكر الجديد

بنظم قصيدة «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية» المشهورة بالقصيدة النّونية، وهي مكونة من (5769 بيتًا) ينتصر فيها ـ كما يقول محققها ـ لعقيدة السّلف الصّالح، ويردّ فيها على مخالفيهم، وينقض حججهم ويكشف شبهاتهم وتمويهاتهم[1].

تدريس التوحيد

يُدَرّس كتاب التوحيد في مدارس المملكة السّعودية العامة، وقد أصبح بمثابة دستور أو كتاب للتّربية الوطنية في مناهجها، تمامًا كالكتاب الأخضر للزّعيم اللّيبي معمر القذافي، وككتاب ابن تومرت «أعز ما يطلب» في الدولة الموحدية[2]، الذي اعتُمِد ككتاب مركزي يتم تدريسه للطّلاب، وتداوله في الدّولة، كما يُشرَح ويُحفَظ ويُتلى وتُعنى به الدّولة أيضًا. تلك هي حال كتاب التوحيد، فهو بمثابة نص للدّعوة الوهابية التي تمثل ملّة السّلطة السّعودية، وقد صار كتاب الأمة القاهر وليس الجامع، حيث إنّه مفروض بالقوة على المؤمنين به وكذلك على المُضْطَهَدين به.

---

(1) يقول محقق القصيدة «لم يدع الناظم ـ رحمه الله ـ أصلاً من أصول عقيدة السّلف إلا بيّنه، وأفاض في ذكره، ولم يترك بدعة كبرى أو مبتدعًا خطيرًا إلا تناوله ورد عليه؛ فغدا هذا الكتاب ـ النظم ـ أشبه ما يكون - بالموسوعة الجامعة لعيون عقائد أهل السُّنة، والرّد على أعدائها من جهال وضلال وأهل أهواء». تتوفر القصيدة على الإنترنت على شكل ملفات صوتية متعددة الألحان، وهي بمثابة النّشيد الحربي ضد الفرق والطّوائف والمذاهب. ولعل الحاجة إليها اليوم، في نظر المحاربين العقائديين، أشدّ من الأمس.

(2) كتاب أعز ما يطلب هو بمثابة دستور الدولة الموحدية، التي دامت في المغرب والأندلس حتى (667 هـ /1269م) وهو يضم تراث ابن تومرت، جمعه الحاكم الأول لدولة الموحدين عبد المؤمن بن علي الموحدي، في هذا الكتاب المفهوم الصحيح للسّنة والمفهوم الصحيح للألوهية والعقيدة التي ستوحّد الأمة كما يعتقدون. ألزم الحاكم الأول الناس بقراءة نصوص ابن تومرت في العقائد خاصة نص عقيدة «المرشدة» بلسانهم وباللسان العربي، وأصدر مرسومًا في ذلك جاء فيه: «يلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها «اعلم أرشدنا الله وإياك» وحفظها وتفهمها». انظر: علي الديري، نصوص متوحشة، ص115.

مكتبة الفكر الجديد

منهج الكتاب بسيط للغاية، فهو يتكون من أبواب قصيرة، وفي مطلع كل منها آيات، فعلى سبيل المثال، يبتدئ محمد بن عبد الوهاب باب التوحيد بآيات تدل على توحيد الله، ثم يأتي بالأحاديث النبوية، وبعدها، يورِد ما ترشد إليه الآيات والأحاديث في صيغة نقاط فقط، من دون أن يتوسع في شرحها، ويندر أن تعثر على تعليقات على هذه النصوص، فإذا أردت معرفة رأيه، فمن خلال عناوين الأبواب وما يُورده فيها، ومن خلال النقاط الملخّصة، وهي كلها متعلّقة بفكرة التوحيد والشرك والكفر، وما يتّصل بها من تفاصيل كمسألة القبور أو التّمائم أو السّحر.

ويتماثل المنهج الذي اتبعه محمد بن عبد الوهاب في هذا الكتاب مع منهج السّلف المولع بسرد النصوص والعنعنات، وقد كان بعضهم يشبّهونه أي [كتاب التّوحيد] بصنيع الإمام البخاري في كتابه الصّحيح، وقد أورد فيه بابًا للتوحيد، واتبع ابن عبد الوهاب المنهج نفسه الذي اتبعه البخاري في إيراد الآيات والأحاديث والآثار.

وعلى بساطته، حاز هذا الكتاب أهمية كبيرة، وأسهم في تنظيم عقيدة الدّولة إلى عصرنا الحالي، فمن المعلوم أنّه لا بد من صياغة الأيديولوجيا الشّعبية أو العقيدة العامة في بديهيات بسيطة وسهلة، وهو ما كان متوافرًا فيه [أي كتاب التّوحيد].

عند مقارنته بأمهات كتب علم الكلام في تراثنا، في حديثها عن التوحيد وخوضها جدالات فلسفية ولاهوتية عميقة لا يفهمها إلّا النّخبة، سنجد أنّ لا قيمة لهذا الكتاب في محضر كتب مثل «الإشارة في

علـم الكلام» للـرّازي، و«مقالات الإسـلاميين واختلاف المصلـين» و«الإبانة عـن أصـول الديانـة» للأشـعري و«تجريـد الاعتقـاد أو تجريـد الـكلام في تحريـر عقائـد الإسـلام» لنصـير الدّيـن الطّوسي.

2. الإله الذي فيه سر

ليس التّوحيد أن تقر أنّ الله هو الخالق، فلقد أقرّ به المشركون في زمن النبي (ص)، إذ كانوا يعرفون الله ويُعَظّمونه ويحجّون إلى بيته ويعتمرون إليه، ويشهدون أنه لا خالق ولا رازق ولا مُدبر إلا الله. لكنهم يدعون الصّالحين كالملائكة وعيسى وعزير، ويعتبرونهم شفعاء، ويقول محمد بن عبد الوهاب في ذلك: «والإله في لغتهم هو الذي يُسَمى في لغتنا (الذي فيه سرّ) والذين يسمونه الفقراء شيخهم، يعنون بذلك أنه يُدْعَى وينفع ويضر، وإلا إنهم مقرّون بالتفرد لله بالخلق والرزق وليس ذلك معنى الإله، بل الإله المقصود المدعو المرجو»[1].

مشكلة محمد بن عبد الوهاب تكمن تحديدًا مع (الإله الذي فيه سر)، هذا السّر هو الذي ينفع وهو الذي يشفع، لكنه ليس الخالق، ولا الرّازق، ووفقًا لمقولته، فالكفار يعرفون أن الرّزق والتّدبير والخلق لله، غير أنّه ليس الشّرك الذي حاربه الأنبياء (ع) وحاربه النبي محمد(ص)، أي إن النبي (ص) لم يحارب الكفار لأنهم لا يعتقدون أن الله هو الذي يخلق ويرزق، فهم كانوا يدركون ذلك، بل حاربهم بسبب اعتقادهم أن في هذه الأصنام والأشجار والمعبودات سرًّا إلهيًّا،

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص 319.

مكتبة الفكر الجديد

وبالتّالي، كانوا يتقرّبون إليها لما تحويه من هذا السّر، أي إنه حارب اعتقادهم بالسّر، فالشّرك يتعلق به، وحين تقول لا إله إلا الله وتعتقد في الوقت ذاته أنّ في هذه المخلوقات سرًّا يجعلها شريكة تشفع عند الله، تكون شخصًا مشركًا، ولا تعبد الله.

إذًا، الأمر القادر على إقناع محمد بن عبد الوهاب ودفعه لإعطائك صك الإيمان ليس قول «لا إله إلا الله» فحسب، بل انتزاع ذلك السّر، أي أن تقول: لا إله إلا الله، وتعتقد أنّه لا سرّ في أي شيء من دون الله. وبالتّالي، فإن تخريجة السّر هي المنفذ الأول لإخراجك من دائرة الإيمان، ويستطيع محمد بن عبد الوهاب هنا أن يتلاعب بهذا السّر مع الذين يقولون «لا إله إلا الله»، فيقول لهم إنكم تؤمنون بالسّر في هذه المعبودات وهذه القبور وهؤلاء الأولياء والشّفعاء والأشخاص الذين تعتقدون بهم، وإذا لم تنزعوا السّر منهم، وتؤمنوا أن الله وحده يمتلكه، فأنتم لم تؤمنوا بـ «لا إله إلا الله»، وبعبارة أخرى، أنتم مشركون.

الاعتقاد بالسّر، يعني أن هذه الممارسات تبطل شهادة «لا إله إلا الله» غير المجردة، بل المُلتَبِسة بما دون الله من قبور وشفعاء ووسطاء.

تجريد العالم

ليس تجريد المخلوقات من تجليات سر الألوهية، تنزيهًا للخالق بقدر ما هو تفريغ للعالم من الروح، وليس تجريدًا بقدر ما هو تجفيف وتغريب، يرتدّ إلى علاقة جفاء بين السماء والأرض، إنّه فراغ وجودي لا يملؤه إلّا العنف، فحين تغيب أسرار الرحمة وتجلياتها في الخلق، تتوحش

المخلوقات[1]، وهذا ما جسّدته دعوة محمد بن عبد الوهاب بامتياز. لقد منح مفهوم « لا إله إلا الله» معنى أحاديًا، وبدأ مرحلة الإنكار والحرب ضد كل الذين لا يشاركونه رؤيته لمعناها.

يَعتبِر محمد بن عبد الوهاب تجلي الألوهية في الخلق شركًا، سيرى الخلق وكأنّهم صاروا آلهة، بدلًا من أن يرى أنهم صاروا أدلّة على الخالق بما تفتّح فيهم من أسرار الألوهية.

ويريد من الإله أن يكون متجرّدًا تمامًا، إلهًا في السماء، لا حضور له في الأرض ولا في الخلق إلا عبر إخضاع الخلق آليًا إليه وطاعتهم واتباعهم له، إنه يريد أن يُجَسد البشر جبروت الإله لا محبته ورحمته وسلامه.

يشير محقق كتاب محمد بن عبد الوهاب «كشف الشّبهات» في مقدمته إلى أن الشّرك عند علماء الكلام اعتقادي فقط [2]، وأنّ الشرّك في الإرادة، إذا لم يتضمن الشّرك في الاعتقاد، لا يكون شركًا عندهم، بمعنى أنك إذا اعتقدت اعتقادًا واضحًا أنّ لله شريكًا، فأنت مشرك،

(1) في مقابل هذا الفهم المتوحش لـ «لا إله إلا الله» هناك الفهم الصّوفي العميق في روحانيته، كما في تجربة جلال الدين الرومي مثلًا وهو يقول «من ذا الذي نجا من (لا) ـ قل لي؟ ـ هو العاشق الذي رأى البلاء». يقيم الرومي جدلًا روحيًا بين (لا)، و(إلا) في «لا إله إلا الله» لكل منهما مقامها الروحي الذي يفتح قلب الإنسان على الكون وكائناته وإلهه. قبال تجربة العشق، هناك تجربة التوحش التي جعلت لشعار «لا إله إلا الله» معنى وحيدًا هو «جئناكم بالذبح». انظر: آن ماري شيمل، الشمس المنتصرة، ص 522.

(2) «الشرك الاعتقادي هو اعتقاد شريك مع الله بإثبات ما هو خاص بالله تعالى لغيره، سواء كان ذلك الاعتقاد مناقضًا لوحدانية الله في ذاته أو في أسمائه وصفاته وأفعاله، أما شرك الإرادة فهو عبادة غير الله تعالى بالتقرب والنسك الذي لا ينبغي صرفه إلا لله وحده، فشرك الربوبية متعلق بالاعتقاد وإثبات الكمال لله في ذاته وصفاته وأفعاله، أما شرك العبادة فمتعلق بالإرادة ولازمها [ربما يقصد لازمها] من العمل» محمد بن عبد الوهاب، مقدمة محقق كشف الشبهات، ص6.

أما إذا كان من الممكن الفهم من سلوكك العملي أنك مشرك لكنّك لا تعتقد بأنّ لله شريكًا، فإنك موحد ولا يمكن وصفك بالمشرك، فصرف شيء من أنواع العبادة لغير الله ليس شركًا في ذاته إلا إذا تضمن اعتقاد استحقاق العبادة لمن صُرِفت له.

ما قام به محمد بن عبد الوهاب، يناقض ما تبناه علماء الإلهيات، لقد وسّع باب الشّرك، ففتح باب الكفر، والتّوسعة تأتّت عن كونه أدخل فيه السّلوك العملي الذي يمكن تأويله بأنه شرك مثل زيارة القبور وطلب الدعاء عند الأضرحة والمقامات.

الإله الذي فيه شرك

من هنا، يقف محمد بن عبد الوهاب موقفًا متشدّدًا من المتصوف الكبير ابن عربي، صاحب نظرية التّجليات الإلهية، الذي يرى أن الأسماء أو الأسرار الإلهية تتجلى في العالم والكون والإنسان الذي هو كنز هذه الأسماء ومحل ظهور الرّبوبية. إذ إنّه [محمد بن عبد الوهاب] يعتبر هذه الآراء شركًا، ويُصّنفها على أنّها الأشد كفرًا.

«وأما الاتحادي ابن عربي صاحب الفصوص المخالف للنصوص، وابن الفارض الذي لدين الله محارب وبالباطل للحق معارض، فمن تمذهب بمذهبهما فقد اتخذ مع غير الرسول سبيلًا، وانتحل طريق المغضوب عليهم والضّالين المخالفين لشريعة سيّد المرسلين، فإن ابن عربي وابن الفارض ينتحلان نحلًا تكفرهما، وقد كفّرهم الكثير من العلماء العاملين فهؤلاء يقولون كلامًا أخشى المقت من الله في ذكره فضلًا عمن انتحله، فإن لم يتب إلى الله من انتحل مذهبهما وجب

هجره وعزله عن الولاية، إن كان ذا ولاية من إمامة أو غيرها، فإن صلاته غير صحيحة لا لنفسه ولا لغيره»[1].

في وصف (الاتحادي) وفقًا لرؤية محمد بن عبد الوهاب، إشارة إلى مذهب الاتحاد عند المتصوفة، المرتبط بفكرة وحدة الوجود[2]، ومفادها أن تجلي السر الإلهي يكون في الكون عمومًا وفي الإنسان خصوصًا بحيث يغدو ما في الوجود كله شيئًا واحدًا ناطقًا بالألوهية، فالكون والإنسان ليسا سوى صورة للألوهية ولا وجود حقيقيّ لهما، فكل شيء هو الله «ما ثَمَّ إلا هو»[3].

أنواع التوحيد

لشرح معنى «لا إله إلا الله»، صنّف محمد بن عبد الوهاب التوحيد وفقًا لثلاثة أنواع، الأول هو توحيد الربوبيّة، والثاني هو توحيد الألوهيّة، والثالث هو توحيد الصّفات والأسماء، وقد شرح هذه الأنواع الثّلاثة في مجمل كتبه ورسائله وبالأخص في كتاب التوحيد.

في توحيد الرّبوبيّة، أي الإقرار باللسان بوجود الرب، والإيمان به، والاعتقاد أن الرب يخلق ويرزق ويعطي، لا يجد ابن عبد الوهاب مشكلة كبيرة، وهو لا يُكَفِّر الناس المعتقدين بها، بل يعتبر أنّ هذا الكفر لم يكن حتى موجودًا لدى الكفّار في زمن النبي (ص).

---

(1) صالح الفوزان ومحمد العليقي، الرسائل الشخصية، ص193.

(2) وحدة الوجود Pantheism: وهو مذهب في الوجود يقول إن كل شيء هو الله، أو إن الله هو كل شي. أي إن الله هو العالم، والعالم هو الله «مبحث (وحدة الوجود) محاولة لتفسير الوجود وحدة واحدة. وتكمن إشكاليتها العميقة في فهم معنى هذه الوحدة، لقد ابتكر الفلاسفة مجازات ثرية لفهم هذه الوحدة وصاغوا، بالاستعانة بهذه المجازات، مفاهيم عميقة لاستيعاب وحدة الوجود. ولقد أفاد خطاب التصوّف من تراث فلاسفة وحدة الوجود، ووجد ابن عربي في هذا التراث الفلسفي مادة خصبة لصياغة خطابه الصوفي صياغة فلسفية» علي الديري، كيف يفكر الفلاسفة، ص338.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم.

«فإذا عرفتَ أن جهّال الكفار يعرفون ذلك [يعرفون معنى «لا إله إلا الله»] فالعجب ممن يدعي الإسلام وهو لا يعرف من تفسير هذه الكلمة (أي لا إله إلا الله) ما عرفه جهال الكفرة، بل يظن أن ذلك هو التلفّظ بحروفها من غير اعتقاد القلب لشيء من المعاني، والحاذق منهم يظن أن معناها: لا يخلق ولا يرزق ولا يدبّر الأمر إلا الله. فلا خير في رجل جُهّال الكفار أعلم منه بمعنى لا إله إلا الله» [1].

شهادة «لا إله إلا الله»لا تعني لا خالق إلا الله أو لا رازق إلا الله أو لا مدبّر إلا الله، فهذا المعنى مُسَلّم به ويعرفه الكفار قبل المسلمين كما يقول[2]. لكن معنى التّوحيد الذي لا يعرفه كفّار اليوم من المسلمين هو المعنى الخاص لـ «لا إله إلا الله» وفقًا لرؤية محمد ابن عبد الوهاب، وهو موضوع بحثنا هنا.

توحيد الألوهية

النّوع الثاني هو توحيد الألوهية، وهو يتعلق بما يسمّيه (توحيد العبادة) أي أن تكون عبادتك، من صلاة ودعاء وغيره، خالصة لله وحده «وعرفتَ أن التوحيد الذي جحدوه، وهو توحيد العبادة، الذي يسميه المشركون في زماننا (الاعتقاد)»[3]. فإذا عبدت مع الله أحدًا

---

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 265.

(2) يقول حسن المالكي في نقده لاعتبار محمد بن عبد الوهاب أن كفار قريش أفضل من مشركي المسلمين في زمنه «لا يجوز للشّيخ رحمه الله ولا لغيره أن يذكر فضائل الكفار ويهمل أخطاءهم، بينما يختار أخطاء المسلمين وينسى فضائلهم. ولا يجوز أن يختار الآيات التي قد نوهِم بها العوام ـ ولو دون قصد ـ بأن فيها ثناءً على الكفار، ونترك الآيات التي تذمهم وتبين كفرهم وظلمهم وتكذيبهم بالبعث... إلخ. لا يجوز أن نقوم بكل هذا حتى نسوغ به قتالنا للمسلمين الركع السجود، بزعمنا أنهم مثل الكفار تمامًا...» حسن المالكي، داعية وليس نبيًا، ص 40.

(3) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 264.

آخر ودعوته، فإنك تكون قد أشركت وكفرت، واستنادًا لهذا النّوع من التوحيد، كفّر محمد بن عبد الوهاب الكثيرين من أشخاص وفرق ومذاهب، لا لأنهم يقولون إنهّم يشركون أحدًا غير الله في عبادتهم، بل لأنه يرى أن ممارساتهم الدّينية تعني ذلك.

«اعلم رحمك الله أن التوحيد هو إفراد الله بالعبادة، وهو دين الرسل الذين أرسلهم الله إلى عباده. فأولهم نوح (ع) أرسله الله إلى قومه لما غلوا في الصالحين: ودًا وسُواعَ ويغوث ويعوق ونسرًا. وآخر الرسل محمد (ص) وهو الذي كسّر صور هؤلاء الصالحين، أرسله الله إلى قوم يتعبدون ويحجّون ويتصدقون ويذكرون الله، ولكنهم يجعلون بعض المخلوقات وسائط بينهم وبين الله، يقولون: نريد منكم التقرب إلى الله ونريد شفاعتهم عنده مثل الملائكة وعيسى ومريم وأناس غيرهم من الصالحين، فبعث الله محمدًا ليجدّد لهم دين أبيهم إبراهيم»[1].

يوضح هذا النص مفهوم توحيد الألوهية عند محمد بن عبد الوهاب، وكذلك يوضح مفهومه لرسالة دعوته، التي سيعمل من خلالها على محاربة الذين يظنهم مشركين بهذا التوحيد، وكما أن الله بعث نوحًا إلى قومه المُشركين ليُصلِح شركهم، وبعث محمدًا (ص) أيضًا ليُنقذ قومه من شركهم بالألوهية، كذلك جاء محمد بن عبد الوهاب، ليس كرسول، لكن مقام دعوته يضارع مقام الرسالة، إذ إنّه جاء إلى منطقة نجد ليُصلِحها ويكسر أصنامها[2]، من قبور ومقامات وأشجار وقبب،

---

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 263.

(2) تكمن رسالة محمد بن عبد الوهاب هنا، وهي تقوم على فرضية شرك أهل نجد، وإبطال هذه الفرضية يعني إبطال رسالته وإبطال شرعية الغزوات الـ 300 التي استباح بها نجد، وهي موثقة في كتابي ابن غنام وابن بشر، لذلك يستميت أتباع الوهابية في الدفاع عن =

مكتبة الفكر الجديد

ما يجعل دعوته، من وجهة نظره، في مقام دعوة الأنبياء حتى لو لم يُصَرح بذلك مباشرة[1].

على النّقيض من ذلك، يذهب ابن عربي والمتصوّفة إلى أن الألوهية لا تظهر وتبدو للخلق إلا بانعكاسها في صورهم في شكل تجليات، أي إنّ السر أو الكنز في الحديث الذي يكرره المتصوّفة: «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أُعرَف» هو التّجليات الإلهية التي تظهر في الإنسان، والكلام عن تألّه الإنسان مفاده أنه اتّصف بمقدارٍ ما من الصّفات الإلهية بحسب استعداده الروحي، وبحسب ما أفاض الله عليه، فتجلّت أسرار الألوهية فيه. هنا، يكفّر محمد بن عبد الوهاب القائلين بذلك ويعتبر أن توحيد الألوهية هو محل ابتلاء وقع فيه المشركون أيام النبي (ص) ووقع فيه المشركون [أي المسلمين] في أيامه أيضًا، ووقوع المشركين اليوم أشدّ.

توحيد الأسماء والصّفات

أما النّوع الثالث من التّوحيد، وهو توحيد الصّفات والأسماء، فإنه يشكل قضية لاهوتية جدلية[2]، وقد نشبت خلافات كبيرة بين

= هذه الفرضية، حتى إنّها صارت مسلمة خطابية تبدأ بها الكتب ومقالات الصحف ورسائل الماجستير والدكتوراه.

(1) من هنا جاء عنوان (داعية وليس نبيًّا) «وقد غيّرت العنوان المنشور سابقًا من «قراءة في كشف الشبهات» إلى «داعية وليس نبيًّا»، وأصبحت القراءة في كشف الشبهات هي الفصل الأول من هذا الكتاب « حسن المالكي، داعية وليس نبيًّا، ص27.

(2) «موضوع الصفات [أي صفات الإله] موضوع عقائدي وسياسي. الاختلاف حول هذا المفهوم ولّد مذاهب كلامية دينية في كل الثقافات، سواء في الدين الاسلامي أو المسيحي أو اليهودي، وكلها تأتت عن الاختلاف حول الصّفات الإلهية التي تحدد طبيعة الإله الذي نؤمن به... يقول ابن تيمية: إن الصّفات بلا تكييف ولا تحريف ولا تشبيه، بمعنى أننا لا نسأل، كيف، كيف الرحمن على العرش استوى، ولا نشبهها بالقياس على الإنسان. فلا يجوز لنا أن نقول الرحمن استوى على العرش كما يستوي الإنسان... فلا تكييف ولا تحريف ولا تشبيه، تسليم فقط. علينا أن نأخذ بهذه الآيات وهذه الصفات كما جاءت». علي الديري، نصوص متوحشة، ص152-153.

مكتبة الفكر الجديد

الأشاعرة والمعتزلة بشأنه، انتهت بانتصار الأشاعرة في القرن الرّابع الهجري، واعتُبِر مذهبهم في الصّفات مذهب السّلطة السّياسية الممثل لعموم أهل السّنة والجماعة، جاء ابن تيمية في القرن السابع الهجري وأعاد إثارة موضوع الصّفات، وانتهى به الأمر إلى الموت في السجن، ولم يجد سلطة تتبنى عقيدته [في الصّفات]، حتى تلقفها منه محمد بن عبد الوهاب في القرن الثاني عشر للهجرة، ووجد في آل سعود السّلطة التي تبنّت عقيدته.

يستند إيمان ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب إلى الصّفات التي وردت بشأنها أحاديث وآيات قرآنية، فإذا وردت إحدى صفات الله في حديث أو آية قرآنية، قبلوا بها، ولم يؤولوها، وفي حال أعطى شخص ما صفة لله لم ترد في حديث أو آية قرآنية، يكون قد أخلّ بأحد أنواع التوحيد، فيُعَد كافرًا، وإذا آمن بصفة ورد فيها نص، لكنّه لم يأخذ بظاهرها بل قام بتأويلها، فإنّه يُعَد كافرًا أيضًا، ومثال ذلك ما فعله الأشاعرة بشأن صفة الاستواء، فقد أوّلوها أي أوجدوا لها معنى غير معناها المباشر. الخلاصة أنه يجب تحقيق التّوحيد في الصّفات والأسماء الإلهية وعدم إطلاق أي صفة على الله لم ترِد في حديث أو آية قرآنية، وكذلك عدم تأويل الصّفات باستخدام علم الفلسفة وعلم الكلام.

وفي هذا الإطار [موضوع الأسماء الصّفات]، شنّ ابن تيمية حربًا كبيرة على الأشاعرة وعلى المعتزلة، وقد ورثت الوهابية ذلك عنه، وتماهت معه، بحيث أصبح موقفها من المعتزلة والأشاعرة (عموم أهل السُّنة) والشيعة والفرق الأخرى موقفًا تكفيريًّا، بل حتى موقفها من الحنابلة المتأثرين بعلم الكلام صار كذلك، فعلى سبيل

المثال، يُكَفِّر محمد بن عبد الوهاب الفقيه سليمان بن سحيم على خلفية قوله «إن التّوحيد في ثلاث كلمات، إن الله ليس على شيء وليس في شيء، ولا من شيء»، فقد اعتبرها نفيًا لصفات الله، ما يعني أنها أخلّت بالنّوع الثالث من التّوحيد «فقوله: ليس على شيء إنكار للعلو والاستواء على العرش، وكذا قوله: ليس في شيء من الألفاظ المجملة؛ إذ تحتمل أيضًا نفي العلو؛ فإن الله في السّماء، أي في العلو، فهو سبحانه موصوف بفوقية الذات، كما هو موصوف بفوقية القدر والقهر»[1].

(1) انظر: مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب 90/5، نقلاً، عن عبدالعزيز آل عبد اللطيف، مسائل الاعتقاد عند علماء نجد قبل الدعوة الإصلاحية. ويقول المؤلف في ص41 «ويلحظ الأثر الكلامي عند سليمان بن سحيم في رسالته ـ المتداولة ـ والتي بعثها إلى الأمصار من أجل مكايدة هذه الدعوة السلفية».

مكتبة الفكر الجديد

3. سيف التّوحيد

بعد أن حدّد محمد بن عبد الوهاب مجال التّكفير بالقول إنّه يكمن في توحيد الألوهية والأسماء والصفات، سيبدأ تفسيره لمعنى توحيد «لا إله إلا الله» يقترب من إعطاء ما يترتّب على هذا المعنى في الواقع العملي، فالدّعوة إلى توحيد الألوهية محفوفة بالعداوة، كما تخبر سيرة الرّسل والأنبياء: «واعلم أن الله سبحانه من حكمته لم يبعث نبيًّا بهذا التّوحيد إلا جعل له أعداء... وقد يكون لأعداء التّوحيد علوم كثيرة وكتب وحجج... إذا عرفت ذلك، عرفت أن الطّريق إلى الله لا بدّ له من أعداء قاعدين عليه، أهل فصاحة وعلم وحجج، فالواجب عليك أن تعلم من دين الله ما يصير سلاحًا لك تقاتل به هؤلاء الشّياطين»[1].

هنا، يقول محمد بن عبد الوهاب لأتباعه إنّه يوجد أعداء لمفهوم «لا إله إلا الله» الذي تعتقدون به، وهؤلاء أعداؤكم قاعدون لكم، وهم أهل فصاحة وعلم، أي سيكون لديكم أعداء من العلماء وكذلك أعداء من الجهّال، وستحتاجون لامتلاك السّلاح لمحاربتهم. وهو لا يعني أن يكون لديكم سلاح الكلمة أو الدّين والقرآن والأحاديث، بل لا بد أن تمتلكوا سلاحًا ماديًّا.

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 266.

مكتبة الفكر الجديد

وقد وجد ابن عبد الوهاب السّلاح المادي الذي أشار إليه في يد محمد بن سعود، إذ وقّع معه اتفاق الدّرعيّة، ليكتسب به القوة التي سيقاتل بها أعداء «لا إله إلا الله». وفي سيرة محمد بن عبد الوهاب، يروي ابن بشر هذه القصة التي وقعت قبل أربع سنوات من اتفاق الدرعية، وهي تكشف مفهومه للسّلاح الذي يتحقق به التوحيد:

«سار إلى المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام. فلما وصل وجد فيها الشيخ العالم عبدالله بن إبراهيم بن سيف من آل سيف رؤساء بلدة المجمعة القرية المعروفة في ناحية سدير من نجد، وهو والد إبراهيم مصنف (العذب الفايض في علم الفرايض) فأخذ الشيخ عنه، قال الشيخ: كنت عنده يومًا فقال لي: أتريد أن أريك سلاحًا أعددته للمجمعة؟ قلت: نعم. فأدخلني منزلًا فيه كتب كثيرة، فقال: هذا الذي أعددناه لها»[1].

لم يقتنع محمد بن عبد الوهاب بالكتب ولا بالمكتبة سلاحًا لدعوته، وراح يتطلع إلى قوة تُمَكنه من تثبيت معناه لـ «لا إله إلا الله» وحين وجدها، جاء إلى المجمعة غازيًا[2] بجيش عبد العزيز بن محمد بن سعود.

---

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص34.

(2) لم تكن المجمعة من البلدان التي جاهرت بعدائها للدّرعية في بادئ الأمر بل كانت محايدة، ثم بلغ الدرعية أن المجمعة قد بدر منها انحياز لجهة الأعداء فكانت أول غزوة قامت بها الدرعية على المجمعة في عام 1183هـ/ 1769م، قادها الأمير عبد العزيز... أعلنت المجمعة في عام 1193هـ/ 1779م خضوعها للدرعية وإيمانها بالدعوة. انظر: حسين خزعل، حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص277-278. وابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص113.

مكتبة الفكر الجديد

الاختصام في التوحيد

لم يكن محمد بن عبد الوهاب في كتابه عن التّوحيد معنيًا بفلسفة مفهوم التّوحيد، ولا بتبيان جانبها الروحي وصياغتها للإنسان، فالجانب الروحي يكاد يكون صفرًا فيه، إذ إن ابن عبد الوهاب ينطلق من أفق نصي وحرفي للتّوحيد، وهذا الأفق غير معني في هذا الكتاب بالخضوع لقوة مطلقة، تُحَرّرك من قوى مُقَيدة، بل هو معني بالخضوع لنصوص حرفية غير مسموح لك بالتّساؤل بشأنها ولا تأويلها، إنه توحيد عبيد بالمعنى الحرفي لهذه العبارة، ولذلك، حتى الفهم صار فهم عبيد لا فهم أحرار، أي إنّ العباد والخلق لا يفهمون التّوحيد فهمًا ينير قلوبهم، بل يستمعون وينصتون إلى الأوامر لينفذوها بشكل آلي. يتضح هنا أن التّوحيد الآلي هو محور التّوحيد الوهابي، إنّه توحيد الخضوع الخارجي وليس الانقياد الدّاخلي للألوهية، ولا يحضر الله هنا كنور في قلب الإنسان ويضيء عالمه، بل كآمر يُهدّد ويتوعّد وينتقم ويكره ويتبرأ ويُشهِر سيفه المسلول.

ليس التّوحيد، بالنّسبة لمحمد بن عبد الوهاب، تجربة روحية مع المطلق، بل هو احتراب مع المختلف والصّراع معه، وغزوه وقتله، وهذه الممارسات، أي التّبرؤ من المشركين وقتالهم، تُعَد عبادة، تمامًا كالصّلاة «إن العبادة هي التّوحيد، لأن الخصومة فيه»[1].

كيف تكون الخصومة في التوحيد؟ سيختصم الله مع عباده على توحيدهم، وإن كانوا غير مُوَحدين، فإنّه سيقتصّ منهم يوم القيامة

(1) محمد بن عبد الوهاب، التوحيد، ص15.

مكتبة الفكر الجديد

ويدخلهم النار، فالخصومة شديدة ودقيقة، ولا مجال فيها لأيّ تسامح، وقد وضع محمد بن عبد الوهاب هذا الكتاب، لكي يختصم مع عباد الله قبل اختصام الله نفسه معهم، وكأن كتابه يحمل رسالة مفادها الاختصام أولًا مع أهل نجد، ثم مع البقية خارجها، وعلى أساس التّوحيد الذي تكلم عنه، يُحَدّد خصومه، ويُقَرّر من سيُكفّر ومن سيقتل، ويُميز المرتدين والخارجين عن الدّين، ويعرف الذين يحق له غزوهم وسلبهم وأخذ غنائمهم، إنه كتاب حرب، فمحتواه يبني العقيدة الحربية للمؤمن بشعار «لا إله إلا الله» الذي اعتُمِد كراية حربية معروفة [1].

في هذا الكتاب، بدأ محمد بن عبد الوهاب الخصومة الدنيوية باسم الخصومة الأخروية: «المسألة الكبيرة أن عبادة الله لا تحصل إلا بالكفر بالطّاغوت... والطّاغوت عام في كل ما عُبِدَ من دون الله» [2].

وفقًا له، يرتكز التّوحيد إلى موضوع رئيس، مفاده أن عبادة الله لا تحصل إلا بالكفر بالطّاغوت، هي ليست مسألة خاصة بالإنسان، تتعلق بقلبه وروحه، وليست هنا طاعة ذاتية خاصة، إنما هي تتحقق بأن يكون لديك موقف عملي من الآخر، أي أن تكفر بالطاغوت، والمُراد بالطّاغوت في خطاب محمد بن عبد الوهاب جميع الخصوم الذين ليسوا على مذهبه، أي الذين لا يخضعون

(1) ليست «لا إله إلا الله» مجرد شهادة دينية للدخول في الإسلام، فقد تحولت في دعوة محمد بن عبد الوهاب إلى مقولة لاهوتية تحدد نوعًا متشددًا من الإسلام، ومقولة عقدية تحدد فرقة خاصة تعرف بالوهابية، وصارت راية حربية يرفعها جيش هذه الدعوة، إلى أن أصبحت أساسًا لعلم المملكة العربية السعودية، منذ اعتمد في 15 مارس/آذار 1973م. وهو علم أخضر، مستطيل الشّكل، يساوي عرضه ثلثي طوله وتتوسطه شهادة التّوحيد الإسلامية «لا إله إلا الله محمد رسول الله».

(2) محمد بن عبد الوهاب، التوحيد، ص 11.

مكتبة الفكر الجديد

لمفهومه لـ «لا إله إلا الله»، وبالتّالي، أنت لا تعبد الله ولا تُوَحده إلا بالاحتراب مع أولئك الخصوم، وهذا المعنى أساسي وذو حضور مركزي في خطابه، وهو يفسّر الرّوح العدائية للوهابية وسبب اعتبارنا لها (ديانة) حرب.

في كتاب التّوحيد، يضع ابن عبد الوهاب تفسيره المُكتَمل تقريبًا لمعنى «لا إله إلا الله» في هذا النّص الجامع المانع لكل المعاني:

«ومنها قوله (ص) «من قال لا إله إلا الله وكفر بما يُعبَد من دون الله حُرم ماله ودمه» وهذا من أعظم ما يُبَين معنى: «لا إله إلا الله» فإنه لم يجعل التّلفظ بها عاصمًا للدم والمال بل ولا معرفة معناها مع لفظها، بل ولا الإقرار بذلك، بل ولا كونه لا يدعو إلا الله وحده لا شريك له، بل لا يحرم ماله ودمه حتى يضيف إلى ذلك «الكفر بما يعبد من دون الله» فإن شكّ أو توقّف لم يحرم ماله ودمه» [1].

ثم يعلّق بانتشاء من أكمل شهوة العنف وختم على ضحيته، فيقول: «فيا لها من مسألة ما أجلّها ويا له من بيان ما أوضحه وحجّة ما أقطعها للمنازع»[2].

يقول محمد بن عبد الوهاب إنه لا يكفي أن تقول: «لا إله إلا الله» لتكون مسلمًا، إذ لا بد لك أيضًا من معرفة معناها، غير أن ذلك غير كافٍ أيضًا لتعصم دمك ومالك، والإقرار بها غير كافٍ، وكذلك أيضًا كونك لا تدعو إلا الله ولا تدعو معه أي أحد آخر،

(1) محمد بن عبد الوهاب، التوحيد، ص 27.
(2) المصدر نفسه، ص 27.

سيبقى دمك ومالك مباحَين إلى أن تكفر بما يُعبَد من دون الله، أي أن تُنكر على الذين لا يوافقون محمد بن عبد الوهاب مفهومه لـ «لا إله إلا الله»، بشرط أن تفعل ذلك بيدك وليس فقط بلسانك وقلبك، عليك أن تهدم قبورهم وأضرحتهم ومساجدهم وقببهم، وباختصار، حين تدخل الحرب معنا ضدهم، عليك أن تهاجر إلى الدّرعية وتتلقى دروسنا وتنضم إلى جيشنا، عندها فقط، يُعصَم مالك ودمك.

وعلى طريقته، يمكننا أن نقول: يا لتعقيد هذه المسألة! ما أعنفها وأصعبها وأخطرها! كأننا هنا في حضرة الأم المولدة للعنف، والأب المؤسس للتّوحش.

شبهة أسامة

يطلق محمد بن عبد الوهاب تسمية (الشّبهات) على اعتراضات العلماء على فتحه باب التّكفير والقتل باسم التّوحيد، وقد خصّص رسالة لأتباعه للرّد على هذه الشّبهات حملت عنوان «كشف الشّبهات» [1]، وفي أحد ردوده على ما يمكن أن نسميه (شبهة أسامة) يقول: «وللمشركين شبهة أخرى، يقولون إن النبي أنكر على أسامة قتل من قال «لا إله إلا الله» وقال «أقتلته بعد ما قال لا إله إلا

(1) انظر: رسالة كشف الشبهات التي وردت في تاريخ ابن غنام، ج1، ص 277. وقد صدرت في كتاب مستقل، بتعليقات طلعت مرزوق، الذي يقول في تقديمه للكتاب: «هذا الكتاب القيم كشف فيه الشّيخ رحمه الله تعالى الشّبهات الواهية لمرجئة المتكلمين [أي الجهمية] من عُبّاد القبور والأضرحة التي احتجّوا بها على مظاهر الشّرك وعبادة غير الله تعالى». وتعتمد الرسالة صيغة (الفنقلة) وهي طريقة في الجدل تعتمد إيراد كلام الخصم كشبهة في صيغة (فإن قالوا ... قلنا...) من (الفاء) تُشتقّ كلمة الفنقلة وهي تُطلَق على الخطاب الذي يعتمد هذه الصّيغة من الفرضيات (فإن قالوا ... قلنا ...).

الله؟» وقال: «أُمِرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا «لا إله إلا الله» وأحاديث أخرى في الكفّ عمّن قالها. ومراد هؤلاء الجهلة أن من قالها لا يُكفّر ولا يُقتَل ولو فعل ما فعل»[1].

نلاحظ هنا استخدام محمد بن عبد الوهاب لكلمة (الشّبهة)، وهي تعني غالبًا الاعتراض الذي يطرحه الخصم العقائدي، فـ «المشتَبِه» هو من وقع عليه الشّبَه واللّبس. كما يستخدم كلمة (المشركين) لوصف أصحاب هذه الشّبهات، وهم خصومه، وليسوا في غالبيتهم من السّنة فقط، بل أيضًا من أتباع المذهب الحنبلي، الذين لا يؤمنون بـ «لا إله إلا الله» كما يفعل. وقد أسماهم أيضًا (الجَهَلة)، إمعانًا في إبراز خصومته معهم.

وينبع سياق الاعتراض في هذه (الشّبهة) من محاولة الحدّ من فتح باب القتل والتّكفير، لذلك يقول: «ومراد هؤلاء الجهلة أن من قالها لا يكفّر ولا يُقتَل ولو فعل ما فعل» أي إنّ إغلاق باب القتل والتّكفير ـ الذي يريد محمد بن عبد الوهاب فتحه ـ يتمّ عبر إعادة إيجاد شروط تُحَقق معناها العاصم من القتل. وهذا يوضح أن القتل والتّكفير في خطابه متعلّقان بمفهوم «لا إله إلا الله»، لكونه مفهومًا مركزيًّا، وقد حاول خصومه الاعتراض على هذا المفهوم، لكي يحدّوا من باب القتل والكفر.

يتّضح لنا أن هدف الذين ساقوا هذا الاعتراض كان إيصال رسالة مفادها أنّ الإسلام يمنع القتل، وأنّ من يقول «لا إله إلا الله» يكون قد حفظ بقولها دمه وحياته. لكن ذلك غير كافٍ أبدًا

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص 277.

مكتبة الفكر الجديد

بالنّسبة لمحمّد بن عبد الوهاب، الذي سيعطي معنى آخر لذلك، وسيؤوّل هذه الأحاديث والمرويّات تأويلًا يفتح باب الكفر والقتل على مصراعيه، وعلى الرّغم من كونه يرفض فكرة التّأويل وفكرة صرف المعنى الظّاهر، يجد نفسه، حين يغلق [المعنى الظّاهر] باب الكفر، مضطرًا لتصريفه وتأويله، ليعيد فتح باب الكفر والقتل مجددًا.

ذهنيّة محمّد بن عبد الوهّاب وأفق قراءته للإسلام وللسّنة النبويّة مشحونان بالكفر والقتل، إذ إنّه يُقَدم التّكفير على كل شيء آخر، فيعمد إلى أخذ أرواح الآخرين واستحلال دمائهم بدلًا من حفظها.

لدفع (شبهة أسامة)، يتذرع محمد بن عبد الوهاب بكون النبي(ص) قاتَل اليهود وهم يقولون لا إله إلا الله: «فيُقال لهؤلاء الجهلة، معلوم أن رسول الله قاتل اليهود وسباهم وهم يقولون لا إله إلا الله»[1]، وبكون الصّحابة قاتلوا بني حنيفة وهم يشهدون بالشّهادتين: «وأن أصحاب رسول الله قاتلوا بني حنيفة وهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، ويصلّون ويدّعون الإسلام، وكذلك الذين حَرّقهم علي بن أبي طالب بالنار» [2].

كما يحتجّ، من جهة أخرى، بفكرة منكر الضرورات: «وهؤلاء الجهلة يُقرّون أن من أنكر البعث كَفَر وقُتل، ولو قال لا إله إلا الله، وأن من جحد شيئًا من أركان الإسلام، كَفَر وقُتِل ولو قالها، فكيف لا تنفعه إذا جحد فرعًا من الفروع، وتنفعه إذا جحد التّوحيد الذي

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص 277.
(2) المصدر نفسه، ص 277.

مكتبة الفكر الجديد

هـو أسـاس ديـن الرّسـل ورأسـه؟ ولكـن أعـداء اللـه مـا فهمـوا معنـى الأحاديـث» [1].

ويضيـف ابـن عبـد الوهـاب إلى قائمـة صفـات معارضيـه صفـة ثالثة هـي: (أعـداء اللـه). مـن هـم، حسـب رؤيتـه؟ إنهـم العلـماء المخالفـون لتخريجاتـه المتشـدّدة لمفهوم التوحيد، التي صارت عنوانًا واسـعًا للتّكفير والقتـل، وهـم في غالبيتهـم علـماء وقضاة أهـل السّـنة والجماعة [2].

بالنّسـبة لمحمـد بـن عبـد الوهـاب، فإنّـك لـن تحقـق مفهـوم «لا إله إلا اللـه» فعـلًا إلا بتحقيـق الأنـواع الثّلاثـة للتّوحيـد: توحيـد الرّبوبيـة، وتوحيـد الألوهيـة، وتوحيـد الأسـماء والصّفـات، وباعتناقـك للدّعـوة الوهّابيـة، ومـن ثَـم فإنّـه لـن يعصـم دمـك إلا إيمانـك بهـا وإثبـات ذلك بدخولـك في أعمالهـا، ومعنـى ذلـك، في تلـك الفـترة، أن تكـون جنديًّـا في جيـش الدّولـة السّـعودية الأولى.

التوحيد والسلام

وفي تأويـل محمـد بـن عبـد الوهـاب لـ (شـبهة أسـامة) يقـول: «فأما حديـث أسـامة، فإنّـه قتـل رجـلًا ادّعـى الإسـلام بسـبب أنـه ظـن أنـه ما ادّعـى الإسـلام إلا خوفًـا على دمـه وماله، والرّجل إذا أظهر الإسـلام وجب الكـفّ عنـه، حتـى يتبـيّن منه مـا يخالف ذلـك» [3].

يستشـهد محمـد بـن عبـد الوهـاب عـلى ذلـك بجـزء من آيـة كريمة

(1) حسـين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص 277.
(2) منهـم: عثمـان بـن منصـور الناصـري، عثمـان بـن سـند البصـري، محمـد بـن سـليمان الكـردي ومربـد بـن أحمـد التميمي.
(3) حسـين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص 277.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا﴾[1] للاستدلال على أنها تدعو إلى الكفّ عن القتل حتى يتمّ التّثبت من الرّجل، وإن تبيّن منه بعد ذلك ما يخالف الإسلام قُتِل بقوله ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾: «ولو كان لا يقُتَل إذا قالها لم يكن للتّثبت معنى»[2].

ويرى محمد بن عبد الوهاب هنا أنّه باعتراض النّبي (ص) على أسامة وقوله له: «أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله؟»، فإن النّبي (ص) يسأل أسامة ما إذا كان قد تأكد وتثبّت من قول الرّجل لها من دون قصد: هل تأكدت أنّه يقولها فقط بسبب الخوف أو ليحصّن دمه؟ فإذا كان قد قالها وتأكّدتَ من أنه لم يُرِد بها المعنى الصحيح، فيجوز قتله، وقتلك له صحيح.

لكن الاطلاع على السياق الكامل للآية الكريمة، وقراءة سبب نزولها[3] يوضحان أن الخطاب القرآني يحثّ على تصديق من يلقي السّلام ويمنحه الأمان ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾.

وكأن هذه الآية نزلت فعلًا بحق محمد بن عبد الوهّاب وجيشه،

---

(1) سورة النّساء، آية 94.

(2) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنّام، ص 277.

(3) في تفسير ابن كثير «قال الإمام أحمد : حدثنا يحيى بن أبي بكير، وحسين بن محمد، وخلف بن الوليد، قالوا : حدثنا إسرائيل، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: مر رجل من بني سليم بنفر من أصحاب النبي (ص) وهو يسوق غنمًا له، فسلّم عليهم فقالوا: ما سلم علينا إلا ليتعوذ منا. فعمدوا إليه فقتلوه، وأتوا بغنمه النبي (ص) فنزلت هذه الآية : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ إلى آخرها.

وكأنه أحسّ بتأثيرها على دعوته، فتعسّف في تأويلها كي لا تكون سيفًا عليه بل له، سيفًا يستخدمه في سيرة الغزو، غزو جيش الوهّابية، للمدن والقبائل، لتبرير كونهم يقتلون الذين يقولون لا إله إلا الله، بحجة أنهم لا يفعلون ذلك لإيمانهم بها إيمانًا حقيقيًّا، بل خوفًا، وحتى إن كانوا صادقين في قولها، فإنهم لا يفعلونه بالشّكل الصّحيح وفق شروط ومتطلبات المعاني الثّلاثة التي وضعها ابن عبد الوهاب للتّوحيد.

معنى «لا إله إلا الله» عند محمد بن عبد الوهاب تشريع لفقه عملي هو فقه الغزو والقتل والسلب وهو نفسه فقه التّفجيرات، وقد منح هذا المعنى الشّرعيّة لمجازر موثّقة في التّاريخ الرّسمي للدّعوة الوهابية.

يواصل محمّد بن عبد الوهّاب حججه باستخدام موضوع الخوارج، فيستعرض مقولة النبي (ص) فيهم: «أينما لقيتموهم فاقتلوهم، لئن أدركتهم لأقتلنّهم قتل عادٍ» مع كونهم من أكثر النّاس عبادة وتهليلًا، حتى إنّ الصّحابة يُحَقرون أنفسهم عندهم، وتعلّموا العلم من الصّحابة، فلم تنفعهم «لا إله إلا الله» ولا كثرة العبادة ولا ادعاء الإسلام لما ظهر منهم مخالفة الشريعة»[1].

كعادته، يُهدِر محمد بن عبد الوهاب السّياق العام، ويلجأ إلى جزئية صغيرة تحقّق غرضه، ويهتم هنا فقط بأنّ الخوارج كانوا يقولون «لا إله إلا الله» ومع ذلك، قوتِلوا وجاء الأمر بقتلهم، ولم تنفعهم عبادتهم ولا إيمانهم ـ الذي يفوق إيمان الصحابة ـ في ذلك،

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص 278.

مكتبة الفكر الجديد

إذ إنّ كثرة العبادة وادعاء الإسلام لا يعصمان من التّكفير والقتل عند الوهابيين.

جرائم الخوارج معروفة في التاريخ، وكذلك تطرّفهم في فهم الدين، فقد عاثوا في الأرض فسادًا وسفكوا الدماء وقتلوا عبد اللّه بن خباب[1] بعد أن سألوه عن رأيه في الخلفاء، ولم يكن قتالهم على خلاف حول عنوان « لا إله إلا الله» بل على عنوان آخر، فهم قد تحوّلوا إلى قتلة يتربّصون بالمسلمين في الطّرقات ويقتلونهم. لقد بدؤوا القتال والإمام علي حين عاتبه قومه على عدم قتالهم قال لهم: «لا أقاتلهم حتى يقاتلوني وسيفعلون»[2].

تتضمن محاججة محمد بن عبد الوهاب مغالطة منطقية، إذ إن قول «لا إله إلا الله» لا يمنح القائل حصانة مماثلة لحصانة النّائب

---

(1) يروي حادثته ابن الأثير فيقول: «قيل: لما أقبلت الخارجة من البصرة حتى دنت من النهروان رأى عصابة منهم رجلًا يسوق بامرأة على حمار، فدعوه فانتهروه فأفزعوه وقالوا له: من أنت؟ قال: أنا عبدالله بن خباب صاحب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقالوا له: أفزعناك؟ قال: نعم، قالوا: لا روع عليك، حدّثنا عن أبيك حديثًا سمعته من رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم تنفعنا به فقال: حدّثني أبي عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أنه قال: تكون فتنة يموت فيها قلب الرجل كما يموت فيها بدنه يمسي فيها مؤمنًا ويصبح كافرًا ويصبح كافرًا ويمسي مؤمنًا، قالوا: لهذا الحديث سألناك فما تقول في أبي بكر وعمر؟ فأثنى عليهما خيرًا، قالوا: ما تقول في عثمان في أول خلافته وفي آخرها؟ قال: إنه كان محقًّا في أولها وفي آخرها، قالوا: فما تقول في علي قبل التحكيم وبعده؟ قال: إنه أعلم بالله منكم وأشد توقيًا على دينه وأنفذ بصيرة، فقالوا: إنك تتبع الهوى وتوالي الرجال على أسمائها لا على أفعالها، والله لنقتلنك قتلةً ما قتلناها أحدًا. فأخذوه وكتفوه ثم أقبلوا به وبامرأته، وهي حبلى متم، حتى نزلوا تحت نخل مواقير، فسقطت منه رطبة، فأخذها أحدهم فتركها في فِيه فقال آخر: أخذتها بغير حلها وبغير ثمن، فألقاها، ثم مر بهم خنزير لأهل الذمة فضربه أحدهم بسيفه، فقالوا: هذا فساد في الأرض فلقي صاحب الخنزير فأرضاه، فلما رأى ذلك منهم ابن خباب قال: لئن كنتم صادقين في ما أرى فما علي منكم من بأس، إني مسلم ما أحدثت في الاسلام حدثًا، ولقد آمنتموني وقلتم: لا روع عليك فأضجعوه فذبحوه، فسال دمه في الماء، وأقبلوا إلى المرأة فقالت: أنا امرأة ألا تتقون الله! فبقروا بطنها، وقتلوا ثلاث نسوة من طيئ، وقتلوا أم سنان الصيداوية».

(2) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج2، ص388.

مكتبة الفكر الجديد

في البرلمان، فحتى الأخير تُسحَب منه حصانته عند ارتكابه جريمة أو مخالفة، غير أن ذلك لا يحصل عند معارضته للحكومة في البرلمان، أو تبنيه وجهة نظر مخالفة، كما أن الحصانة البرلمانية لا تشمل الجرائم والقتل والسرقة والفساد ومخالفة قوانين البلاد، ولا تمنع القضاء من الوصول إليه.

ومن يقول «لا إله إلا الله» لا يمتلك حصانة تُمكّنه من فعل أي شيء أو ارتكاب أي ذنب، هي تُحَصّن دمه، لكنّها لا تُحَصّن جرمه، وأراد محمد بن عبد الوهاب الاستدلال بنماذج تم قتالها على خلفية موضوعات لا تتعلق بشهادة «لا إله إلا الله»، إذ إن هذه الشهادة لا تمنح المرء حصانة تخوله فعل أي شيء.

المعترض على محمد بن عبد الوهاب يسائله: لماذا تفتح باب التّكفير على مصراعيه بسبب جريمة التّوحيد، مع أنّ كلمة «لا إله إلا الله» تحقن دم الإنسان وتحقّق له الحدّ الأدنى من الإيمان؟ لماذا تجعل من التّوحيد جريمة عقوبتها القتل؟ لماذا تستدل بجرائم قتل لا علاقة لها بموضوع التوحيد لتُبَرّر تجريمك للمسلمين بسبب تأويل التوحيد؟ إنّك يا محمد بن عبد الوهّاب تكفّر الناس بادعائك أنهم خالفوا توحيد الألوهية، أو توحيد الأسماء والصفات.

وبدلًا من أن يناقش محمد بن عبد الوهاب فكرة أن قول «لا إله إلا الله» يعصم الإنسان من أي تكفير يؤدي إلى القتل بناءً على خلافات وحجج عقائدية، راح يناقش أمثلة موضوعها أن قولها لا يمنح الفرد حصانة تامة من أي خطأ أو جريمة تؤدي إلى عقاب.

إنّ (شبهة أسامة) هي ذاتها شبهة قتل راعي الأغنام التي نزل بحقها قرآن يُتلى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾»[1].

(1) سورة النساء، الآية 94.

مكتبة الفكر الجديد

4. قبلة الشرك

وكما كان النبي (ص) أميًّا، لا معرفة له بشيء إلى أن نزل عليه الوحي وعرّفه أن يقرأ باسم لله، وتلك معجزته، فإن محمد بن عبد الوهاب، أيضًا يعتبر أنّه لم يكن على شيء من المعرفة، وأن ما تعلمه على علماء نجد لم يكن من الإسلام في شيء، حتى فتح الله عليه معرفته بالتوحيد «وأنا أخبركم عن نفسي والله الذي لا إله إلا هو، لقد طلبت العلم واعتقد من عرفني أن لي معرفة وأنا في ذلك الوقت لا أعرف معنى لا إله إلا الله ولا أعرف دين الإسلام قبل هذا الخير الذي منّ الله به، وكذلك مشايخي ما منهم رجل عرف ذلك، فمن زعم من علماء العارض أنه عرف معنى لا إله إلا الله أو عرف معنى الإسلام قبل هذا الوقت أو زعم من مشايخه أن أحدًا عرف ذلك فقد كذب وافترى ولبّس على الناس ومدح نفسه بما ليس فيه».[1]

من هم علماء العارض؟

العارض[2] هي المنطقة التي نشأ فيها محمد بن عبد الوهاب، وكانت حركته في محيطها، حيث ولد في العُيَيْنَة، وتعلّم على يد

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص 402.

(2) العارض أو عارض اليمامة أحد الأقاليم التاريخية التي كانت تتألف منها منطقة نجد، ويقع ضمنها حاليًا الرياض والدرعية وضرما والعُيَيْنَة. وقد كانت العارض منشأ الحركة الوهابية والدول السّعودية المتعاقبة.

مكتبة الفكر الجديد

أبيه، وحيث انتقل مع أبيه القاضي إلى حريملاء وأعلن دعوته فيها بعد وفاة أبيه، وحيث الدّرعية التي تحالف أميرها محمد بن سعود مع محمد بن عبد الوهاب، وحيث الرّياض التي فتحها جيش الدّعوة الوهابية بعد ذلك. وكانت حركة الفقه الحنبلي نشطة في منطقة العارض، والمعارضة فيها كانت كلّها تقريبًا من علماء الحنابلة، وقد تعلّم محمد بن عبد الوهاب في هذا الوسط الحنبلي، وهو في شهادته على نفسه ينكر الشّهادة، أي إنه عرف حقيقة شهادة «لا إله إلا الله» على يد هؤلاء العلماء، وينكر عليهم معرفتها، ويُكَذّب من يدّعي فعل ذلك قبل أن يفتح الله قلبه هو لمعرفتها.

وهو بهذا الإنكار الخطير يريد أن يثبت أنّه لم يكن لنجد قبل دعوته أي معرفة حقيقية بالإسلام، ولا بالتوحيد، ولا أي فهم لـ «لا إله إلا الله» فهو لم يكن يعرف ذلك ولا حتى العلماء الذين تعلم عليهم، ولا العلماء المعاصرين له [1].

تقوم دعوة التوحيد بوجهها السياسي على تثبيت فكرة أنّ نجدًا كانت كلها في جاهلية قبل مجيء ابن عبد الوهاب، تمامًا كالعرب قبل مجيء النبي محمد (ص)، وهذه إحدى أشكال محاولته مطابقة دعوته مع دعوة النبي (ص)، فهو يريد أن يوحي أن دعوته تحمل المهمة نفسها التي قام بها النبي (ص)، فيها الجهل ثم المعرفة، فيها

(1) نقل لنا ابن غنام كثيرًا من رسائل محمد بن عبد الوهاب التي كفّر فيها علماء عصره من أهل السُّنة والجماعة من المعارضين له، وقد أحصى حسن فرحان المالكي أسماء اثنين وعشرين عالمًا، منهم: عبد الله بن محمد بن عبد اللطيف، محمد بن عبد الله ابن فيروز، سليمان بن عبد الوهاب (أخوه)، محمد بن علي بن سلوم، ومحمد بن عبد الرحمن بن عفالق الحنبلي.

مكتبة الفكر الجديد

العناد والمكابرة ثم القبول، فيها الحرب ثم الانتصار، فيها الضعف ثم القوة، وفيها الدعوة ثم الدولة[1].

ولا يقدّم محمد بن عبد الوهاب نفسه في صورة الجاهل بمعرفة «لا إله إلا الله» تواضعًا منه، بل ليضفي على معرفته بـ «لا إله إلا الله» ـ كما جاءت بها دعوته ـ هالة قدسية، وكأنها وحي من السماء، يشبه الوحي المُنزل على النبي (ص)، أو فتح مبين جديد اختُصّ به، أو كأنه سر من الأسرار الإلهية التي تفتّحت فيه.

«فقد مضى أكثر حياتي ولم أعرف من أنواعه ما أعرفه اليوم، فللّه الحمد على ما علمنا من دينه ولا يهولنكم اليوم أن هذا غريب، فإن نبيكم قال بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ» [2].

إن التأسيس على هذا الفتح الجديد في معرفة «لا إله إلا الله» يؤسس لمشروع دولة جديدة وشرعية جديدة، وفقًا لرؤية محمد بن عبد الوهاب، من يدّعي معرفته للإسلام والشّهادة الصّحيحة قبل هذه اللّحظة التّأسيسية فهو كاذب، على الجميع الآن أن يؤمنوا بما انكشف له، أو ما انفتح عليه من سر «لا إله إلا الله»، وإلّا سيُدرِجهم في خانة الكفّار والمشركين.

«إذا عرفتم ذلك، فهؤلاء الطواغيت الذين يعتقد الناس فيهم،

---

(1) محمد بن عبد الوهاب يخاطب محمد بن سعود في أول لقاء لهما في الدرعية «وأنا أبشرك بالعز والتمكين والنصر المبين. وهذه كلمة التوحيد التي دعت إليها الرسل كلهم، فمن تمسك بها، وعمل بها، ونصرها، ملك البلاد والعباد... فلما شرح الله صدر محمد ابن سعود لذلك، فبايع الشيخ على ذلك وأن الدم بالدم والهدم بالهدم» ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص42.

(2) محمد بن عبد الوهاب، «الرسائل الشخصية»، تحقيق، صالح الفوزان ومحمد العليقي، ص193.

مكتبة الفكر الجديد

من أهل الخرج وغيرهم مشهورون عند الخاص والعام بذلك، وأنهم يترشّحون (يقتنعون، يلتزمون) له ويأمرون به الناس، كلّهم كفار مرتدّون عن الإسلام ومن جادل عنهم أو أنكر على من كفرهم أو زعم أن فعلهم هذا لو كان باطلًا فلا يخرجهم إلى الكفر فأقل أحوال هذا المُجادِل أنّه فاسق، لا يُقبَل خطّه ولا شهادته ولا يُصَلى خلفه، بل لا يصح دين الإسلام إلا بالبراءة من هؤلاء وتكفيرهم»[1].

إذًا الجميع هنا مرتد عن الإسلام، ويجب مقاطعتهم وتكفيرهم والبراءة منهم، ومن يجادل في ذلك أو يجادِل عمّن يجادِل في ذلك، يكون على الأقل فاسقًا ولا تُقبَل شهادته ولا يُصَلى خلفه، والذي لا يقبل بهذا الفتح وبهذه الشهادة التي سكّها محمد بن عبد الوهاب، لن يكون مصيره التّكفير فقط بل الحرب، هذا يعني أنّه على الجميع أن يترشح للدعوة الجديدة وأن يدخل في دار الإسلام حيث جغرافيا محمد بن عبد الوهاب في الدّرعية.

في إحدى رسائله الشخصية إلى بعض البلدان، يقول: «من محمد بن عبد الوهاب إلى من يصل إليه هذا الكتاب من المسلمين.. فاجعلوا التوحيد مثل القبلة، واجعلوا الشّرك مثل استقبال المشرق، مع أن هذا أعظم من القبلة، وأنا أنصحكم لله وأنخاكم، لا تضيّعوا حظكم من الله، وتحبون دين النصارى على دين نبيّكم، فما ظنكم بمن واجه الله وهو يعلم من قلبه أنه عرف أن التّوحيد دينه ودين رسوله، وهو يبغضه ويبغض

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص 403.

مكتبة الفكر الجديد

من اتبعه ويعرف أن دعوة غيره هو الشرك، ويحبه ويحب من اتبعه، أتظنون أن الله يغفر لهذا، والنصيحة لمن خاف عذاب الآخرة..»[1].

إنها قبلة الدّرعية، هناك «لا إله إلا الله» وهناك معناها ومركزها وتطبيقها العملي، وجهة التوحيد الصحيح حيث تتجه بوصلة الدرعية، ومن يضيع اتجاه هذه البوصلة يضل وينحرف عن التوحيد. تم تحويل ما قبل هذه القبلة وهذه البوصلة إلى جهل يشمل حياة محمد بن عبد الوهاب قبل انفتاح التوحيد عليه، ويشمل حياة العلماء السابقين والمعاصرين مِنَ الذين لم يقبلوا بدعوته.

على البوصلة، وليس بوصلة القلوب وحدها، بل بوصلة السيوف أيضًا، أن تتوجه من الآن نحو هذه القبلة، لتفتح عقول الناس وقلوبهم ومعتقداتهم. وسيتحقق الانتصار بتحويل الجزيرة العربية كلها نحو قبلة الدرعية، بهذا التحويل وحده يتحقق التوحيد العقائدي والسياسي.

«واجعلوا الشّرك مثل استقبال المشرق» لا بد أيضًا من أن يكون الشرك محددًا، فالتوّجه نحو القبلة واحد، والإدبار عنها واحد، ولا يمكن قبول تعدد المعاني أو الوجهات لمفهوم «لا إله إلا الله». لقد حوّل محمد بن عبد الوهاب التّوحيد إلى أيديولوجيا أحادية، صلبة، وإلى مبدأ شمولي لا يقبل أي تعدد أو تسامح مع أي أشكال أخرى للتّدين، وكل من لا يتجه وفقًا لها نحو هذه القبلة، سيكون مصيره

(1) محمد بن عبد الوهاب، الرسائل الشخصية، تحقيق صالح الفوزان ومحمد العليقي، ص197.

مكتبة الفكر الجديد

القتل والتّكفير والغزو، بهذه الطريقة يضع محمد بن عبد الوهاب ختمه النهائي على هذه الدعوة باعتبارها القبلة والوجهة الأساس للدولة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف سيتعامل [محمد بن عبد الوهاب] مع من يخالفه في هذه القبلة من العلماء؟[1]

(1) سيحقق محمد بن عبد الوهاب، انتصاره الساحق على معارضيه من العلماء بعد 18 سنة تقريبًا من وفاته، حين يجبر سعود بن عبدالعزيز علماء مكة وعلماء المدينة على توقيع إقرار بصحة دعوة محمد بن عبد الوهاب في 1810م وشرك وكفر من يعارضه «نشهد ـ ونحن علماء مكة، الواضعون خطوطنا، وأختامنا في هذا الرقيم ـ أن هذا الدين، الذي قام به الشيخ محمد بن عبد الوهاب، رحمه الله تعالى، ودعا إليه إمام المسلمين سعود ابن عبد العزيز، من توحيد الله، ونفي الشرك، الذي ذكره في هذا الكتاب، أنه هو الحق الذي لا شك فيه ولا ريب، وأن ما وقع في مكة والمدينة، سابقًا، ومصر والشام وغيرهما من البلاد إلى الآن، من أنواع الشرك المذكورة في هذا الكتاب، أنه: الكفر، المبيح للدم والمال والموجب للخلود في النار؛ ومن لم يدخل في هذا الدين، ويعمل به، ويوالي أهله، ويعادي أعداءه، فهو عندنا كافر بالله واليوم الآخر، وواجب على إمام المسلمين والمسلمين، جهاده وقتاله، حتى يتوب إلى الله مما هو عليه، ويعمل بهذا الدين» الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ج1، ص314.

5. شرك العلماء

يمكننا أن نتحدث على سبيل المثال عن خلاف الشّيخ محمد بن عبد الوهاب مع الشّيخ سليمان بن سحيم، أحد الفقهاء الحنابلة في الرياض، وُلِد في العام (1130هـ/ 1718م) وتوفي في العراق، في منطقة الزبير في البصرة، في العام (1181هـ/1767م) بعد أن فرّ إليها، عبر الأحساء، عند استيلاء الوهابيين على الرياض، خوفًا من سطوتهم. درس على يد علماء نجد، ومن بينهم والده الذي ينتمي إلى بيت علم كبير. وقد كفّره محمد بن عبد الوهاب كفرًا يُخرِجه من الملة، بعد أن كتب رسائل عن دعوته، وجّهها إلى علماء في نجد وخارجها.

في رسالته إلى عبدالله بن سحيم، فقيه المجمعة الذي عارضه أيضًا، يشير محمد بن عبد الوهاب إلى سليمان بن سحيم بقوله: «وإن شاميكم لا يعرف معنى لا إله إلا الله ولا يعرف عقيدة الإمام أحمد وعقيدة الذين ضربوه، فاعرف قدره، فهو بغيره أجهل واعرف أن الأمر أمر جليل، فإن كان كلامي باطلًا ونسبت رجلًا من أهل العلم إلى هذه الأمور العظيمة الكذب والبهتان فالأمر أيضًا عظيم فأعرضت عن ذلك كله وكتبت لي كتابًا في شيء آخر...»[1].

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص360.

مكتبة الفكر الجديد

وهو يقصد بـ «شاميكم»[1] سليمان بن سحيم نفسه، بافتراض أنه ذهب إلى الشّام أو درس فيها أو راسل بعض أهلها أو التقى بعدد من علمائها ليحدّثهم عن دعوة محمد بن عبد الوهاب، أو أن هناك شخصًا آخرَ خاطب سليمان بن سحيم واعتمد عليه في موضوع الرد على عبد الوهاب، هذا الموضوع غير واضح تمامًا [2]، ولكن في النتيجة، يرد محمد بن عبد الوهاب هنا بنفسه على سليمان بن سحيم ويتهمه بأنه لا يعرف معنى «لا إله إلا الله» ولا يعرف عقيدة الإمام أحمد بن حنبل، وهو يستند في قراءته لعقيدة أحمد بن حنبل إلى كتاب الإقناع[3] الذي يحيل إليه خصومه من علماء الحنابلة في نجد[4] ويحاججهم به كثيرًا .

---

(1) في مقدمة الرسالة يشير ابن غنام إلى سياقها بالإحالة إلى سليمان بن سحيم « ومنها رسالة أرسلها جوابًا لعبد الله بن سحيم، مطوع أهل المجمعة، حين سأله عن الكتاب الذي أرسله عدو الله سليمان بن محمد بن سحيم مطوع أهل الرياض».

(2) وقد يقصد بـ(شاميكم) القاضي عبدالله المويس المعارض لمحمد بن عبد الوهاب، وقد خصه برسائل تكفيرية، وأحرق نخله، كما يقول ابن بشر في حوادث 1195هـ/ 1781م «ثم إن سعود تجهز بالمسلمين غازيًا إليهم واستنفر أهل البلدان مشاة وركبانًا ونزل على بلد حرمة وحصرها أشد الحصار وقطع نخل قاضيهم عبدالله المويس وملك أكثر نخلها وأقام عليها مدة أيام كل يوم يباكرها بالقتال ويراوحها حتى وصل إلى جدار القلعة وحصرهم فيها».

(3) شرف الدين أبي النجا مفتي الحنابلةِ بدمشق، وشيخُ الإسلامِ بِها، ولد بفلسطين، سنة (895 هـ) انفرد في عصره بتحقيق مذهب الإمام أحمد، وصار إليه المرجع في ذلك، يكاد كتابه «الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل» يمثل المرجع الأعلى لمحمد بن عبد الوهاب، خصوصًا باب حكم المرتد، فهو يستخدم عبارته نفسها، في احتجاجاته، ويحتكم إليها في جداله مع العلماء الحنابلة المعارضين له.

(4) هذه نماذج من عبارات التكفير التي يستخدمها محمد بن عبد الوهاب من كتاب الإقناع «المرتد وهو الذي يكفر بعد إسلامه ولو مميزًا طوعًا ولو هازلًا فمن أشرك بالله أو جحد ربوبيته أو وحدانيته أو صفة من صفاته ... أو سب الله أو رسوله أو استهزأ بالله أو كتبه أو كان مبغضًا لرسوله أو لما جاء به أو جعل بينه وبين الله وسائط يتوكل عليهم ويدعوهم ويسألهم إجماعًا ... من اعتقد أن الكنائس بيوت الله وأن الله يعبد فيها ...من اعتقد أن زيارة أهل الذمة كنائسهم قربة إلى الله فهو مرتد وإن جهل أن ذلك محرم عرف ذلك فإن أصر صار مرتدًا». شرف الدين أبي النجا، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ج4، باب حكم المرتد، ص297.

لمحمد بن عبد الوهاب آلية أثيرة يلجأ إليها في كتبه، وهي محاولته أن يثبت أن دعوته لا تتضمن شيئًا مخالفًا للإسلام، ولا لعلمائه، فيحاول أن يلبسها دومًا لباس الإجماع، ويقدم متبنيات خطابه في صيغة مسلمات متفق ومجمع عليها.

الرّسالة الأخرى الأكثر وضوحًا والأكثر عنفًا لمحمد بن عبد الوهاب في الاعتراض على سليمان بن سحيم وعلى فهمه لمعنى «لا إله إلا الله»، وجّهها إليه مباشرة، ويوضح سياقها ابن غنام بقوله: «ومنها رسالة كتبها الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى سليمان بن سحيم، صاحب تلك الرسالة التي شنّ بها على الشيخ، المتقدّمة قبل ذلك وجوابها، وكان الشيخ قد راسله وتلطّف له قبل ذلك، فلما تبيّن للشيخ أنه معاند للحق والإيمان ومن أعوان أهل الشرك والطّغيان كتب له هذه الرسالة»[1].

وكان، في الرسالة السابقة التي وجّهها إلى عبد الله بن سحيم، قد ردّ عليه فيها بشكل غير مباشر، غير أنّه وجّه هذه الرسالة مباشرة إليه، وهي تكشف منسوب العنف في خطاب محمد بن عبد الوهاب، ليس تجاه مخالفيه في المذهب والعقيدة، بل حتى تجاه الذين يشاركونه المرجعية الحنبلية نفسها.

«الذي يعلم به سليمان بن سحيم أنك أزعجت قرطاسة فيها عجائب؛ فإن كان هذا قدر فهمك، فهذا من أفسد الأفهام، وإن كنت تلبس به على الجهال فما أنت برابح. وقبل الجواب، نذكر لك أنك أنت وأباك مصرحان بالكفر والشرك والنفاق»[2].

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص388.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص388-389.

عبارة «أزعجت قرطاسة فيها عجائب» مجاز استخدمه محمد بن عبد الوهاب للاستهزاء بحجج ابن سحيم والتّقليل من شأنها، فهو يرى أنّها تزعج القرطاسة فقط، ولا تُزعِج من وُجِّهَت إليه، لعدم متانتها وضعف قدرتها على الإقناع.

الإقناع وحكم المرتد

ما يعتبره محمد بن عبد الوهاب تصريحًا من قبل سليمان بن سحيم بالكفر، هو استنتاجاته السريعة وتأويلاته الحادة التي يسوقها من خلال إيراد النصوص والاستعانة بكتاب «الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل» لشرف الدين أبي النجا، خصوصًا باب حكم المرتد، وهو، بالنّسبة لمحمد بن عبد الوهاب، بمثابة حديث مروي، لا يمل ولا يكل من إعادته والمحاججة به، فيخاطب ابن سحيم بالقول: «وأنت وأبوك مُقِران أنّكما لا تعرفان كلام الله ورسوله، ولكن تقولان: نعرف كلام صاحب الإقناع وأمثاله، وأنا أذكر لك كلام صاحب الإقناع أنه مكفّرك ومكفّر أباك بغير موضع من كتابه...»[1].

العنف الخطابي الذي يمارسه محمد بن عبد الوهاب في هذه الرسائل يشكل نموذجًا مُصَغّرًا عن العنف المادي الذي مارسه هذا الخطاب في واقع الجزيرة العربية، إذ إنّه لم يكتفِ بتجهيل علماء نجد[2] الذين

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1، ص392.

(2) كان المذهب الحنبلي هو السائد عند علماء نجد، بسبب كثرة اتصال نجد اقتصاديًّا مع الشام، فكانت الرحلات التجارية تصاحبها الرحلات العلمية وإلى جانبه كانت المذاهب الأربعة وبعض فقهاء التصوف، قبل أن تسود النسخة الوهابية من المذهب الحنبلي «أما سبب انتشار المذهب الحنبلي في نجد ووجود غيره فيها، فيرجع إلى أن طلبة العلم كانوا يسافرون إلى الأحساء وإلى العراق وإلى الشام ومصر والحجاز ويتلقون علومهم هناك ويتبعون مذاهب شيوخهم الذين يأخذون العلم عنهم، فمن درس في الأحساء أخذ مذهب الإمام مالك ومذهب الإمام أبي حنيفة، ومن درس في العراق أخذ مذهب الإمام =

خالفوه، بل اعتسف كلامهم، وبدلًا من أن يرى فيه إقرارًا منهم بالإسلام، أقررهم بالكفر واتهمهم بالتّصريح به، وإمعانًا في ذلك، اتّهمهم بعدم فهم شهادة الدّخول في الإسلام، فخاطب ابن سحيم بالقول:

«وأنت إلى الآن أنت وأبوك لا تفهمون شهادة أن لا إله إلا الله؛ أنا أشهد بهذا، شهادة يسألني الله عنها يوم القيامة: أنك لا تعرفها إلى الآن ولا أبوك. ونكشف لك هذا كشفًا بيّنًا لعلك تتوب إلى الله، وتدخل في دين الإسلام إن هداك الله»[1].

وبذلك، نفى عنهم صفة الإيمان، وأخرج بذلك عائلة علمية كبيرة من دين الإسلام، حتى وصل بها الأمر إلى مغادرة الجزيرة، ومات عالمها خارج أرضه.

في هذا الجزء من رسالته، يرى محمد بن عبد الوهاب أنه يستطيع أن يحاجج الله عنهما [ابن سحيم ووالده]، ويثبت لله أنهما كافران به، ومصرحان بذلك الكفر، وأنّهما لم يفهما الشّهادة له بالواحدية. ومثله هنا كمثل القاتل بدم بارد، ولا عجب في ذلك، فالتّكفير هو إعطاء شهادة شرعية للقتل.

ويمعن ابن عبد الوهاب أكثر من ذلك، فيذهب إلى القول إنه لا يتّهمهم فقط بالجهل أو بالشّرك أو بالكفر، بل بمعاداة الدّين أيضًا والعمل ضدّه، لأنهم واجهوه وواجهوا كذلك دعوته ومفهومه للدّين، وفي ذلك يقول لابن سحيم: «أنت وأبوك مجتهدان في عداوة هذا

= أبي حنيفة، ومن درس في مكة المكرمة أخذ مذهب الإمام الشافعي، ومن درس في الشام أخذ مذهب الإمام أحمد بن حنبل». عبدالله آل بسّام، علماء نجد خلال ثمانية قرون، ص 20.

(1) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ج1 ص389.

الديـن ليـلًا ونهـارًا، ومـن أطاعكـما، وتبهتـون وترمـون المؤمنـين بالبهتان العظيـم وتُسـوّلون عـلى النـاس الأكاذيـب الكبـار، فكيف تشـهد أن هذا ديـن اللـه ثـم تتبـين في عداوة مـن تبعـه..»[1]..

ويذهـب أحـد الباحثـين السـلفيين إلى أن تأثـر بعـض علـماء نجـد بالـكلام والتصـوف هو امتداد لمـا كان عليه متأخرو الحنابلة من شـوائب كلاميـة ومشـارب صوفيـة «إن جملـة من متأخـري الحنابلة قد غشـيتهم طرائـق المتكلمـين في الاعتقـاد»[2] ويعتبره سـببًا رئيسًـا في موقـف العداء والخصومـة للدعـوة «وأظهـر مثال على ذلـك، الأصلان الكبـيران: ألا نعبد إلا اللـه، وألا نعبـده إلا بمـا شرعـه، فالـكلام أفسـد الأصـل الأول، فجعـل الإلهيـة هـي الخلـق والقـدرة عـلى الاخـتراع، والتّصـوف أفسـد الأصـل، فجعـل التّعبـد وفـق العوائـد والأذواق، ومـن أهـم وأجـل أصـول هـذه الدعـوة الإصلاحيـة تحقيـق هذين الأصلـين الجليلين، ومدافعة الشّـبهات والاعتراضـات عليهـما»[3] .

إن العلـماء الحنابلـة في نجـد ممـن تأثـروا بالمنطـق وعلـم الـكلام[4]، تبنـوا منهـج (المتكلمـين) فـما دام الإنسـان يعتقـد أن الله خالـق الكون، فـلا يمكـن لنـا اعتبـاره مـشركًا لأي سـبب، سـواء تعلّـق ذلـك بالذّبح لغير اللـه أو الاسـتغاثة بالأمـوات، وهـذا مـا ضيّـق بـاب التكفـير ووسّـع بـاب الاختـلاف مـع محمـد بـن عبـد الوهاب.

---

(1) حسـين بن غنام، تاريخ ابن غنام،، ج1، ص389.

(2) عبدالعزيـز آل عبداللطيف، مسـائل الاعتقاد عنـد علماء نجد قبل الدعوة الإصلاحية، ص25.

(3) المصدر نفسه، ص33.

(4) «إن بعـض علمـاء نجـد آنـذاك قـد اشـتغلوا بالمنطق...والمنطـق مـن العلـوم التـي ذمّهـا جملة مـن محققـي مذهـب السـلف الصالـح، وقد أشـار الشـيخ عبدالله بـن محمد بن عبـد الوهاب - عنـد دخولهـم مكـة سـنة (1218هـ/ 1803م) أنهـم لا يأمرون بإتلاف شـيء من المؤلفـات إلا ما يحصـل بسـببه خلـل فـي العقائد كعلـم المنطق الـذي حرّمه جمع مـن العلماء» عبـد العزيز آل عبـد اللطيـف، مسـائل الاعتقـاد عنـد علماء نجـد قبل الدعـوة الإصلاحيـة، ص41.

الغربة والهجرة والجهاد

الفصل الثالث

مكتبة الفكر الجديد

1. الغربة

شكّل موضوع الهجرة إلى الدرعية حدثًا مفصليًّا في دعوة محمد بن عبد الوهاب، وتأسس حول الهجرة خطاب عقائدي وفقهي، وتحددت وفق هذه الهجرة دار الكفر ودار الإيمان، وشهدت هذه الهجرة ولادة ذات غريبة.

تأسست هذه الهجرة على مفهوم غربة الإسلام «إنّ الإسلامَ بَدأَ غريبًا، وسيعود غريبًا كما بَدأَ، فطوبَى للغُرباءِ»[1]. من هم الغرباء؟ ما ملامح ذات الغرباء؟ كيف هو الإسلام الذي يؤمن به هؤلاء الغرباء؟ ما العلاقة بين الغربة والهجرة والجهاد؟ ما العلاقة بين الغربة والهجرة والتكفير؟ وكيف يمكننا أن نقرأ خطاب محمد بن عبد الوهاب ورسائله من خلال هذه المفاهيم الثلاثة؟ كيف ستؤلف الغنيمة بين هؤلاء الغرباء؟

---

(1) يصحح ابن باز هذا الحديث، ويقدم الروايات المتعددة للصيغة التي رُوي فيها «هذا الحديث صحيح رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: (بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ، فطوبى للغرباء) فهو حديث صحيح ثابت عن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ زاد جماعة من أئمة الحديث في رواية أخرى: (قيل: يا رسول الله! من الغرباء؟ قال: الذين يَصْلِحون إذا فسد الناس) وفي لفظ آخر: (يُصلِحون ما أفسد الناس من سُنّتي) وفي لفظ آخر: (هم النزاع من القبائل)، وفي لفظ آخر: (هم أناس صالحون قليل في أناس سوء كثير)، فالمقصود أن الغرباء هم أهل الاستقامة، فطوبى للغرباء، أي الجنة والسعادة للغرباء الذين يصلحون عند فساد الناس، إذا تغيرت الأحوال، والأمور، انظر: وقل أهل الخير، ثبتوا هم على الحق». انظر الموقع الرسمي للإمام ابن باز:
http://www.binbaz.org.sa/noor/3239

يتضمن مفهوم الغربة من الناحية اللغوية معانٍ كثيرة: غَرَب فلانٌ / غَرَب الشَّيءُ : غاب واختفى ، بعُد وتنحَّى. غَرَبَ الرَّجُلُ : بَعُدَ عَنْ وَطَنِهِ. غَرُبَ كَلاَمُهُ : غَمُضَ، اِلْتَبَسَ. وغَرُبَ الكلامُ غَرابَةً : غَمَضَ وخَفِيَ. والغَرْبُ والغَرْبة: الحِدَّةُ. ويقال لِحَدِّ السيف: غَرْبٌ. ويقال في لسانه غَرْبٌ أَي حِدَّة. وغَرْبُ اللسانِ: حِدَّتُه».

الهجرة بما هي بُعْدٌ ونأي وتنحٍ هي إحدى مقتضيات معاني الغربة، ويرتبط بهذا المعنى الوحشة والعزلة، فالبعد وخلو المكان من الناس يسبب الوحشة والعزلة، تحضر هذه المعاني اللغوية في الغربة، وتحضر معها معاني الغموض والخفاء وعدم الوضوح ومن ثَمّ عدم الفهم. وهناك أيضًا معنى آخر يتولد من الغربة، وهو الحدة، فالبعد يقتضي عبور حد مألوف ومعروف ودخول حد آخر موحش وغير مفهوم، ومن هنا يأتي الحديث عن الحدود في التعريفات في المنطق، فالحدود تعني أن هناك مسافات تفصل بين الأشياء، هكذا تكون الحدة أيضًا إحدى مقتضيات الغربة، فالإسلام الغريب حدّه يختلف عن الإسلام المألوف، والإسلام الذي يعود غريبًا حدته تختلف عن الإسلام المعتاد.

المعجم العربي غني بالمعاني التي تتلاقى في مادة غرب[1]، وهذا يتيح تعميق مفهوم الاغتراب في الاستخدام العربي. يمكن أن نكثف معاني الغربة في المعجم العربي في التالي: البعد، والوحشة، والهجرة،

(1) «لكلمة Alienation اللاتينية تفسير قانوني (انتقال أو بيع مال حق) وتفسير بسيكولوجي (=الضعف الفكري العام) وتفسير ديني (=انحلال الرابطة بين الفرد والآلهة). وفي اللغة الألمانية ترتدي كلمة Entfremdung (تعني حرفيًا: جعله غريبًا عن) معانٍ متعددة لكنها موازية لـAlienation اللاتينية». ر.بودون وف. بو ريلو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص30.

والعزلة، والحدة، والغموض، والخفاء، وعدم الفهم. وتتيح لنا هذه المعاني اللغوية إغناء مفهوم الغربة في استخدامه الديني والفلسفي والعلمي.

الغربة والنقد

استخدمت الدراسات الإنسانية والنقدية الحديثة مصطلح الغربة، ففي المجال النقدي، استخدمت نظريات القراءة والتلقي والتأويل مصطلح (غربة النص) وهي تعني هنا انغلاق النص على القارئ، ويكون ذلك عندما يشعر القارئ بمسافة زمنية أو حضارية أو لغوية تفصل بينه وبين النص، فتتولد الوحشة والاستغلاق الذي ينتج عدم فهم. مثلًا، حين يأتي القارئ المعاصر إلى نص من الشعر الجاهلي سيستشعر بغربة تجاه هذا النص، فالكلمات غريبة عن معجمه الحديث، لأنها تتضمن مفردات لا تستخدم في المعجم الحديث، فهي غريبة على معجمه المستخدم، وغربة النص ليست متعلقة فقط بالمعاني اللغوية، فقد نزيل المعاني اللغوية عبر الاستعانة بمعجم يفسر المعاني، لكن يبقى النص غريبًا، لماذا؟ لأن هناك أفقًا مختلفًا بين القارئ وبين النص وبشكل أدق بينه وبين لحظة إنتاج النص، فالقارئ يعيش في القرن العشرين مقابل نص من إنتاج القرن الخامس الميلادي. تنتج الغربة أيضًا عن اختلاف الذوق اللغوي أو الذوق الفني، فكيف لقارئ يعيش في بيئة بحرية مثلًا، أن يفهم إيحاءات صور شعرية منتزعة من بيئة صحراوية؟

لقد تحول مفهوم الغربة في النقد الحديث إلى مفهوم نقدي يتعلق بالفهم وبالتأويل وبالقارئ، أو ما يعرف بنظريات التلقي والهرمونطيقا وهذا مجال يتعلق بتفكيك النصوص وتأويلها وفهمها.

المفهوم النقدي للغربة جاء من تراث فلسفي غزير وعميق جدًّا، وقد لعبت الفلسفة دورًا هامًّا في تطوير هذا المفهوم. اهتم الفيلسوف الألماني هيغل بموضوع الغربة، وبعده فيورباخ الذي ركز على مفهوم الغربة والدين قبل أن يربط كارل ماركس موضوع الغربة بالاقتصاد والرأسمالية، لاحقًا أضاف الألمان عبر مدرسة فرانكفورت النقدية[1] بعدًا جديدًا لمفهوم الغربة من خلال المآلات اليائسة والمحبطة التي انتهت إليها أوضاع الإنسان بعد الحرب العالمية الأولى وصعود النازية واندلاع الحرب العالمية الثانية.

لقد طورت إسهامات علوم متعددة معاني الاغتراب، وأصبح يدل على التالي: العزلة Isolation، وهي شعور بنقص التضامن مع الآخرين ، بمعنى أن الفرد المنعزل يشعر بعدم وجود من يشاركه الآراء والاهتمامات، انعدام المعايير Normlessness وينشأ عن غياب المعايير الاجتماعية الضابطة والمحددة أيضًا لمعايير النجاح والفشل زيادة في صعوبة التنبؤ بالسلوك، وزيادة محتملة في إيمان الأفراد بالحظ والنصيب وسلطة الأقوياء، التنافر الحضاري Cultural Estrangement إحساس الفرد بالانسلاخ من القيم والتقاليد والعادات السائدة في

(1) مدرسة فرانكفورت هي حركة فلسفية نشأت بمدينة فرانكفورت سنة 1923م. بدأت الحركة في معهد الأبحاث الاجتماعية بالمدينة. وجمعت فلاسفة مثل ماكس هوركهايمر، والتر بنجامين، وهيربرت ماركوز، ويورغن هابرماس وهو الممثّل الأكثر شهرة للجيل الثاني للمدرسة. قد هاجرت الحركة إلى جنيف سنة 1933م مع وصول هتلر للحكم في ألمانيا ثمّ إلى الولايات المتّحدة أثناء الحرب، قبل أن تعود مجددًا إلى ألمانيا في بداية الخمسينيات. ارتبط اسم مدرسة فرانكفورت بالبعد النقدي في الفلسفة الماركسية إزاء الجمود الذي لحقها جراء تحولها الى أرثوذوكسية جامدة. اهتم مفكرو هذه المدرسة بتفكيك آليات الاغتراب والاستلاب الرأسمالي، وتحويل الإنسان إلى آلة واختزال تركيبه المتعدد إلى بعد واحد، وفي هذا السياق انتقدوا (العقل) الأداتي الذي يعرف مشكلة ما ويسعى لحلها مباشرة دون تساؤل عن مضمون هذه الحلول والغايات وما إذا كانت إنسانية أو معادية للإنسان.

مكتبة الفكر الجديد

المجتمع. الشعور بالعجز وانعدام القدرة Powerlessness أو ما يسمى الضعف وانعدام السلطة. انعدام المغزى أو المعنى Meaninglessness ويشير هذا المفهوم الى ضياع معنى الأشياء بالنسبة للفرد، وهو إحساس عام بفقدان الهدف، وشعور عارم بأن شؤون الحياة أصبحت شائكة وغريبة. الاغتراب عن النفس Self-estrangement أو اللانتماء Isolation ويشير هذا المفهوم إلى افتقار المغزى الذاتي والجوهري للعمل الذي يؤديه الإنسان وما يصاحبه من شعور بالفخر والرضا، بحيث تبدو أعماله روتينية ليست ذات قيمة له[1].

سلفية الغربة

ماذا يعني محمد بن عبد الوهاب بالغربة التي بدأ بها الإسلام والغربة التي انتهى إليها الإسلام في زمنه؟

هو يعني أنه بدأ غير مألوف، أي إن الجماعة التي اعتنقته قليلة العدد، ضمن المجموع الكبير، وإن معتقدات الإسلام منبوذة من قبل الأكثرية، وإن ما يدعو إليه الإسلام يبدو غامضًا وملتبسًا، وإن من يعتنق معتقدات الإسلام سيبدو منتميًا إلى حدّ ديانة مختلفة، وسيكون منبوذًا في وطنه وقومه، وليس أمامه إلا طريق الهجرة، سيشعر بالتنافر في كل شيء مع مجتمعه وعصره وزمنه.

هذه الغربة، بمعانيها المتعددة التي شكلت ملامح عصر النبوة والسلف الصالح، ستشكل ملامح عصر الدعوة الوهابية، إنها إحدى

---

(1) انظر:
- حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، ص36.
- قيس النوري، «الاغتراب اصطلاحًا ومفهومًا وواقعًا»، عالم الفكر، السنة 1979، المجلد العاشر، العدد الأول، ص14-18.

أشكال التطابق التي عمل مؤرخو السيرة على تحقيقها بين سيرة النبي(ص) وسيرة محمد بن عبد الوهاب، وهو ما يمكن أن نسميه هنا تطابق الغربة.

يخفف محمد بن عبد الوهاب على أتباعه وحشة الهجرة وشقاء الدعوة باستحضار غربة الإسلام، وهو بذلك يزيل عنهم هم الغربة، أنتم غرباء بالنسبة لأهل نجد، لكنكم تشبهون أهل صدر الإسلام، وسيكون طريقهم طريقكم، فاصبروا واثبتوا «فإن رزقكم الله الصبر على هذا، وصرتم من الغرباء الذين تمسكوا بدين الله مع ترك الناس إياه فطوبى ثم طوبى إن كنتم ممن قال فيه نبيكم (ص): «بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ فطوبى للغرباء، قيل: يا رسول الله من الغرباء؟ قال: الذين يصلحون إذا أفسد الناس»[1] والنبي (ص) قد بشّر بغربتكم، ودعا لكم، وحدّد مهمتكم «يُصلِحون ما أفسد الناس من سنتي».

ليس أصحاب الدعوة هم الغرباء وحدهم، بل الدعوة نفسها غريبة، وهنا يُسقط (ابن باز) في شرحه لحديث الغربة طبيعة دعوة محمد بن عبد الوهاب على طبيعة رسالة النبي (ص) ويُسقط طبيعة ممارسات أهل نجد على طبيعة ممارسات الكفار في زمن الرسالة، وبهذا الإسقاط التاريخي يخفف من غربة الدعوة ويُعطيها ألفة الشرع، أي إنها ليست دعوة غريبة على الشريعة الإسلامية، فهي من صميمها ومن تاريخها، وهي تجديد لها، وتحاكي بداياتها «فأوله كان غريبًا بين الناس، وأكثر الخلق على كفر بالله، والشرك به، وعبادة الأصنام والأنبياء والصالحين والأشجار والأحجار ونحو ذلك، ثم هدى

(1) محمد بن عبد الوهاب، الرسائل الشخصية، ص308-309.

مكتبة الفكر الجديد

الله من هدى على يد رسوله محمد (ص) وعلى يد أصحابه، فدخلوا في دين الله، وأخلصوا العبادة لله، وتركوا عبادة الأصنام والأوثان والأنبياء والصالحين، وأخلصوا لله العبادة، فصاروا لا يعبدون إلا الله وحده، لا يُصلى إلا له، ولا يسجدون إلا له، ولا يتوجهون بالدعاء والاستغاثة وطلب الشفاء إلا له ـ سبحانه وتعالى ـ لا يسألون أصحاب القبور، ولا يطلبون منهم مددًا، ولا يستغيثون بهم، ولا يستغيثون بالأصنام والأشجار والأحجار، ولا بالكواكب والجن والملائكة، بل لا يعبدون إلا الله وحده»[1].

الغرباء النجباء

بهذا يصبح الغرباء هم النجباء الذين اعتنقوا هذه الدعوة، صارت (الغربة/الغرباء) صفة تبجيلية للمدح وليست للقدح، فهم الذين تظهر على ممارساتهم آثار الرسالة في مهدها وآثار الدعوة في انطلاقتها. إن جهل الناس بالإسلام التوحيدي الذي يقوم على «لا إله الا الله» جعلهم في جاهلية كما يقول مؤرخ الإسلام الغريب ابن غنام «مُتضمخين بالأرجاس، مُتلطخين بوَضَر[الوَسَخُ من الدَّسم أو غيره] الأنجاس، حتى قد انهمكوا في الشرك»[2]. هكذا تصبح غربة الناس عن الإسلام، وعن التوحيد هي سبب غربتهم مع الدعوة وأهلها. لقد اهتم محمد بن عبد الوهاب بإنشاء خطاب حول (الغربة) لإضفاء المشروعية على دعوته، وليطابق مسارها بمسار رسالة الإسلام من حيث المحنة والمواجهة والتمكن والانتصار والفتح والانتشار وإقامة الدولة.

(1) انظر: موقع الإمام ابن باز الرسمي:
http://goo.gl/5A5yR6

(2) حسين بن غنام، تاريخ ابن غنام، ص171.

مكتبة الفكر الجديد

إن خطاب الغربة يجيب على اعتراضات المشككين بالدعوة ويطمئن أسئلة المؤمنين بها، فإن تمّ التساؤل لماذا دعوة محمد بن عبد الوهاب والتوحيد الذي نظّر له يختلفان عما يقول به المسلمون؟ لماذا هي شاذة عمّا يدعو إليه باقي المسلمين؟ فالتبرير إن «الإسلام سيغدو غريبًا» كما قال النبي (ص) إنها غربة وليست شذوذًا. إن اختلاف هذه الدعوة ليس مثلبة، إنما منجبة، وهذا جانب من تفسير الغربة.

يعطي خطاب الغربة تبريره الشرعي[1] للاختلاف عن الجماعة ومخالفة الإجماع، فبموجب هذا الخطاب، سيصل إلى أن الإجماع لن يكون ما اجتمع عليه المسلمون من قبله، وأن الإجماع يتحقق حول الإسلام الصحيح الذي يتمثل في أفكاره وحده. في رسالته التي أرسلها لعلماء الحنابلة في نجد وخارجها التي كفّر فيها سليمان بن سحيم، وفنّد فيها مآخذه [مآخذ ابن سحيم] عليه، يتوقف محمد ابن عبد الوهاب عند التفسير المقصود من الإجماع، فيقول:[2] «والجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك»، ويضيف أيضًا: «الشاذ ما خالف الحق وإن كان عليه الناس كلهم إلا واحدًا فهم الشاذون»، «وقد شذّ الناس كلهم في زمن أحمد بن حنبل إلا نفرًا يسيرًا فكانوا هم الجماعة... وكان الإمام أحمد وحده هو الجماعة».

---

(1) في الرسالة التي أرسلها في العام 1795م زعيم الطائفة الشيعية الشيخ جعفر كاشف الغطاء، إلى عبد العزيز بن سعود، حاول أن يعطي تأويلًا لغربة الإسلام، لتكون غربة وسط العالم المتنوع وليست غربة على مستوى المسلم والمسلم أي بين المسلمين، لكن كان من المستحيل القبول بهذا الحد لتفسير الغربة، فهذا التأويل يُقوّض خطاب الدرعية وما تأسست عليه من مشروعية باسم غربة الإسلام بين المسلمين. يقول «وما ورد عنه (ص) أن الإسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبًا، فلا ينافي ما ذكرناه، لأن فرقة الإسلام بين طوائف الكفر كنقطة في بحر». جعفر كاشف الغطاء، تحقيق جودت القزويني، منهج الرشاد لمن أراد السداد، ص41.

(2) محمد بن عبد الوهاب، الرسائل الشخصية، ص236-237.

هكذا يكون الإجماع لا يعني الألفة والجماعة والأكثرية، بل يعني الغربة الملازمة للحق، وإلى هذا الإجماع الذي يمكن أن نطلق عليه إجماع الغربة، استند توحيد الدعوة الذي خالفه فيه علماء نجد، بهذا التوحيد أخرج غالبية المسلمين من دائرة الإسلام، واستثنى كثير من العلماء من الإسلام وما كان يخالطه شك في أنه كان يمثل الإجماع بمفرده، وغربة هذا الإجماع دليل صحته لا ضلاله، ودليل أنه الغريب الذي يحمل مهمة إحياء السُّنَّة والإسلام.

الغريب في مقابل الطاغوت

مقابل مفهوم غربة الإسلام، احتل الحديث عن الطاغوت حيزًا في خطاب محمد بن عبد الوهاب، ولكن من هو الطاغوت وفق خطاب الغربة؟

الطاغوت هو ما يخالف أو ما يتعارض مع مفهوم محمد بن عبد الوهاب للتوحيد، هو كل ما ألفه الناس من (عبادة الشجر وتشييد القبب والبناء على القبور، والتوسل إلى الأولياء) يضع هذه المألوفات ضمن خانة الطاغوت وعبادة غير الله. أصبحت المعادلة، الغريب في مقابل الطاغوت المألوف، الغريب هو التوحيد الحقيقي الذي يجب أن يسود ويزيل الطاغوت.

من هنا تصبح غربة الإسلام بحسب ابن عبد الوهاب مقرونة دومًا بمفهوم الوهابية للتوحيد، هكذا نفهم حقيقة الغربة بأنها التجرد من طاغوت الجماعة ومألوفاتها وثقافتها واعتزالها، وهذا يقتضي الهجرة من دار الطاغوت إلى دار التوحيد، هناك حيث الدرعية حضن الغرباء وحصنهم، وكل من هم خارجها هم من الكفار غير الغرباء.

مكتبة الفكر الجديد

الغربـاء هـم غربـاء ليـس قياسًـا بحقيقـة الإسـلام، بـل قياسًـا بهـؤلاء المؤمنـين بالشـجر وبالبنـاء عـلى القبـور وبالمؤمنـين بالتوسـل وبالأوليـاء وبالشـفاعة، مـن الذيـن يجـدون ألفتهـم مـع هـذه الطواغيـت. الغربـاء هـم الذيـن لا يؤمنون بـأي شيء يطغى على التوحيد أو يشـاركه، ويصبح الإسـلام الغريـب هـو الإسـلام المُكفـر لهـؤلاء الذيـن يعبـدون مـع اللـه طاغوتًـا آخر.

بالمقابـل يفـرض الإيمـان عليـك، أن تستشـعر الغربـة تجـاه المجتمـع الـذي تعيـش فيـه، وهـذا قد يقتـضي منك الانفصـال عن عائلتـك وأهلك وهجرانهـم، فأنـت سـتغدو غريبًـا بينهم ليتحقـق لك التوحيـد الصحيح، وذلـك يتطلـب منـك الهجرة نحـو جماعـة الغرباء.

غربة التوحيد

في التوحيـد تتجـلى طبيعـة العلاقـة بـين الخالـق والمخلـوق، وقـد وضـع محمـد بـن عبـد الوهـاب ثلاثـة أنـواع مـن التوحيـد لضبـط هذه العلاقـة، الأول هـو توحيـد الربوبيـة، وهـو توحيـد يفـرض الاعتقـاد بـأن الخالـق اللـه، والحيـاة والمـوت بيد الله، والـرازق هو اللـه. والثاني توحيد الألوهيـة وهـو توحيـد يفـرض عبـادة اللـه وحـده بـدون إشراك أي شيء معـه. والنـوع الثالـث هـو توحيـد الصفات والأسـماء وهـو توحيد يفرض الإيمـان بمـا سـمى الله به نفسـه ووصف به نفسـه على وجـه الحقيقة لا المجـاز، ولكـن مـن غير تكييـف، ولا تمثيـل. ويختصر معنى هـذا التوحيد مقولـة الإمـام مالـك المشـهورة: «الاسـتواء معلـوم، والكيـف مجهـول، والإيمـان بـه واجـب، والسـؤال عنه بدعـة»[1].

(1) رواه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنّة والجماعة» (441/3) والبيهقي في =

عليك أن تؤمن بصفات الله وأسمائه بدون أن تمارس أي فاعلية تأويلية في فهمها، والصفات التي ترد في القرآن والأحاديث ولا تتقبلها ذائقتك العقلية واللغوية، لا تسأل عنها ولا تطرح سؤال (كيف) ولا تحاول أن تعطي تشبيهات وأمثلة تقرب فهمها، فإن ذلك بدعة. عليك أن توحّد الله بدون سؤال وبدون خيال، وبدون مجاز، وبدون تمثيل، وبدون تأويل، وبدون تعطيل، بمعنى بدون أن تقول إن الله ليس له صفات أي معطل من الصفات، بمعنى عليك أن تُثبت في إيمانك أن لله صفات، وعليك في الوقت نفسه أن تعطل طاقتك البشرية في السؤال عن هذه الصفات.

عليك ألا تفعل كما فعل الأشاعرة في تأويل الصفات، فوقعوا في الكفر. ولا تفعل كما فعل المتصوفة في تأويل الأسماء والصفات والأحوال والمقامات ومحاولة الاقتراب من الحضرة الإلهية، فتكفر وتضل، فتُقتل. ولا تفعل كما فعلت الفرق الباطنية في الإيمان ببواطن الأسماء والصفات، فتخرج من الإسلام.

التوحيد الوهابي يُنذرك، عليك أن تقيم مسافة بعيدة بينك وبين الله، وعليك أن تحذر من استخدام اللغة استخدامًا حرًّا في التواصل مع الله والتعبير عنه، لديك قائمة الكلمات التي أعطاك إياها، فاحفظها والتزم بها ولا تؤولها.

التوحيد الوهابي مبني على هذه الصرامة وهذا الجفاف، وأي تحرك خارج حدّ الكلمات المحددة وخارج معناها المحدد تحديدًا نهائيًّا،

= «الأسماء والصفات» (ص 408) وصححه الذهبي وشيخ الإسلام والحافظ ابن حجر. انظر: «مختصر العلوم» (ص 141)، «مجموع الفتاوى(365/5)، «فتح الباري» (501/13) بألفاظ متقاربة ومعنى متحد.

مكتبة الفكر الجديد

يعتبر إخلالًا بالتوحيد، يوقعك في الكفر. إنه توحيد لا يُجسر المسافة بين الخالق والمخلوق، ولا يملأ ظمأ المخلوق الوجودي في الاشتياق للوصول إلى الرب والتعرف عليه والاقتراب من عالمه. لا يحصد الموحد إلا الغربة والوحشة. إنه الإيمان ذو البعد الواحد، واللغة الواحدة، غير مسموح لك تأويل الصفات التي تقرأها في هذه اللغة، ولا تأويل أسمائها ولا السؤال عنها.

تغدو الوهابية بهذا التوحيد، سلطة تتحكم في اللغة والسؤال والجواب والمعنى والتأويل، لتفرض التوحيد الذي تراه، إنها بهذه الممارسة تُفقد الإنسان ذاته وإرداته، بل لا يغدو المؤمن بهذا التوحيد إنسانًا، يغدو عبدًا لهذه السلطة المتحكمة وولاة أمرها. يغدو غريبًا على ذاته، وغريبًا على ربه، وغريبًا على دينه[1]. حتى الإيمان الذي هو تصديق بالقلب يتحول إلى مصادقة على العمل، ما تقوم به من أعمال يُثبت إيمانك، تحاسبك السلطة على إيمانك بأعمالك العبادية التي تظهر فيها طاعتها وانصياعك لولي الأمر، ليس مهمًّا أن تكون الغربة بين عملك وقلبك، فما دمت تقوم بأعمالك، فأنت خاضع ومنقاد لسلطة ولي الأمر.

(1) هذا الموضوع يتعلق بفلسفة الدين، أي يتعلق بالإنسان والمعنى الذي يعطيه الدين له في حياته الدنيوية، وقد اهتم فلاسفة الاغتراب بهذا الموضوع اهتمامًا كبيرًا، ومنذ نهاية السبعينيات اهتم المفكر حسن حنفي بتقديم مراجعة الفيلسوف فيورباخ للمسيحية من منظور الاغتراب «يرى فيورباخ أن الكشف عن الاغتراب لا يتم إلا من خلال فلسفة الدين. فالاغتراب أساسًا هو الاغتراب الديني، والاغتراب الديني هو أساس كل اغتراب فلسفي أو اجتماعي، نفسي أو بدني. فإذا كان الاغتراب هو انقلاب (الأنا) إلى آخر فإن هذا الانقلاب يحدث أساسًا في تحول الإنسان إلى الله قبل أن يتحول الإنسان إلى عمل أو نظام أو إلى مؤسسة أو إلى كون. فالاغتراب الديني هو أسهل اغتراب وأسرعه وأكثره مباشرة. فإذا ما حدث زلزال في كيان الإنسان وخلل في وجوده الشرعي ظهر ذلك في اللجوء إلى الله كسند وتعويض، فلسفة الدين إذن هي الميدان الذي يمكن من خلاله اكتشاف الاغتراب». حسن حنفي، «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، عالم الفكر، السنة 1979، المجلد العاشر، العدد الأول، ص41-43.

مكتبة الفكر الجديد

هكذا يغدو توحيدك منفصلًا عن فاعليتك الإنسانية وعملك منفصلًا عن قلبك وإسلامك منفصلًا عن جماعة المسلمين، فلا تحصد غير الغربة ووحشتها وما تؤول إليه من توحش التطرف والعنف لاحقًا.

ألا تملك ذاتك

بعيدًا عن المعاني الفلسفية والاصطلاحية للغربة، حتى المعنى اللغوي لهذا المصطلح، يُسعفنا في بيان فداحة الغربة التي أسس لها ومارسها (التوحيد الوهابي)، فالأصل اللغوي اللاتيني Alienatus يعني «ذلك الذي لا يمتلك ذاته»[1]. ذات الإنسان في التوحيد الوهابي، مفقودة، لا يمتلك الإنسان في هذا التوحيد شيئًا من ذاته، ليس له رأي خاص ولا مشاعر خاصة ولا تأويل خاص، ولا علاقة خاصة مع الله. حوّل هذا التوحيد آراء الإنسان وأقواله في الشعر والسياسة والمجتمع، إلى معتقدات يُحاكم عليها، وحوّل علاقاته الودية الطبيعية مع البشر المختلفين عنه في الدين والمذهب إلى علاقة متوحشة، وحوّل الدين إلى مؤسسة وسلطة قاهرة تلاحق مخالفات الناس وتبرر لولاة الأمر، وحوّل الإيمان من القلب إلى الجوارح، فصار شعائر وأعمال تؤدى بشكل آلي تحت سلطة المراقبة والملاحقة. أفقد التوحيد الوهابي كل شيء ذاته ومعناه، الله، والإسلام، والإنسان، باختصار فقد الدين مغزاه.

(1) «لا يتضمن لفظ الاغتراب من الناحية الاشتقاقية سوى تعريف ميتافيزيقي ولفظي: فأصله اللاتيني Alienatus يعني ذلك الذي لا يمتلك ذات. بيد أن هذا اللفظ قد اتسع استعماله، لا سيما ابتداء من القرن التاسع عشر، فامتد إلى مجالات متعددة متباينة». حبيب الشاروني، «الاغتراب في الذات»، عالم الفكر، السنة 1979، المجلد العاشر، العدد الأول، ص69.

إحدى صور الاغتراب الديني التي تحدث عنها الفيلسوف الألماني فيورباخ، «تحول الخالق إلى مخلوق والمخلوق إلى خالق» وهذا ما فعلته الوهابية باسم التوحيد، حوّلت ولي الأمر وسلطته ومؤسسته وأجهزة حكمه إلى خالق، يجب طاعته والامتثال لأمره، والقبول بالمعنى الذي يعطيه للدين، واعتبرت الخروج عنه أو عليه أو الاختلاف معه هو الكفر، ودونه القتل، وتستند أحكام القتل التي تحكم بها المؤسسة الدينية ضد أصحاب الآراء المخالفة دينيًّا أو سياسيًّا أو ثقافيًّا إلى هذا الإله الغريب (ولي الأمر) الذي لا يمكنك أن تسأله، ولا تعترض عليه، ولا تخالفه، ولا تحاسبه، ولا تملك ذاتك في حضرته ولا سلطته[1].

(1) انظر:

- حسن حنفي،«الاغتراب الديني عند فيورباخ»، عالم الفكر، س 1979، المجلد العاشر، العدد الأول، 1979، ص41-43.
- حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، ص38.

مكتبة الفكر الجديد

2. الهجرة

يتطلب الدخول في تجربة الغربة والغرباء الهجرة، ليتحقق عبرها البعد والانفصال، وإعادة تكوين ألفة جديدة بين جماعة الغرباء. أي إن الشخص لكي يدخل الدعوة الجديدة عليه أن يهاجر من ما هو فيه، ومن الجغرافيا التي هو فيها، إلى جغرافيا أخرى فيها الناس الذين يشاركونه الدعوة نفسها والتوحيد نفسه ويعيشون تجربة الغربة نفسها.

نتحدث هنا عن الهجرة إلى (الدرعية) حيث المكان الذي انبثقت منه أو لنقل المعسكر الذي تأسست وقويت فيه الدعوة الوهابية. فأين تقع هذه الدرعية؟ ما هي مواصفاتها الجغرافية والتاريخية؟ ومن الذي أعطاها هذا الاسم؟ وأين هو موقعها في شبه الجزيرة العربية؟ ثم كيف يستعاد تاريخ الدعوة في الدرعية اليوم في المملكة السعودية؟ وأين موقعها من هوية الدولة؟ وهل تمثل فضاء مشتركًا للمواطنة؟

سنجيب عن كل هذه الأسئلة، لكي نعرف كيف ارتبط مفهوم التوحيد بفكرة الغربة والهجرة والجهاد.

هناك كتابات تتحدث عن الدرعية وجغرافيتها وتاريخها وتسميتها، وهناك تعريف سياحي لها، فالدرعية تحولت اليوم إلى متحف حيث أُعيد إعمارها واعتبارها منطقة تحمل تراثًا وذاكرة مهمة بالنسبة للدولة. أُعيد بناؤها والمحافظة على ما يرمز إلى تأسيس الدولة

مكتبة الفكر الجديد

السعودية الأولى فيها (1744-1818م) من قصور ومن أحياء ومن مساجد، ومنها مسجد محمد بن عبد الوهاب الكبير[1].

يحدثنا ابن بشر في تاريخه «عنوان المجد في تاريخ نجد» عن اللحظة التأسيسية، لوصول محمد بن عبد الوهاب إليها، لقد وصل إليها مهاجرًا، وفي هذه اللحظة بدأ تاريخ جديد لهذه المنطقة، لم يذهب إليها باختياره، ولم يذهب إليها لأنها مسقط رأسه أو مكان عشيرته، ولم يذهب إليها لأنه استحسنها، إنما ذهب اليها مهاجرًا وحيدًا، لا سند له ولا قوة تحميه.

على طريق الأنبياء

إنها لحظات تذكرنا بهجرة بعض المسلمين إلى الحبشة وهجرة النبي (ص) إلى الطائف وما واجهه من صعوبات. إن الدعوة الوهابية في مجمل تاريخها، تريد أن توحي بالتلميح أو بالتصريح أنها قد مرت بالمراحل التي مرت بها الدعوة المحمدية، وأنها بهذا التطابق تمثل فعلًا الإسلام السلفي الحقيقي أي إسلام النبوة والسلف والغربة الأولى وإسلام القرون الثلاثة الأولى، وهذا ما يعزز من صحتها وأحقيتها.

يضعنا تاريخ ابن بشر في هذا الجو، فمحمد بن عبد الوهاب كما يروي ابن بشر في سيرته حين تعرّض في بلدته العُيَيْنَة إلى مضايقات من حاكمها (ابن معمر) بسبب تهديدات حكام الأحساء (بنو خالد) له لاستضافته شيخ الدعوة الجديدة، كانت الأحساء تخضع في ذلك الوقت

(1) أعادت الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض تشييد جامع الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي شُيد في الدولة السعودية الأولى في حي البجيري بالدرعية، وقد أخذ مشروع الجامع طابع العمارة التقليدية في الدرعية القديمة، حيث احتوى على مصلى داخلي، وساحة خارجية، وخلوة، واستحدثت إلى جواره مسقاة للوضوء، ومسطحات خضراء مطلة على وادي حنيفة، يرتادها الزوار والمتنزهون من أهالي الحي وسكان المحافظة.

مكتبة الفكر الجديد

للحكم العثماني، وقد كانت تريد التخلص من محمد بن عبد الوهاب، بحجة أن الدعوة التي يدعو لها مخالفة لما اتفق عليه علماء الإسلام.

هنا يطلب ابن معمر من محمد بن عبد الوهاب أن يخرج من العُيَيْنَة، لكي لا يتورط في دمه، فيتوجه نحو الدرعية في العام 1744م، وكان خروجه محفوفًا بالمخاطر إلى درجة أن هناك رواية تقول إن ابن معمر قد أمر بقتل محمد بن عبد الوهاب وهو في طريقه إلى الدرعية، وهذه الرواية قد ذكرها ابن بشر في مسودة تاريخه، ولكنه في المبيضة، تخلى عنها لأنه، كما يقول، قد تأكد من عدم صحتها، مع ذلك فهذه الرواية توحي بالجو الصعب والخطر الذي كان يحيط بمحمد بن عبد الوهاب، باعتباره صاحب دعوة تجدد الدين، وتعيد له ألفته بعد غربته، وصاحب هذه المهمة الصعبة لا بدّ أن يُمتحن بالبلاء.

دار الهجرة

في طريق هجرته، حين وصل الدرعية، لم يكن هناك من استقبال في انتظاره، كان هناك ابن سويلم وهو أحد تلاميذه، استضافه على وجل وخوف، ظل يهدئ من روعه ويبشره أن الدعوة، سيجد الله لها فرجًا، وستجد من ينصرها. يضطر ابن سويلم أن يخبر محمد بن سعود بأمر مجيء محمد بن عبد الوهاب، لأنه شخصية معروفة وهجرته كانت لأسباب سياسية، وهذا يتطلب أن يعرف رئيس البلد بذلك، ليُقَدِّر حجم التبعات السياسية.

يُقال كان هناك مجموعة من التلاميذ الخُلَّص يلتقون مع محمد بن عبد الوهاب في حلقة درس خاصة حول التوحيد، كان يشرح لهم التوحيد الغريب ويقرّه لهم، بمعنى أنه يقرر لهم مفهوم التوحيد الصحيح، ويثبته في قلوبهم ومن خلال هذا التثبيت، يكوّن أنصاره الخُلَّص.

مكتبة الفكر الجديد

تمضي قصة هجرة شيخ الدعوة إلى لحظة وصول (دعوة التوحيد) إلى زوجة محمد بن سعود، موضي آل كثير، فتستحسنها، ويقرّ حب معرفة التوحيد في قلبها «وكانت المرأة ذات عقل ودين ومعرفة. فأخبروهما [زوجة محمد بن سعود وأخوه ثنيان] بمكان الشيخ وصفة ما يأمر به وينهى عنه. فوقر في قلوبهما معرفة التوحيد، وقذف الله في قلوبهم محبة الشيخ. فلما دخل محمد بن سعود على زوجته أخبرته بمكان الشيخ وقالت له: إن هذا الرجل ساقه الله إليك وهو غيمة فاغتنم ما خصّك الله به».

سيكون هذا الحب بداية تحول في سيرة الدعوة والغربة، نحو الاستقرار وتحقيق مجتمع الهجرة والألفة. مدفوعة بهذا الحب تعرض الأمر على زوجها محمد بن سعود وتحثّه على استقبال الشيخ، فيُرحب بالدعوة ويشرح له دعوته، فيعجب بها، فيشرح الله قلبه للدعوة والتوحيد، فيقرّ التوحيد في قلبه «فقذف الله في قلب محمد محبة الشيخ ومحبة ما دعا اليه... وجعل يشرح له الإسلام... فلما شرح الله قلب محمد بن سعود لذلك. وتقرر عنده. طلب من الشيخ المبايعة على ذلك. فبايع الشيخ على ذلك»[1].

يروي لنا ابن بشر، الطريقة التي استقبل فيها محمد بن سعود الشيخ المهاجر الغريب، ودور زوجته في رسم مشهد الاستقبال، وتعطي سيمياء الحكاية ظلالًا إلهية في العناية والتوفيق ورسم المستقبل «فأراد أن يرسل إليه. فقالوا: لو تسيرُ إليه برجلك. وتظهر تعظيمه وتوقيره، ليسلم من أذى الناس ويعلمون أنه عندك مكرم. فسار إليه محمد بن سعود، ودخل عليه في بيت ابن سويلم فرحب به وقال: أبشر ببلادٍ خير

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ج1، ص42.

مكتبة الفكر الجديد

مـن بـلادك، وبالعـز والمنعـة. فقـال له الشـيخ: وأنا أبـشرك بالعـز والتمكين والنـصر المبـين. وهـذه كلمـة التوحيـد التـي دعت إليها الرسـل كلهـم»[1].

هكـذا يكـون اتفـاق الدرعيـة قـد تـمّ في هـذا اللقـاء، وشـكل نقطة تحـول في غربـة الدعـوة، سـيعطي للدرعيـة بيئـة تتآلـف فيهـا الأتبـاع، فيزيلـون غربتهـم ويخلعـون عـلى الإسـلام الجديـد تغريبًـا جديـدًا، بتمكـين التوحيـد مـن التحـول إلى واقـع يفـرض نفسـه عـلى نجـد وخارجهـا لاحقًـا.

لم يكن اتفاق الدرعية في هذا اللقاء أكثر من حديث شـفوي متعهدًا عليـه بمعادلـة «الدم بالـدم». لكنه غدا نقطة تحـول في تغريب التوحيد، فالتوحيـد بعـد هذا الاتفاق، سـيصبح عقيـدة الجماعة المهاجـرة الغريبة إلى الدرعيـة، سـيخرج مـن كتـاب التوحيـد، ويصـير لـه مجتمـع وجماعة ودولـة، لكـن ذلـك لـن يزيـده إلا تغريبًـا، بمعنـى أن التوحيـد سـيتحول إلى مؤسسـة دينيـة ونظـام ضبـط لأعـمال العبـاد ومعتقداتهـم، وعقيدة تفـرض عـلى الآخرين الانصيـاع والقبـول والطاعـة، سـيُفرّغ التوحيد أكثر مـن شـحناته الروحيـة الدينيـة التـي تقـرب بـين الخالـق وخلقه وتشـبع ظـمأ الخلـق الوجـودي للرحمـة وأسرارهـا، وسـيأخذ طابـع الأيديولوجيـا المفروضـة عـلى الجميـع التـي يـردد الأتبـاع تعاليمها مـن دون أن تقرّ في وجدانهـم وتعرفهـم على أنفسـهم.

هكـذا اتفـق الرجـلان بالكلمـة عـلى كلمـة، هـي كلمـة التوحيـد، سـتصير عقيـدة ودولـة. ضمـن شروط الكلمـة طلـب محمـد بـن سـعود مـن رجـل الدعـوة، ألا يتركـه ويعطـي شرعيتـه الدينيـة لأمـير آخـر، وألا

(1) ابن بشـر، عنوان المجد في تاريخ نجد ج1، ص 187.

يتدخل بأمر الضرائب التي يجبيها من أهل الدرعية، فيوافق ضمنيًّا ولكن بصيغة تبشيرية يقول فيها إن الله سيفتح عليك وسيعوضك عن جباية الضرائب من أهل الدرعية، بمعنى هؤلاء يشكلون القوة الجهادية التي تفتح البلدان وتغزو، وتأتي بالغنائم وتقسمها عليهم بدل أن تأخذ منهم.

لقد وجدت الدعوة القوة التي ستنصرها، فبدأت مرحلة الهجرة «وهاجر إلى الشيخ أصحابه الذين بايعوه في العُيَيْنَة، منهم من هم رؤساء المعامرة معاكسين لعثمان بن معمر، فتزايد المهاجرون إليه من كل بلد لما علموا استقراره، وأنه في دار منعة»[1].

أُشربوا حب الشيخ

المشهد الذي يرويه ابن بشر، يستعيد تمامًا سيرة غربة الإسلام الأولى، فالدرعية بعد وصول رجل الدعوة إليها، صارت دار الهجرة لمن شرح الله صدره للإيمان، ولمن أُوذي في بلاده، والمهاجرون يزدادون «فلما علم عثمان بن معمر أن محمد بن سعود آوى الشيخ ونصره، وبايعه على دين الإسلام، ونصرته، والذبّ عنه، وأن الدرعية صارت دار هجرة لمن شرح الله صدره لذلك، وبعضهم قد أُوذي في بلده، وأن الشيخ في زيادة من أصحابه، ندم عثمان على ما فعل من إخراجه»[2].

بعد أن شرح الله صدورهم للتوحيد، تخلصوا مما أُشربوا من حب العجل (الشركيات السائدة في نجد)، وأُشرب حب الشيخ وتوحيده في

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص 43.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص 43.

مكتبة الفكر الجديد

قلوبهم «فلما استقر في قلوبهم معرفة التوحيد وضده بعد الجهالة، أُشرب حب الشيخ في قلوبهم وأحبوا المهاجرين إليهم وآووهم»[1]. تعني (أُشرب) هنا تشبع وألف بعد أن كان غريبًا وغير معتاد، وهذا هو غرض الهجرة، الارتواء من التوحيد الغريب، لتكوين أخوة إيمانية مشتركة من المشرب ذاته، بهذا يتولد مجتمع الأخوة الجديد الذي أطلق عليه فيما بعد (إخوان من أطاع الله)[2].

لقد كوّن الشيخ جماعته التوحيدية، وسيعمدُ إلى تعميم دعوته التوحيدية على نجد، فبدأ بإرسال الرسائل كما فعل النبي (ص) لإلقاء الحجة الشرعية على من لم تصله الدعوة «ثم إن الشيخ كاتب أهل البلدان بذلك رؤسائهم وقضاتهم، فمنهم من قبل واتبع الحق، ومنهم من اتخذه سخريًا واستهزؤوا به ونسبوه إلى الجهل وعدم المعرفة، ومنهم من نسبه إلى السحر ومنهم من رماه بأشياء هو بريء منها»[3].

تاريخ دار الهجرة

تأسست الدرعية العام 1446م، هي بلدة حديثة نسبيًّا قياسًا بالمدن الأخرى التي تأسست قبل قرون كثيرة[4]. من الناحية التاريخية، ارتبطت

---

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص45.

(2) الإخوان أو إخوان من أطاع الله اسم يطلق على البدو الذين هجروا حياة البادية واستقروا الهجر. تأسست أول هجرة عام 1911م في الأرطاوية شمال الرياض ثم تزايدت أعداد الهجر بعد ذلك حتى بلغت أكثر من 200 هجرة موزعة في كافة مناطق شبه الجزيرة العربية، وسميت بالهجر نسبة لهجر الإخوان حياة البادية وكون الإخوان الجيش الأساس لقوات الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود خلال حروب توحيد السعودية.

(3) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ج1، ص45.

(4) لا نجد اسم (الدرعية) في شيء من الكتب القديمة، أقدم ذكر في مؤلفات القرن الحادي عشر الهجري، يربط زمن إنشائها باسم (ابن درع) جد الأسرة السعودية. انظر: محمد العيسى، الدرعية قاعدة الدولة السعودية الأولى، ص33.

مكتبة الفكر الجديد

الدرعيـة بعائلـة آل سـعود، قبل أن تعرف بآل سـعود، كانت تعرف بعائلة آل مقـرن، وهـي أيضًـا قبيلة مـا يُعرف بالمردة، وينتسـب هـؤلاء المردة الى مـارد المريـدي الـذي هـو جدهـم الأعـلى، جـاء مـن بلـدة أخـرى تسـمى الدرعيـة، وهـي غير هـذه الدرعية، تلـك تقع قـرب القطيف[1].

حـين جـاء من درعية القطيف، ليسـكن في درعية نجـد، أقام في وادي يسـمى وادي الحنفيـة وقـد تكونـت الدرعيـة حول هـذا الـوادي. يخبرنا التاريـخ أن منطقـة الـوادي التـي سـكن فيهـا مـارد الوليدي، قـد أقطعها لـه ابـن عمـه ابن درع، وهـو من العائلة نفسـها، وقد قام بذلك لأسـباب أمنيـة، وعائليـة أيضًـا، وذلـك لـكي يكوّنوا قـوة لصد أي هجـوم على هذه الأراضي. لقـد عمّـر مانـع بـن درع مـع عائلتـه وذريتـه هـذه المنطقـة، وزرع فيهـا أول نخلـة[2]، لقد عمّر الأرض وأعطاها اسـمها أيضًـا، فسـمّاها بالدرعيـة نسـبةً إلى الدرعية التي كان يسـكنها سـابقًا.

مـا يهمنـا هنـا، ليس تفاصيل هـذه الروايـة التاريخيـة، ولا التحقيق في صحتهـا، وإنمـا تهمنـا قيمتهـا المعنويـة، فهـي التـي سـتجعل مـن الدرعيـة بنـاءً سـعوديًّا خالصًـا، يعنـي الأسـاس في هـذه المدينـة بنـاء عـلى هـذه الروايـة يرجـع إلى هـذه العائلـة، فهـي التـي بنتهـا وبعـد ثلاثـة قـرون انطلقـت منهـا لتوحيـد الجزيـرة العربيـة كاملـةً وأعطتهـا اسـم السـعودية بنـاء عـلى اسـم الجد المؤسـس سـعود بن محمـد، كما أعطـت العائلـة نفسـها اسـم الدرعيـة مـن اسـم أحـد جـدود العائلـة ابـن درع .

(1) «أطلـق اسـم الدرعيـة، لأن مانعًـا [مانـع المريـدي] قـدم مـن بلـدة تعـرف بهـذا الاسـم، مـن نواحـي القطيـف» المصـدر نفسـه، ص38.

(2) «وبعـد أن اسـتقر ابـن درع في المـكان الـذي منحـه إيـاه ابـن عمـه أنشـأ موضعًـا غـرس فيـه نخـلًا، وبنـى فيـه بيوتًـا، فصـار يعـرف بالدرعيـة نسـبة إلـى ابـن درع».المصـدر نفسـه، ص36.

مكتبة الفكر الجديد

وهـذا يُفـسر لنـا العنايـة الحديثـة بالدرعيـة وبتاريخهـا وبإعـادة بنائهـا والتعريـف بها، ويُفسر لنـا أيضًا اهتمام الدراسـات بهذه المدينة أو الإمـارة فيـما بعـد. عـلى أيـة حـال بقيـت هـذه المدينـة خالصـةً إلى المـردة الذين هم أجداد عائلة آل سـعود، وفي بعـض الفترات التاريخية ربمـا حدثـت بعـض المنازعـات التـي لا تهمنـا هنـا تفاصيلهـا، ولكن في سـنة 1726م، سـيكون هنـاك حـدث مهـم وهـو أن محمـد بن سـعود سـيحكم الدرعيـة، وسـيكون فيهـا الأب المؤسـس لحكـم العائلـة الذي سـيمتد إلى اليوم.

في سـوابق تاريـخ ابـن بـشر، يذكـر في سـابقة 1139هـ/1726م قصة قتـل مقـرن بـن محمـد بـن مقـرن صاحـب الدرعيـة، وكيـف تـمّ الأمـر لمحمـد بـن سـعود «فاسـتقل محمـد بعـد هـذه بولايـة الدرعيـة كلهـا ومعهـا غصيبـة»[1]. ومنـذ هـذا العـام سـتبقى الدرعيـة مدينـةً يتـوارث حكمهـا آل سـعود. وقـد اسـتمر ابـن سـعود في حكمهـا طـوال 18 عامًـا قبـل أن ينضـم إليـه محمـد بـن عبـد الوهـاب في عـام 1744م، ليصنعـا فيهـا تاريخًـا جديـدًا.

سكان الدرعية

في بدايـة الدعـوة كان مجتمـع الدرعية يتكون من سـبعين بيتًا، ولكن بعـد عمليـات الهجـرة والغزو على مدار أكثر من سـتين عامًا سـيتضاعف هـذا العـدد مـرات. هنـاك عـدة تقديـرات لعدد سـكان الدرعيـة بعضها يقدرهـم بسـبعة آلاف نسـمة وبعضهـا ثلاثـة عـشر ألف نسـمة وبعضها

(1) يقصـد بالسـوابق، الأحـداث التـي سـبقت ظهـور دعـوة محمـد بـن عبـد الوهـاب. انظـر: ابـن بشـر، سـوابق عنـوان المجـد فـي تاريـخ نجـد، تحقيـق عبداللـه المنيـف، ص154-156.

يذهب إلى أن سكان الدرعية حين غزاها إبراهيم باشا بلغ ثلاثين ألف نسمة[1].

على الرغم من اختلاف هذه الروايات ومن اختلاف حيثياتها واختلاف كيفية حساب وتقدير عدد الأنفس، إلا أن العدد تضاعف أضعافًا كثيرة مع فتح باب الهجرة إلى الدرعية، وقد بدأت الهجرة بأصحاب الشيخ الذين بايعوه في العُيَيْنَة فقد كانوا سباقين إلى الهجرة، ثم استمر تدفق المهاجرين، ففي سنة 1752م وحدها هاجر سبعون رجلًا من منفوحة، كما قدم من الرياض عدد من الهجرات [2].

وغير هجرات الأتباع الطوعية، هناك من أُجبِر على الهجرة إلى الدرعية، مثل ما حصل لبلدان سدير مثل حرمة والعودة والحوطة والمجمعة وجلاجل، عندما أمر عبد العزيز بن محمد على بعض من قياداتها وأسرهم بالهجرة إلى الدرعية العام 1777م[3].

وكذلك الأمر بالنسبة إلى هجرة الشيخ سليمان بن عبد الوهاب في العام 1776م، ومن المرجع أنه تمّ إجباره على الهجرة، من قبل أخيه محمد بن عبد الوهاب، وكان وضعه أقرب إلى الإقامة الجبرية. والأمر نفسه مع رؤساء الأحساء فقد أجبروا على الهجرة إلى الدرعية في 1794م بعد غزوها[4]، وذلك بعد أن خرجوا على طاعة ولي أمر الدرعية.

(1) حول التقديرات المختلفة لسكان الدرعية، انظر: عبدالله المطوع، مجتمع الدرعية، ص87.
(2) المصدر نفسه، ص85.
(3) المصدر نفسه، ص85.
(4) انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص216.

مكتبة الفكر الجديد

3. الجهاد

كما عانى المهاجرون الأوائل الذين عاصروا غربة الإسلام، فقد عانى المهاجرون الأواخر الذين عاصروا عودة الإسلام غريبًا إلى سيرته الأولى، إنهم يعيشون محنة الغربة وتأمين الرزق وتعلم التوحيد وشظف العيش وشحة الموارد في الدرعية «ولما كثر المهاجرون عند الشيخ ضاق بهم العيش، وشدة الحاجة، وابتلوا في ذلك أشد بلاء، فكانوا بالليل يحترفون ويأخذون الأجرة، وفي النهار يجلسون عند الشيخ في درس الحديث والمذاكرة، إلى أن أتاه الله بالرزق الواسع بعد الشدة والامتحان»[1].

من أين أتى الرزق الواسع؟

أتى من فتح باب الجهاد، لكن قبل بدء مرحلة الجهاد، هناك محلة التكوين، صارت الدرعية جهة الهجرة، قاعدة عسكرية، يجري فيها الإعداد والتدريب والشحن العقائدي الذي سيحدد العقيدة القتالية للغرباء المهاجرين الذي سكنوا في حي البجيري[2].

يُحدثنا ابن بشر عن توزيع جغرافيا الدرعية، بما يشبه توزيع المدينة المنورة حين صار هناك أحياء للمهاجرين وأحياء للأنصار

(1) ابن بشر، المجد في تاريخ نجد، ج1، ص 43.
(2) عبدالله المطوع، مجتمع الدرعية، ص65.

ومسجد للنبي (ص) وبيت بجواره. في الدرعية هناك حي لآل سعود معروف بحي الطريف في الشرقية، وهناك بقربه حي البجيري وفيه آل الشيخ، محمد بن عبد الوهاب وعائلته، وهناك أحياء لبقية المهاجرين، سنتحدث عنها بتفصيل أكثر، لكن المهم هنا أن نعرف أن مسجد الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومدرسته، شكلا في خارطة الدرعية المركز الروحي الذي كان يغذي المهاجرين بعقيدة التوحيد.

وجد الشيخ أن أهل الدرعية يعيشون غربة عن الإسلام، في جاهلية عن شعائره[1] وعقائده «فلما استوطن الشيخ الدرعية، وكان أهلها في غاية الجاهلية، ورأى ما وقعوا فيه من الشرك الأكبر والأصغر، والتهاون بالصلوات والزكاة ورفض شعائر الإسلام[2]، جعل يتخولهم بالتعليم والموعظة الحسنة»[3].

كانت دروس التوحيد المادة الأساس في التعليم، أخذ «يفهمهم معنى لا إله إلا الله، ويشرح لهم معنى الألوهية»[4] أي إنه أراد أن يُنشّئ الجيل الأول من المهاجرين على التوحيد الصحيح، ليكونوا النواة الأولى التي ستبلغ وتبشّر بالألوهية التي ليست فيها سر[5]. كان حضور

(1) أحد أشكال التغريب عن جوهر الدين هو ما مارسته الوهابية من اهتمام مفرط بالظاهر والشكل والمعنى الحرفي والأعمال الشكلية «كثيرًا ما طغت الطقوسية في العبادة، حتى إنه لم يعد في الممارسة الدينية من تمييز بين الوسائل والغايات الكبرى، والظاهر والمعنى، والجوهر والتفصيل، فأصبحت كل هذه متساوية في قيمتها ومدلولاتها ووظائفها». حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، ص126.

(2) مراقبة الشعائر والعقاب عليها هو أحد أشكال ممارسة السلطة الشمولية باستخدام الدين «يغترب المؤمن في ذاته ودينه بقدر ما تتمكن السلطة السائدة من استخدام الدين كأداة سيطرة». المصدر نفسه، ص126.

(3) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص 44.

(4) المصدر نفسه، ص 44.

(5) الإله الذي ليس فيه سر، هو الإله المنفصل عن العالم، الغريب عن العالم . كما أن السلفية لا تصرح ولا تعترف أنها تقول بالتجسيم، لكنها تقع فيه بسبب تحريمها تأويل =

التدريس واجبًا إلزاميًّا، يتعرض المقصر فيه إلى العقاب، فالتفقه في الدين ومعرفة شريعته وعقيدته من أوجب الواجبات.

الهجرة والتوحيد ارتبطا ارتباطًا وثيقًا، فالهجرة إلى الدرعية لم تكن فقط هجرة بالجسد، بل أيضًا بالروح والعقل والعقيدة، هي هجرة من أجل إقرار معنى التوحيد في القلب. منطق الدعوة يقول: لا يمكنك أن تكون موحدًا توحيدًا صحيحًا من دون أن تُهاجر وتَهجر، تهاجر في الأرض من دار الكفر إلى دار التوحيد والإسلام الصحيح، وتهجر في عقلك وقلبك ما ألفه الناس واعتادوه من الشركيات.

أول غزوة

حوت الرسائل خطاب التوحيد الغريب، بذل فيها محمد بن عبد الوهاب، أقصى طاقته في صياغة حجج التوحيد ودفع الشبهات والرد على المعترضين والمشككين، وشرح المباني الشرعية لدعوته، وتفنيد حجج العلماء المعارضين له، وإثبات كفر من لا يؤمن بهذه الدعوة. أراد أن يزيل غربة دعوته للتوحيد، لكنه لم يجد غير الرفض والصد واعتبارها غريبة على حنابلة نجد، فما كان منه غير إعلان الجهاد «ثم أمر الشيخ بالجهاد لمن عادى أهل التوحيد وسبّه وسبّ أهله، وحضهم عليه [الجهاد] فامتثلوا، فأول جيش غزا سبع ركايب، فلما ركبوها وأعجلت بهم النجايب في سيرها سقطوا من أكوارها [جمع كور وهو الرحل الذي يجعل فوق ظهر الناقة] لأنهم لم يعتادوا ركوبها، فأغاروا أظنه على بعض الأعراب فغنموا ورجعوا»[1].

= الصفات والأسماء التي فيها معنى التجسيم والتشبيه، كذلك هي لا تصرح أن الألوهية التي يقوم توحيدها عليها منفصلة عن العالم، لكنها في المحصلة النهائية تنتهي بهذا الانفصال، بمحاربتها للتصوف والروحانيات وتجلي الله بصفاته في العالم.

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص45-46.

مكتبة الفكر الجديد

إنها أول غزوة شرعية، وأول غنيمة من غنائم الجهاد تدخل على خزينة الدرعية، الذين قاموا بها أحسنوا درس التوحيد وتشبعوا به، لكنهم لم يتعلموا بعد أصول الركوب على الإبل السريعة المعدة للغزو. وكما أزالوا غربة التوحيد وألفوه، سيزيلون غربة الركوب على النجايب ويألفوها، ويحققون بذلك انتصارات باهرة للتوحيد من فوق أكوارها.

لقد روى لنا ابن بشر الفاقة التي عانت منها الدرعية وعانى منها المهاجرون في بداية مجيئهم في منتصف القرن الثامن عشر، كان ينقل لنا ما سمعه وما كتبه ابن غنام، لكنه بعد ما يقرب من الخمسين عامًا سينقل لنا مشاهداته الشخصية لمظاهر الثراء في الدرعية.

الدرعية بلد لا يتمتع بوافر من الموارد تكفي للجماعات المهاجرة، لذلك بعد سنتين من وصول محمد بن عبد الوهاب وتوقيع اتفاق الدرعية، بدأت مرحلة الجهاد والغزو، وذلك لتحقيق هدفين: التوحيد أو لنقل ذريعة التوحيد وهناك ذريعة أخرى جلب الغنائم الذي ستدر بخيرات وفيرة على الدرعية.

غنائم الجهاد

ينقل لنا ابن بشر مشاهدات تفصيلية لغنى الدرعية الذي توافر لها من خلال غنائم الغزو، في زمن سعود بن عبد العزيز. لقد بلغ الثراء إلى حد استخدام السلاح المُحلّى بالذهب والفضة وارتداء الملابس الفاخرة والرفاهيات، وعقد صفقات البيع والشراء «ولقد رأينا الدرعية بعد ذلك في زمن سعود بن عبد العزيز بن محمد بن سعود رحمهم الله تعالى، وما فيه أهلها من الأموال وكثرة الرجال والسلاح المحلّى بالذهب والفضة وعندهم الخيل

الجياد والنجايب العمانيات، والملابس الفاخرة، والرفاهيات، ما يعجز عن عدّه اللسان ويكلّ عن حصره الجنان والبنان، ولقد نظرت إلى موسمها يومًا، وأنا في مكان مرتفع، وهو في الموضع المعروف بالباطن، بين منازلها الغربية التي فيها آل سعود، والمعروفة بالطريف، وبين منازلها الشرقية، والمعروفة بالبجيري التي فيها أبناء الشيخ ورأيت موسم الرجال في جانب، وموسم النساء في جانب وما فيه من الذهب والفضة والسلاح والإبل والأغنام، وكثرة ما يتعاطونه من صفقة البيع والشراء والأخذ والعطاء، وغير ذلك. وهو مدّ البصر لا تسمع فيه إلا دوي النحل من النجناج، وقول بعت واشتريت والدكاكين على جانبيه الشرقي والغربي وفيها من الهدم والقماش والسلاح ما لا يوصف، فسبحان من لا يزول سلطانه وملكه، وسيأتي طرف من ذلك إن شاء الله تعالى عند قصة هدم الدرعية»[1].

إنها وفرة اقتصادية قادرة على إزالة غربة الدعوة وغربة عقيدتها وغربة أتباعها، صارت الدرعية إمارة قوية تثير الرعب في من لا يظهر الاستسلام والإذعان والطاعة لإسلامها ودعوتها، لقد أثْرَت الدعوة الغريبة خزانة الدولة، وتوسعت دار الإسلام، وصارت الدرعية حاضرة الإسلام بعد أن كانت دار هجرة الغرباء، وهكذا عملت معادلة التوحيد والهجرة والتكفير على إنجاز واقع سياسي جديد في نجد.

جامع الحكم والدين

تتكون الدرعية من خمسة أحياء، الحي الأول وهو الحي الذي

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص 44.

مكتبة الفكر الجديد

بدأت به الدرعية وهو حي المُليبِد ثم حي غُصيبة وحي الطريف وحي البجيري وحي المماليك.

سنتحدث عن ثلاثة أحياء مهمة أولها حي الطريف[1]، سكنه آل سعود وأصبح مقرًّا للحكومة والموظفين وفيه أيضًا تم بناء قصور آل سعود، ولعل أهمهم قصر سلوى الذي يُعتبر من أشهر القصور، إذ يُعد مقر أمراء وأئمة آل سعود طوال حكم الدولة السعودية الأولى، وقد بُني على مراحل منذ زمن محمد بن سعود. ظل ما يحدث في هذا الحي من حركة عمرانية يعكس الثراء الذي كانت تمرّ به الدرعية، وهو ثراء كان مصدره الغزو والجهاد. من هذا الحي كانت تُدار حملات الغزو، ومن هذا الحي كانت تُدار الخطط السياسية والعسكرية والدينية.

الحي الآخر هو توأم هذا الحي في السياسة السعودية في ذلك الوقت، والسياسة الدينية أيضًا، وهو حي البجيري، كان سكنًا لآل الشيخ أي سكنًا لمحمد بن عبد الوهاب وذريته وأهله، وهو حي قريب من حي الطريف، وكان مركزًا لاستقطاب المهاجرين الذين كان يأتون إلى الدرعية، وقيادة الدولة كانت تتمّ من خلال هذين الحيين.

---

(1) على الموقع الرسمي للهيئة العامة للسياحة والتراث الوطني السعودي: تم تسجيل حي الطريف ضمن قائمة التراث العمراني العالمي باليونسكو في 2010/7/31م، وذلك بعد إنجاز مجموعة كبيرة من الخطوات والمشاريع التي أهّلت الموقع للتسجيل. ويعتبر حي الطريف التاريخي من أهم معالم الدرعية الأثرية، لاحتضانه أهم المباني الأثرية والقصور والمعالم التاريخية، حيث ضمّ معظم المباني الإدارية في عهد الدولة السعودية الأولى، كقصر سلوى الذي تم إنشاؤه أواخر القرن الثاني عشر الهجري، وكانت تُدار منه شؤون الدولة السعودية الأولى، وكذلك جامع الإمام محمد بن سعود وقصر سعد بن سعود وقصر ناصر بن سعود وقصر الضيافة التقليدي الذي يحتوي على حمام طريف، ويحيط بحي الطريف سور كبير وأبراج كانت تستخدم لأغراض المراقبة والدفاع عن المدينة.

مكتبة الفكر الجديد

والظاهرة الأهم في حي البجيري هي ظاهرة المدارس الدينية[1] كان المهاجرون الذين يَردون على الدرعية يتلقون دروس التوحيد على يد محمد بن عبد الوهاب في بيته وفي مسجده وعلى يد أيضًا أبنائه، وقد بنى كل ابن له مدرسة في هذا الحي، وخصص مكانًا في السوق للدرس أيضًا[2]، واعتبر طلب العلم الشرعي واجبًا على جميع المهاجرين، بل إنه كان يُعاقب على عدم الالتزام أو عدم الامتثال لواجب حضور الدروس الدينية، بهذا عمّم التعليم الديني.

جامعة أم معسكر

ما هو العلم الديني الذي كان يُبشر به[3] محمد بن عبد الوهاب ثم صار يفرضه، ويعتبره فريضةً دينية يجب أن يتعلم الجميع؟ كيف يمكن أن نقرأ توصيفات بعض الباحثين أن الدرعية صارت بمثابة جامعة علمية تنشر العلم والنور «الدرعية أصبحت مدينة علم»[4]؟

العلم الذي كان يتحدث عنه محمد بن عبد الوهاب هو العلم الديني الوهابي، لا يتجاوز علم الفقه الحنبلي وعلم العقائد كما

---

(1) انظر: عبدالله المطوع، مجتمع الدرعية، ص72-73.

(2) المصدر نفسه، ص111.

(3) خصصت صحيفة «نيويورك تايمز» الأميركية 15 صفحة لتحقيق قام به الكاتب سكوت شاين للبحث في جذور «العقيدة السعودية الوهابية» وعلاقتها بالتطرّف العالمي. اعتمد شاين في تحقيقه الطويل عبارة «التبشير السعودي»، ليستدل من خلالها إلى الأدوات المختلفة التي تستخدمها الحكومات السعودية المتعاقبة من أجل نشر «العقيدة الوهابية» على المستوى العالمي. وفي هذا المجال، توصل إلى حقيقة أن امتداد هذه العقيدة «كان مذهلًا ويلمس كل بلد فيه مسلمون، ابتداءً من مسجد غوتنبرغ في السويد إلى مسجد الملك فيصل في تشاد، ومن مسجد الملك فهد في لوس أنجلوس إلى مسجد سيول المركزي في كوريا الجنوبية». انظر:
Saudis and Extremism:Boththe Arsonists and the Firefighters by Scott Shane
http://goo.gl/FWjyxI

(4) عبدالله المطوع، مجتمع الدرعية، ص117.

صاغها أتباع السلفية الحنبلية، وليس أيضًا في عمومها، إنما كما صاغها ابن تيمية وعمّمها محمد بن عبد الوهاب.

لا نستطيع القول إن محمد بن عبد الوهاب، قد افتتح مدرسةً أو مدينة علمية، بالمعنى الذي نقول فيه إن جامع الزيتونة كان يمثل جامعةً علمية أو جامع الأزهر يمثل جامعة علمية أو حوزة النجف تمثل جامعة علمية.

انشغل محمد بن عبد الوهاب بتعميم تعاليم التوحيد وفرضها على الجميع، فالمجاهدون الذين كانوا يُعدون للغزو بحاجة إلى أن يُعبؤوا تعبئة دينية، وهو كان يقوم بعملية التعبئة[1] وليس بعملية التعليم، ومحور هذه التعبئة هو التوحيد الوهابي.

يخبرنا ابن بشر عن هذه التعبئة المقننة والمفروضة بأمر الشيخ «أمر الشيخ جميع أهل البلدان من أهل النواحي، يسألون الناس في كل مسجد كل يوم بعد صلاة الصبح أو بين العشاءين عن معرفة ثلاثة الأصول، وهي معرفة الله ومعرفة دين الإسلام ومعرفة أركانه»[2].

كما يخبرنا ابن بشر بنتائج هذه التعبئة التي تمت ببركة علم محمد بن عبد الوهاب: «وهدم المسلمون ببركة علمه جميع القباب

---

(1) ما قام به محمد بن عبد الوهاب، هو أقرب إلى التعبئة والتعميم منه إلى التعليم، بمعنى تعميم مبادئ أيديولوجيا الدعوة «ونشرت راية الجهاد بعد أن كانت فتنًا وقتالًا، وعرف التوحيد الصغير والكبير بعد أن كان لا يعرفه إلا الخواص، واجتمع الناس على الصلوات والدروس، والسؤال عن معنى لا إله إلا الله وفقه معناها... فتعلم ذلك الصغير والكبير والقارئ والأمي» ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص182.

(2) ابن بشر، المجد في تاريخ نجد، ج1، ص183.

مكتبة الفكر الجديد

والمشاهد التي بُنيت على القبور وغيرها من جميع المواضع المضاهية لأوثان المشركين في أقاصي الأرض من الحرمين واليمن وعُمان والأحساء ونجد وغير ذلك من البلاد»[1].

إنها المعرفة المعبأة نفسها التي ما زالت تقدم في معسكرات التنظيمات التي تتخذ لها تسميات من طبيعة ما أنتجته الدرعية: الهجرة والتوحيد والتبليغ وأنصار الدين. والنتائج نفسها التي حصدتها الدرعية ببركة علم محمد بن عبد الوهاب، تحصدها هذه التنظيمات[2].

إن ما يسميه ابن بشر (بركة علم محمد بن عبد الوهاب) هي التعاليم التي تُكفِّر الآخرين وتعلمك كيف تنظر إلى عقائد الآخرين نظرة ازدراء، وتمدك بأحكام الكفر والشرك لتطلقها ضد من يخالف عقائدك، هذا هو العلم الذي كان يُبث هناك.

كتب التكفير

ما هي الكتب العلمية التي أنتجتها الدرعية في ذلك الوقت وتعتبر

(1) ابن بشر، المجد في تاريخ نجد، ج1، ص183-182.

(2) لقد دمرت دعوات التوحيد والتكفير جزءًا كبيرًا من ذاكرة الجزيرة العربية، وامتدت يدها إلى الموصل وتدمر ومصراتة وطرابلس وتمبكتو، ووصل الأمر إلى أن تعلن المديرة العامة لليونيسكو (ايرينا بوكوفا) أن هذا الدمار «جريمة حرب» فـ«تدمير تراث ثقافي للبشرية» يعد كذلك «بموجب معاهدة لاهاي». في يوليو/تموز 2015م أعلنت (بوكوفا) أنها رفعت دعوى أمام المحكمة الجنائية الدولية بشأن تدمير «إرهابيين» أضرحة أثرية في مدينة تمبكتو خلال سيطرتهم على شمال مالي. وكانت قد أعلنت في عدة مناسبات «التدمير المتعمّد لمواقع التراث جريمة حرب تستخدم لنشر مشاعر الخوف والكراهية بين الناس». وفي سابقة تعد الأولى من نوعها، افتتحت في أغسطس/ آب 2016م المدعية العامة بالمحكمة الجنائية الدولية القضية ضد أحمد الفقيه المهدي عضو جماعة أنصار الدين المتهم بجرائم حرب تتمثل في تدمير المعالم التاريخية والدينية في مدينة تمبكتو بمالي، في العام 2012م.

مكتبة الفكر الجديد

اليوم تراثًا إنسانيًا يُفيد منه البشر؟ أو أين هي الكتب التي أنتجتها الدرعية وأحدثت تجديدًا في الفكر الديني أو الفكر الإسلامي؟

الجواب، لا يوجد شيء غير كتب التكفير والتقتيل.

لا توجد أي مؤشرات تدل على ذلك، بل هناك ما يدل على عكس ذلك، ما أنتج في الدرعية هي التعاليم نفسها التي دمرت آثار الحضارات والبشر في الشرق الأوسط، حتى بلغ الأمر أن تعلن مديرة اليونسكو ايرينا بوكوفا في أعقاب التدمير الممنهج لأضرحة مدينة تمبكتو وغيرها من المواقع التراثية: «يعدّ تدمير التراث واحدًا من أشكال اضطهاد الناس ولذلك تعتبر قضية حماية التراث الثقافي أكثر من مجرّد مسألة ثقافيّة، حيث تعدّ هذه القضية واجبًا إنسانيًا ومسألة أمنية»[1].

إذا أردنا أن نعرف أو أن نفهم كلمة علم فهمًا حقيقيًا، لا مُضخمًا بشكل دعائي، فعلينا أن نقارن بين هذا العلم الذي بثّه محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر وبين مثلًا العلم في هذه الفترة نفسها الذي كان يُنتج في أوروبا. من كان في أوروبا في هذه الفترة؟ من الذي تقاطع مع عصر محمد بن عبد الوهاب من علماء الغرب؟ أو لنسأل سؤال المفكر محمد أركون «والآن نطرح هذا السؤال: ما الذي فعله الإسلام السعودي بالإصلاح المزعوم لمحمد بن عبد الوهاب؟ وينبغي أن نضيف إليه سؤالًا آخر: ما الذي فعلته المسيحية الأوروبية بميراث كانط؟»[2].

---

(1) انظر: مركز أنباء الأمم المتحدة:

http://goo.gl/jbB6GT

(2) محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص121.

مكتبة الفكر الجديد

سنجد هناك مثلًا الفيلسوف الألماني كانط، وفولتير وجان جاك روسو، وديفيد هيوم. لقد أسس هؤلاء حركة علمية وتنويرية، نشهد نتائجها في هذا التطور الكبير الهائل في الغرب على مستوى المعرفة والعلم والسياسة والتقنية. في حين أننا نحصد من محمد ابن عبد الوهاب و«مدينة علمه» في الدرعية، هذه الكثرة الهائلة من الجماعات التكفيرية التي تقتل وتُكفّر وتتوحش وتُسبب كل هذا الدمار لعالمنا الإسلامي، حتى صارت حصادات علمه جرائم حرب تحاكم عليها محكمة الجنائيات الدولية.

(العلم) الذي كان يُشربه محمد بن عبد الوهاب لطلابه، كان يهيئهم للغزو، وهذا ما جعل من الدرعية معسكر تدريب، يستقطب الطلاب من مختلف الأماكن، ويهيئهم لممارسة مهارات التكفير والغزو والقتل أكثر منها مدينة حداثة إسلامية[1] أو مدينة جامعية[2] أو مدينة علم[3]: «أصبح حي البجيري يعجّ بحركة سكانية قوية ما بين متهيئ للغزو إلى طلاب علم وفدوا من مختلف المناطق، وبعضهم من مناطق لم يشملها حكم الدولة مثل اليمن وعمان»[4] .

تكشف عبارة (بين متهيئ للغزو إلى طلاب علم) طبيعة العلم الذي كان يقدمه محمد بن عبد الوهاب، علم يجعلك متهيئًا للغزو، يعني

(1) في مقدمة ترجمة كتاب التوحيد إلى اللغة الإنجليزية، يقول المرشد الفكري للمنظمة الإسلامية لطلبة شمال أمريكا وكندا، إسماعيل الفاروقي «الدرعية أصبحت أعظم عاصمة للحداثة الإسلامية من دون أن تتعرض لأي من تأثيرات الحداثة». نقلًا عن حامد الكار، الوهابية مقالة نقدية، ص52.

(2) «ظلت الدرعية بمثابة مدينة جامعية» مي العيسى، الحياة العلمية في نجد، ص250.

(3) «الدرعية أصبحت مدينة علم» عبدالله المطوع، مجتمع الدرعية، ص117.

(4) المصدر نفسه، ص75.

علم يدفعك إلى أن تقوم بغزو الآخرين، أي علم يُكفر ويُشرعن تكفير الآخرين، ومن ثم قتلهم وغزوهم واعتبار هذا الغزو بمثابة جهاد.

العقيدة القتالية

صُنعت العقيدة القتالية في هذا الحي، حي البجيري[1] (مدينة العلم/ المدينة الجامعية)، مذ سكنه ـ محمد بن عبد الوهاب ـ واستقبل فيه المهاجرين لإعدادهم وتهيئتهم، وقد كان اختياره لهذا الحي لسبب يتعلق بسياسة الجهاد، فقد كان قريبًا من مركز الحكم في حي الطريف[2]، وهذا يمكنه من إدارة سياسة وحملات الغزو التي كان يشرف عليها بنفسه، كما يخبرنا ابن بشر[3]، والتاريخ الحولي لكتابه غالبًا ما يفتتح أحداث السنة بذكر الغزوات التي تمت فيها على طريقة «ثم دخلت سنة... وفيها غزا...».

كانت معادلة الجهاد، تستهدف تحقيق سياستين دنيويتين:

تقوية عاصمة الدولة «كلما ازدادت رقعة الدولة جغرافيًّا، ازدادت الدرعية اتساعًا وغنًى وازدهارًا وأهميةً»[4].

---

(1) يقدم الموقع الرسمي للهيئة العامة للسياحة والتراث الوطني السعودي حي البجيري على هذا النحو: يتمتع حي البجيري بأهمية علمية حيث يعد الجامعة الأولى التي خرّجت الأجيال من علماء الدعوة السلفية، ويقع الحي على الضفة الشرقية من وادي حنيفة وبه مسجد الشيخ محمد بن عبد الوهاب وهو من أهم معالم الحي، كما يتضمن عددًا من المساجد والكتاتيب التي أسهمت في الثراء العلمي في الدرعية ونجد والجزيرة العربية. ويقع في هذا الحي مسجد الظويهرة الذي يرجع تاريخ إنشائه إلى أيام الدولة السعودية الأولى ويعدّ أحد أقدم مساجد محافظة الدرعية.

(2) انظر: عبدالله المطوع، مجتمع الدرعية ، ص63.

(3) «وكان رحمه الله هو الذي يُجَهّز الجيوش، ويبعث السّرايا على يد محمد بن سعود رحمه الله، ويكاتِب أهل البلدان ويكاتِبونهم، والوفود إليهما والضيوف عنده، وصدور الأوامر من عنده حتى أذعن أهل نجد وتابعوا على العمل بالحق». ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص 184.

(4) عبدالله المطوع، مجتمع الدرعية، ص53.

مكتبة الفكر الجديد

زيادة خزينة الدولة «كلما زاد عدد المهاجرين، زاد جيش الدولة قوةً، متحمسةً لا تهاب الموت، مما يمكنها من نشر الدعوة وإيصالها إلى أماكن جديدة، مما يؤدي إلى زيادة نفوذها وسيطرتها على المزيد من المناطق، ومن ثم الحصول على الكثير من الغنائم والأموال من مختلف المصادر»[1].

ثقافة الغزو

تشكل في الدرعية ببركات علم محمد بن عبد الوهاب «مجتمع ثقافة الغزو والغنائم»[2]، وغير الغنائم[3] هناك الزكاة التي تدفعها البلدان التي تمّ إخضاعها بالغزو وأخذ غنائمها، فهذه البلدان إذا فكرت في التمرد وعدم دفع الزكاة، ستكون مهددة بغزوات أشد كما حدث للأحساء والقصيم مثلًا، وهذا ما يجعل الزكاة أقرب إلى أن تكون غنيمة حرب سنوية.

يتكون جهاز الزكاة من بضع وسبعين عاملة[4] لجمع زكاة البدو، وكل عاملة تتكون من سبعة رجال، كما ينقل ابن بشر عن أحد خواص سعود بن عبد العزيز: أمير، وكاتب، وحافظ دفتر، وقابض للدراهم التي تباع بها إبل الزكاة والغنم، وثلاثة رجال خدام لهؤلاء الأربعة ولجمع الإبل والخيل والأغنام المقبوضة في الزكاة[5].

---

(1) عبدالله المطوع، مجتمع الدرعية، ص68.

(2) المصدر نفسه، ص102.

(3) حاول محمد عابد الجابري في كتابه (العقل السياسي العربي) فهم بنية الاستبداد السياسي في عالمنا العربي من التراث إلى اللحظة الراهنة، إحدى محددات هذا العقل التي حاول نقدها هي الغنيمة التي تقوم على اقتصاد الخراج والريع، ويتمّ توظيفها في الحكم عبر سياسة «المُلك بالجُند والجند بالمال» وهذه سياسة دولة المُلك التي أسسها بنو أمية، ولعبت فيها الغنيمة كعنصر تحفيز للموالين وأداة إغراء للمعارضين والثائرين.

(4) العَامِلَةُ: ما تستعمل في الحرث والدياسة والسُّقْي من البقر والإبل.

(5) انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص354.

مكتبة الفكر الجديد

لقد بلغ ما يرد على خزينة الدولة ما لا يمكن عدّه: «وأما غير ذلك مما يجيء إلى الدرعية من الأموال من القطيف والبحرين وعمان واليمن وتهامة والحجاز وغير ذلك وزكاة أثمان نجد وعروضها وأثمانها لا يستطيع أحد عدّه ولا يبلغه حصره ولا حدّه»[1].

ما يرد إلى خزينة الدرعية، كان يقسم بشكل رئيس بين حي الطريف (آل سعود) وحي البجيري (آل الشيخ) كان لبيت محمد ابن عبد الوهاب وأولاده وأحفاده وخدامه وحشمه حوالي خمسين ألف ذهب سنويًّا، وأما ما قُرِّر لآل سعود فكان حوالي مائتي ألف ذهب. زيدت هذه المخصصات بعد توسع الدولة فأصبح المقرر لبيت الشيخ حوالي ثمانين ألف ذهب، ولآل سعود حوالي ثلاثمائة ألف ذهب سنويًّا[2].

لقد أثرت الدرعية ثراء كبيرًا، وسيبدأ تأثير هذا الثراء في توسيع دائرة الثقافة والعلم الذي يتعاطونه من خلالها، فلن تعود ثقافة الجهاد مُشبِعة للأمراء الجدد، ولا علم التوحيد كافيًا لأبهة الحكم، فبدأ أبناء آل سعود يطلبون الرخصة لقراءة كتب التاريخ والشعر والأدب، وما كان لهم أن يفعلوا ذلك من غير إجازة من محمد ابن عبد الوهاب، وهذا ما يرصده لنا صاحب لمع الشهاب «ثم إنهم لما ترقى أمرهم طلبوا الفسحة في العلم، فصاروا يقرؤون علوم الرغبوة [العلوم المرغوبة] لدى أهل الملك؛ مثل التواريخ وشيئًا من علوم الأدب كالعربية ودواوين مشهورة؛ مثل ديوان ابن مقرب الأحسائي ونحوه مما فيه بيان الغيرة وحماية الناموس،

(1) انظر: ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص355.
(2) انظر: حسن الريكي، لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب، ص103.

ويعلمون أولادهم الذكور ذلك بعد معالم الدين. وهذه إجازة أجازهم بها محمد بن عبد الوهاب. ومنع ظاهرًا من تعاطي غير علم الدين غيرهم»[1].

واضح أن محمد بن عبد الوهاب مارس ضبطًا متشددًا على تكوين المتعلمين في الدرعية، خصوصًا على أفراد آل سعود، وما كان يسمح بقراءة ما هو خارج مدونة التوحيد السلفي إلا برخصة خاصة منه.

حي المماليك

أحد ملامح ثقافة الغزو والغنيمة[2] في الدرعية هو حي المماليك الخاص بالمملوكين أي العبيد الذين يُجلبون من خلال الشراء، أو من خلال عمليات الغزو. بعض هؤلاء العبيد يُستخدم في الخدمة، بعضهم كان يُشكل القوات الخاصة لعبد العزيز، وبعضهم كان يعمل بالزراعة، وبعضهم كان يشتغل بالحماية، وبعضهم بالأعمال اليدوية.

كان هؤلاء العبيد يُستخدمون بشكل لافت لإبراز مظاهر ثقافة الغزو والغنيمة. يصف لنا ابن بشر الاستعراض الذي يقوم به هؤلاء العبيد لحظة خروج سعود بن عبد العزيز: فإذا اجتمع الناس خرج سعود من القصر ومعه دولة وجلبة عظيمة تسمع جلبتهم كأنما جلبة النار في الحطب اليابس من قرع السيوف بعضها في بعض من شدة

(1) حسن الريكي، لمع الشهاب، ص109.

(2) يشير أحد الباحثين المتخصصين في دراسة الوهابية وتأسيس الدولة السعودية إلى العلاقة بين الهوس بالغنيمة والسلب ورسالة الدعوة الوهابية «يثير جنوح القوات الوهابية الغازية نحو الحصول على الغنائم سؤالًا جديًا حول العلاقة بين الرسالة الدينية المزعومة والهوس المنفلت بالغنيمة. هذا السؤال تذكي أوراه كثرة النصوص التاريخية التي تتحدث عن قصص السلب والنهب بطريقة تتجاوز المقصد الديني» فؤاد إبراهيم، العقيدة والسياسة الوهابية وآل سعود مثالًا، ص36.

الازدحام، لا ترى فيهم الأبيض من الرجال إلّا نادرًا، بل كل مماليكه عبيد سود، ومعهم السيوف الثمينة المحلاة بالذهب والفضة[1].

تتطلب ثقافة الغزو إظهار القوة والتمكن والحزم والسيطرة والتفوق على الجميع، وقد خصص مؤلف (لمع الشهاب) فصلًا سمّاه (في كيفية سلطنة محمد بن سعود [وأولاده] في بلدان نجد وأطرافها) ويوضح قصده بعنوان الفصل بقوله: «ونعني بها منهاج سياستهم التي استفادوها من وضع محمد بن عبد الوهاب»[2]. وقد أورد في هذا الفصل قصصًا وحوادث تظهر سيطرة آل سعود على نجد، وكان يعلل سلوكهم السياسي في الأحداث بالرغبة في «بيان الشوكة»[3] و:«إنما أمرهم هذا كما ذكرنا غايته اشتهار قدرتهم بالطاعة وإسماع جميع الناس من أهل الأقطار ما هم فيه»[4].

وتتطلب هذه الثقافة إظهار ما يملكه من ثروة وأسلحة وقوة وعبيد، ويُظهر لنا ابن بشر، ما كان يملكه سعود بن عبد العزيز: وملك من الخيل العتاق ألفًا وأربعمائة فرس، يغزو معه منها ستمائة فرس يركبها رجال انتقاهم من شجعان البوادي وشجعان مماليكه وغيرهم، قال: ومماليكه الذكور خمسمائة. وقال غيره: ستمائة الذكور، وقال: آخرون مماليكه ألف ومائتان الذكور والإناث. والذي يظهر من القصر آخر رمضان ألف وثلاثمائة فطرة عن خدمه وعبيده، وما في قصره من الأيتام[5] .

---

(1) عبد الله آل بسام، خزانة التواريخ النجدية، مختصر عنوان المجد في تاريخ نجد، ص59.
(2) حسن الريكي، لمع الشهاب، ص99.
(3) المصدر نفسه، ص107.
(4) المصدر نفسه، ص104.
(5) انظر: عبد الله آل بسام، خزانة التواريخ النجدية، مختصر عنوان المجد في تاريخ نجد، ص63. وانظر:ابن بشر، المجد في تاريخ نجد ج1، ص352.

مكتبة الفكر الجديد

بالمجمل كان من نتائج ثقافة الغزو المشرعنة بالتعاليم الدينية التي كان يبثها محمد بن عبد الوهاب لن أقول تأسيس لحظة عمرانية في الدرعية، بل سأقول على وجه الدقة نشأت ثروة ليست ناتجة عن تشغيل مصانع أو ناتجة عن أعمال تجارية أو ناتجة عن اكتشافات جديدة أو ثروات مستخرجة من الأرض، إنما ثروة ناتجة من السلب والغنائم، وقد حوّلت هذه الثروة الدرعية من منطقة شحيحة وفقيرة لا تملك أي شيء، ومن منطقة تجد أن المهاجرين الذين ينتقلون إليها يشكلون عبئًا عليها إلى منطقة غنية، وقد حوّلت القوة المهاجرة إليها إلى قوة تدر عليها مالًا وثروة عبر تعبئتها بمفاهيم الجهاد.

أصبحت مظاهر غنى الدرعية مسار اهتمام المؤرخين، فهم مثلًا يتحدثون عن سيوف أبناء محمد بن سعود كيف صارت تُطلى بالذهب، ويتحدثون عن الأسرّة الخشبية التي بدأت كثقافة جديدة في قصور آل سعود، ويتحدثون عن الأرز الذي لم يكونوا يعرفونه في ذلك الوقت، فقد كانوا يعرفون الجريش.

كذلك من ملامح الغنى الذي أصبحت عليها الدرعية، ارتفاع أسعار المنازل، فقد أصبحت هناك أيدٍ عاملة تشتغل في أعمال البناء وأعمال المهن وهذه أيضًا تُعبّر عن ازدهار هذه المنطقة، طبعًا غير القصور التي أخذت تنمو نموًا كبيرًا في الدرعية. بالمجمل سنجد أن الدرعية بفعل الهجرة وبفعل تعليم محمد بن عبد الوهاب وبفعل الغزوات قد ازدهرت عمرانيًا واقتصاديًا وسكانيًا من الناحية الاجتماعية وأصبحت إمارة تملك مكونات دولة.

ما كان للدرعية أن تتخلى عن ثقافة الغزو، فهو عماد اقتصادها ومصدر هيبتها، وهذا ما سيسبب دمارها بعد أن أصبحت قوة مقلقة للدولة العثمانية الأمر الذي سيدفع بإبراهيم باشا (في العام 1818م) لشن حرب كبيرة على الدرعية وتدميرها كلها وإنهاء الدولة السعودية الأولى، وبالتالي إنهاء التشكيل الأول للدولة السعودية المكونة بتعاليم محمد بن عبد الوهاب، وفيما بعد سيَتمّ استعادة هذه الدولة بالعقيدة نفسها في سنة 1824 وتلك تحتاج إلى وقفةٍ أخرى.

مكتبة الفكر الجديد

نواقض الإسلام: الاستثناء المستحيل

الفصل الرابع

مكتبة الفكر الجديد

ما نواقض الإسلام؟ وما نواقض الإيمان؟ هل هذه النواقض تضبط باب التكفير باتجاه تضييقه أم توسعته؟ هل تقتصر نواقض الإسلام على الفرق التي صُنّفت خارج دائرة أهل السُّنَّة والجماعة أم إنها تشمل أيضًا من هم محسوبون على أهل السُّنَّة والجماعة؟ علامَ ينبني خطاب نواقض الإسلام؟ وما صلته بخطاب التكفير والتوحش في نصوصنا التراثية؟ كيف صار الاستثناء من الإسلام عبر هذه النواقض قاعدة في خطاب الوهابية؟ كيف استخدم محمد بن عبد الوهاب خطاب النواقض في شرعنة غزوات الدولة السعودية الأولى؟ ما علاقة خطاب النواقض بتفسير مفهوم «لا إله إلا الله» عند محمد بن عبد الوهاب؟ كيف نمّى هذا الخطاب منسوب الكراهية في خطاب الدعوة الوهابية؟ كيف صيّر الدعوة الوهابية ديانة حرب؟

هذه الأسئلة هي ما سأحاول معالجته في هذا الفصل، سنبدأ أولًا بتعريف هذه النواقض، ثم بحث سياقها التاريخي وغرضها واستخدامها ونتائجها.

1. نواقض الإسلام العشرة

حظيت نواقض الإسلام العشرة التي صاغها محمد بن عبد الوهاب باهتمام كبير، من قبل أتباعه، وسنعتمد شرح الشيخ صالح الفوزان[1] «دروس في شرح نواقض الإسلام» يفتتح دروسه بتعريف النواقض في اللغة «جمع ناقض اسم فاعل من نقض الشيء إذا حلّه وهدمه وأفسده، قال تعالى ﴿وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾[2] وقال تعالى ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾[3][4].

«ونواقض الإسلام هي مفسداته ومبطلاته، فمن أسلم وشهد أن لا اله الا الله وأن محمدًا رسول الله، فقد ينقض إسلامه وتوحيده بناقض من هذه النواقض، وهو يدري أو لا يدري، فيكون مرتدًا وفي عداد الكافرين» [5].

النواقض إذًا، هي التي تبطل إسلامك، فتخرجك من دائرة الإسلام

---

(1) صالح بن فوزان الفوزان (1354 هـ/ 1935م)، عضو اللجنة الدائمة للإفتاء وعضو هيئة كبار العلماء بالمملكة السعودية، وعضو في المجمع الفقهي بمكة المكرمة التابع لرابطة العمل الإسلامي، وعضو في لجنة الإشراف على الدعاة في الحج، كما أنه إمام وخطيب ومدرس في جامع الأمير متعب بن عبد العزيز آل سعود في الملز.

(2) سورة النحل، الآية: 91.

(3) سورة النحل، الآية: 92.

(4) صالح الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، ص 15.

(5) المصدر نفسه، ص 39.

مكتبة الفكر الجديد

إلى دائرة الكفر، أو هي التي تنقض شهادة توحيدك، ومعلوم أن التوحيد يمثل موضوعًا مركزيًّا في خطاب محمد بن عبد الوهاب، فكل شيء ينقض مفهومه للتوحيد يعتبر ناقضًا للإسلام. يقول الشيخ فوزان إن هذه النواقض أوصلها بعضهم إلى أربعمائة ناقض، لكن أهمها العشرة التي ذكرها ابن عبد الوهاب والذي ينعته بـ «الشيخ الإمام المجدد». فما هي النواقض العشرة التي حددها محمد بن عبد الوهاب في كتابه نواقض الإسلام؟

الناقض الأول: «الشرك في عبادة الله تعالى»، أي إشراك غير الله في العبادة التي لا تكون لغير الله، فبدل أن تكون العبادة لله تحولها إلى شخص آخر أو شيء آخر، كأن تحولها إلى قبر مثلًا أو إلى وليّ أو إلى شخص ميت أو إلى شجر أو إلى أي ظاهرة من الظواهر الطبيعية، فأنت حينها تكون قد أشركت بالله، وبهذا الشرك أنت نقضت الإسلام وأصبحت كافرًا[1].

قد يحدث الشرك من خلال الدعاء؛ حين تدعو غير الله، كأن تدعو صاحب قبر أو وليّ من الأولياء أو تطلب منه أن يحقق لك ما يفترض أن تطلبه من الله. وقد يحدث من خلال النية والقصد، فحين تكون نيتك

(1) قبل هجوم الوهابية على كربلاء في 1802م بسبع سنوات، بعث زعيم الطائفة الشيعية الشيخ جعفر كاشف الغطاء، رسالة إلى عبد العزيز بن سعود، ردًّا على رسالته التي اعتبر فيها ممارسات زوار المراقد الدينية المقدسة شركًا. في الرد مناقشة مستفيضة لخطاب محمد بن عبد الوهاب ونواقضه للإسلام التي على أساسها كفّر الشيعة وغير الشيعة واتهمهم بالشرك «وإني منذ ثلاثين حجة أنظر في حال طوائف المسلمين، محققيهم ومبطليهم، فلم أجد أحدًا يعظم كتابًا، أو نبيًّا، أو مكانًا، أو عبدًا صالحًا من غير قصد قربة من الله، أو انتسابه إليه، فقد ظهر أن هذا كله من باب طاعة الله وتعظيمه. وأمّا عبدة الأصنام والعباد الصالحين، فإنما أرادوا عبادتهم حق العبادة، كأن يصلّوا لهم، ويصوموا ويكون ذلك لاستحقاقهم بربوبيتهم في أنفسهم، أو للتقريب زلفى، فهي عبادة حقيقية على الوجهين». جعفر كاشف الغطاء، تحقيق جودت القزويني، منهج الرشاد لمن أراد السداد، ص107.

خالصة لله فإنك توحّد الله، وحين تكون لغير الله تختلط بالرياء والنفاق فتشرك بالله. وقد يحدث الشرك بسبب المحبة، فأنت حين تذهب في محبة أحد محبة مستميتة تستلزم الإجلال والتعظيم والذل والخضوع له، فإنك تكون قد أشركت في محبة الله، وقد يحدث الشرك من خلال طاعة غير الله، فهذه كلها أنواع من الشرك تعتبر ناقضًا للإسلام.

ويقسم محمد بن عبد الوهاب الشرك إلى أكبر وأصغر، والفرق بينهما «أن الشرك الأكبر يُخرج من الملة، والأصغر لا يُخرج من الملة، لكنه كبيرة من كبائر الذنوب، وهو وسيلة إلى الشرك الأكبر.. إن الشرك الأكبر يحبط جميع الأعمال، أما الأصغر فإذا كان رياء أو سمعة، فإنه يحبط العمل الذي وقع فيه فقط، ولا يحبط بقية الأعمال التي ليس فيها رياء... إن الشرك الأكبر يُحِل الدم والمال بخلاف الشرك الأصغر فإنه لا يحل دم الإنسان وماله، لأنه لم يخرج من الإسلام. واختلف العلماء في الشرك الأصغر هل يُغفر كسائر الذنوب (التي دون الشرك الأكبر) أو لا يغفر» [1].

هناك نماذج لأمثلة الشرك الأكبر والأصغر فحين تقول مثلًا إن البركة تحصل من غير الله فهذا شرك أكبر، لكن إذا قلت إن البركة تحصل من الله، ولكن بسبب هذه الشجرة أو هذا المقام أو هذا القبر، فهذا يعتبر شركًا أصغر. في الذبح كذلك عند القبر حين تعتقد أن هذا الذبح هو للميت فهذا شرك أكبر، أما إذا كنت تعتقد أن هذا الذبح لله، ولكن المكان له فضيلة فهذا شرك أصغر.

الناقض الثاني: «من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة، ويتوكل عليهم كَفَر إجماعًا»[2].

---

(1) صالح الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، ص49.
(2) المصدر نفسه، ص 59.

الناقض الثالث: من لم يكفّر المشركين أو شك في كفرهم «الذي يشك في كفر المشركين عمومًا سواء كانوا من الوثنيين أو من اليهود والنصارى أو من المنتسبين إلى الإسلام وهم يشركون بالله وعبد معه غيره من الأشجار والأحجار والأصنام والأوثان والقبور والأضرحة، فإنه مشرك كافر، يجب تكفيره حتى لو كان يدعي الإسلام، ويقول «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»[1].

أيضًا من يصحح مذهب المشركين ويقول إن مذهبهم صحيح يكون كافرًا، ويدخل ضمن ذلك من يدعو إلى التقارب بين الأديان أو الحوار بينها، فذلك بحسب مذهب ابن عبد الوهاب تصحيحًا لمذاهب الكفار أو اعتبارها صالحة. يقول الفوزان في شرحه: «وهؤلاء يقيمون الآن مؤتمرات للتقارب بين الأديان ومع الأسف يؤيدهم من ينتسبون للإسلام ويحضرون هذه المؤتمرات ويسمونها الحوار بين الأديان أو الحوار بين الحضارات، وما أشبه ذلك»[2]. يفترض أن يُبطل المسلم هذه الأديان ويحاججهم وينقضهم بدل أن يتفهمهم ويتقارب معهم.

الناقض الرابع: «من اعتقد أن هدي غير الرسول أكمل من هديه أو أن حكم غيره أحسن من حكمه»[3].

الناقض الخامس: «من أبغض شيئًا مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، ولو عمل به كَفَر»[4]. ويشمل ذلك أن تبغض أو تكره أحكامًا شرعية أو معاملات شرعية مثل إعفاء اللحية أو الأحكام المتعلقة بالمرأة والحجاب أو أن تتبنى مثلًا آراء تتعلق بأحكام وضعية بالمرأة أو تشريعات دولية تخالف الشريعة الإسلامية، هذه كلها تدخل في هذا

(1) صالح الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، ص 80.
(2) المصدر نفسه، ص 82.
(3) المصدر نفسه، ص 97.
(4) المصدر نفسه، ص 111.

مكتبة الفكر الجديد

الناقض، بل يتوسع (الفوزان) بأنه ليس فقط بغض الشرائع، وإنما بغض أحد أصحاب النبي يدخل في هذا الناقض «لا يبغض الصحابة إلا منافق، بل إن الله تعالى سماه كفرًا...فالله جل وعلا أوجد الصحابة ليغيظ بهم الكفار، فالذي يبغض الصحابة فهذا دليل على كفره ونفاقه»[1].

الناقض السادس: «من استهزأ بشي من دين الرسول صلى الله عليه وسلم أو ثوابه أو عقابه كفر»[2]، حين تستهزئ بالنبي أو بشيء من سنته أو من صحابته أو من أحكامه فكل ذلك يُعدّ ناقضًا من نواقض الإسلام ويخرجك من الإسلام إلى الكفر.

الناقض السابع: «السحر ومنه الصرف والعطف، فمن فعله أو رضي به كفر»[3].

الناقض الثامن: «مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين»[4]، وهذا يشمل إظهار المودة للكفار، أو التشبه بهم، أو اتباعهم، أو التقرب منهم. ولكن قد تقتضي المصلحة التعامل معم دبلوماسيًّا أو أن تبرم معهم اتفاقيات وقد يقتضي أن تستعين بـ(الكفار) في الأمور التي لا تجيدها، وفي التأويلات الحديثة يمكنك أن تستعين بجيش الكفار .

الناقض التاسع: «من اعتقد أن بعض الناس يسعه الخروج عن شريعة محمد (ص) كما وسع الخضر الخروج عن شريعة موسى عليه السلام فهو كافر»[5]، ويشمل هذا الناقض غلاة الصوفية أو من يقول إن الشريعة للماضي فقط وليس للحاضر.

---

(1) صالح الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، ص-125 126.
(2) المصدر نفسه، ص128.
(3) المصدر نفسه، ص142.
(4) المصدر نفسه، ص158.
(5) المصدر نفسه، ص175.

الناقض العاشر: «الإعراض عن دين الله، لا يتعلمه ولا يعمل به»[1]، والإعراض هنا بمعنى الانصراف عن تعلّم الدين والتفقه فيه، حسب (الفوزان): «هذا ينطبق على كل من أعرض عن دين الله لا يتعلمه ولا يعمل به سواء من الرافضة أو الصوفية أو القبورية أو من غيرهم»[2].

ويختتم محمد بن عبد الوهاب نواقضه بقوله: «ولا فرق في جميع هذه النواقض بين الهازل والجاد والخائف إلا المكره... وكلها من أعظم ما يكون خطرًا وأكثر ما يكون وقوعًا... فينبغي للمسلم أن يحذرها ويخاف منها على نفسه»[3].

لا تصطاد شبكة النواقض الهازل والجاد والخائف فقط، بل حتى القاصد وغير القاصد، والعارف والجاهل، والشاعر الذي يكتب على سبيل المجاز، والمفكر الذي يكتب على سبيل الحقيقة، والكاتب الذي يصدر الكتب، والمدون الذي يكتب في الفضاء الاجتماعي. جميعهم يقع عليهم سيف التكفير والقصاص، باسم نواقض الإسلام[4].

(1) صالح الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، ص 188.
(2) المصدر نفسه، ص 206.
(3) المصدر نفسه، ص 198-202.
(4) الأمثلة كثيرة، منها مثلاً الحكم على اللاجئ الفلسطيني المولود بالسعودية الشاعر (أشرف فياض) بالإعدام بتهمة الكفر والترويج للإلحاد في شعره، ثم خففت محكمة سعودية الحكم إلى السجن ثمان سنوات، وحكم عليه أيضًا بثمانمائة جلدة وأمرته المحكمة أن يعلن توبته وتنكره لشعره على شبكات التواصل الاجتماعي. ووفقًا لمنظمة العفو الدولية فإن «فياض»، 35 عامًا، اعتقل في أغسطس/آب عام 2013م عقب شكوى من مواطن سعودي زعم فيها أن «فياض» يدعو للإلحاد ويروج لأفكار التجديف. وتم إطلاق سراحه في اليوم التالي، ولكن تم اعتقاله في يناير/كانون الثاني عام 2014م ووجهت إليه اتهامات بالكفر بسبب ما يفترض أنها تساؤلاته حول الدين ونشره الإلحاد في مجموعته الشعرية «التعليمات بالداخل» الصادرة عام 2008م.

مكتبة الفكر الجديد

2. نواقض الدولة

السؤال الآن كيف تشتغل هذه النواقض في خطاب الدولة وفي خطاب الدعوة؟

تمثل هذه النواقض، تشكيلة خطابية، تصوغ خطاب الدولة وشكلها وتاريخها. ماذا نعني بأن هذه النواقض (تشكيلة خطابية)؟

الخطاب يتشكل من مجموعة من المنطوقات، تنتظم وتُنجز معنى وفق منطق ما، يُعطي [المنطق الخاص] لهذا الخطاب تميزه، وكما الإنسان يتميز عن الآخرين بمنطق نطقه، فكذلك الخطاب. لنتأمل منطوقات خطاب نواقض الإسلام: كافر، إيمان، إسلام، الشرك الأكبر، الشرك الأصغر، مرتد، نواقض العبادة، التوحيد، الوسائط، الصحابة، الرسول، مظاهرة المشركين، الاستهزاء بالنبي أو سنته، الخروج على الشريعة، الإعراض عن دين لله.

تشكل هذه المنطوقات أو الملفوظات الميدان العام[1] الذي

(1) نعود هنا إلى مفهوم الخطاب عند ميشيل فوكو: خص فوكو الخطاب ومفهومه بكتابين أساسيين هما: «أركيولوجيا المعرفة»، و«نظام الخطاب»، وبعض الدراسات الأخرى. ويعرف فوكو الخطاب بقوله: «هو أحيانًا يعني الميدان العام لمجموع المنطوقات، أو الميدان العام لكل البيانات، وأحيانًا أخرى مجموعة متميزة من المنطوقات، وأحيانًا ثالثة ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها. كما يعرفه =

مكتبة الفكر الجديد

شكله محمد بن عبد الوهاب، ومن قبله ابن تيمية، ومن قبله عموم الحنابلة، وعلماء الأرثوذكسية الناطقين باسم السُّنَّة الصحيحة. نطلق على هذا الميدان اسم الخطاب، وباعتبار الخطاب ميدانًا عامًّا له منطقه ورؤيته التي شكلتها إسهامات علماء طوال تاريخ طويل، فهو تشكيلة من القوانين والأحكام والمفاهيم والأعراف والمسلمات والحدود، يتمُّ عبرها [التشكيلة الخطابية/الميدان العام] صياغة حقيقة الكفر والإيمان والإسلام، وباعتباره تشكيلة، فهو مؤسسة تضبط الأفراد المنضوين تحت هذا الخطاب، وتحدد هذه المؤسسة موقفها من الجماعات الأخرى غير المؤمنة بخطابها، فتعتبرهم مثلًا مرتدين، كفارًا، أعداءً، مهدوري المال والدم.

لقد شكل هؤلاء العلماء خطاب التكفير أو ما يمكن أن نسميه الميدان العام للتكفير، ووضعوه ضمن جهاز الدولة الرسمي، وكل عالم من هؤلاء العلماء الحنابلة وغيرهم من الناطقين باسم الأرثوذكسية للإسلام الصحيح هو ناطق في هذا الميدان العام، وقد شكّل محمد ابن عبد الوهاب، انعطافة تاريخية بنطقه[1] الذي شكّل قطيعة مع

= في موضع آخر بقوله: «الخطاب مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي الى التشكيلة الخطابية ذاتها، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرر الى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ، بل عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التي تستطيع تحديد شروط وجودها». هذه العناصر التي سماها فوكو بالمنطوقات أو الملفوظات هي التشكيلات الخطابية في مقابل الفروع العلمية، والتي تشكل بدورها ميادين الخطاب، وتكون محكومة بمنظومة التكوين والتحويل. انظر: سارة ميلز، الخطاب، ترجمة غريب إسكندر، ص25، 43.

(1) النطق هنا ليس مجرد أصوات، بل هو فكرة يتم بناؤها وتتحول إلى خطاب ومعرفة ومؤسسة وجماعة وقوة ومدرسة وواقع، والإنسان ناطق بهذا المعنى فهو يبني بنطقه ويتصرف في البناء كما يقول ابن حزم، «والنطق عندنا هو التصرف في العلوم والصناعات ومعرفة الأشياء على ما هي عليه... [فالإنسان] ... يتصرف في عمل الديباج والوشي والقباطي. وأنواع الأصباغ والدباغ، والخرط والنقش، وسائر الصناعات من الحرث والحصاد =

حنابلة نجد[1]، ووصلاً مع سلفية ابن تيمية، فأعاد تشكيل خطاب النواقض على هذا النحو الذي نحاول تفكيك تركيبه وإعراب ما فيه من تاريخ وسياسة واجتماع ودين ودنيا. بهذا مثّل خطاب محمد بن عبد الوهاب بإعادة تشكيل خطاب التكفير (خطاب النواقض) حدثًا مفصليًّا في نجد.

يجعلنا هذا الحدث المفصلي الذي شكله محمد بن عبد الوهاب، نفهم الخطاب بأنه ممارسة ميدانية تنتج شيئًا (قولًا، مفهومًا، أثرًا)[2]: فتاوى تكفير، فرقة، حدود قصاص، غزوات، غنائم، خرائط جغرافيا جديدة، هجرات، جيوش، مذابح، مدارس.

ربما يكون الحدث الأكثر مفصلية في خطاب النواقض، هو الانفصال عن أهل السُّنة والجماعة، وتنصيب هذا الخطاب نفسه متحدثًا باسمهم، وناطقًا وحيدًا بالسُّنة الصحيحة والإسلام الصحيح، وقد خاضت الوهابية بهذا الخطاب صراعًا مريرًا حتى تمكنت من أن تنزع الاعتراف بها انتزاعًا، ثم أعطت لنفسها سيادة على مستوى العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الماضي بسبب المتغيرات الاقتصادية والسياسية، وهذا ما يفسر ردها الغاضب تجاه بيان

= والطحن والطبخ والبناء والتجارات. وفي أنواع العلوم من النجوم ومن الأغاني والطب والنبل والجبر، والعبارة والعبادة وغير ذلك. ولا سبيل لشيء من الحيوان إلى التصرف في غير الشيء الذي اقتضاه له طبعه. ولا إلى مفارقة تلك الكيفية». ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1، ص 151.

(1) انظر: الفصل الأول، فقد تحدثنا فيه كيف حوّل محمد بن عبد الوهاب الحنبلية من مذهب فقهي إلى فرقة عقائدية.

(2) أحد أهم المناهج النافعة في النظر إلى الخطاب لا بوصفه مجموعة علامات أو امتداد نص، بل بوصفه «ممارسات تشكل الموضوعات التي تتطرق إليها تلك العلامات» بهذا المعنى يكون الخطاب شيئًا ينتج شيئًا آخر (قولًا، مفهومًا، أثرًا) أكثر من كونه شيئًا يوجد بنفسه أو يمكن تحليله في انعزال. انظر: سارة ميلز، الخطاب، ترجمة غريب إسكندر، ص 34.

مكتبة الفكر الجديد

مؤتمر غرزوني الشهير في الشيشان الذي عرّف أهل السُّنة والجماعة من دون ذكرها.

وقد جاء نص البيان على النحو التالي: «ففي مساء الخميس الحادي والعشرين من ذي القعدة، سنة سبع وثلاثين وأربعمائة وألف موافق الخامس والعشرين من أغسطس سنة ست عشرة وألفين من الميلاد، وفي ظل محاولات اختطاف لقب (أهل السُّنة والجماعة) الشريف من قبل طوائف من خوارج العصر والمارقين الذين تُسْتَغلّ ممارساتهم الخاطئة لتشويه صورة الدين الإسلامي، انعقد المؤتمر العالمي لعلماء المسلمين... وقد خَلُص المؤتمر إلى الآتي: أهل السُّنة والجماعة هم الأشاعرة والماتريدية (ومنهم أهل الحديث المفوضة) في الاعتقاد، وأهل المذاهب الأربعة الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة في الفقه، وأهل التصوف الصافي علمًا وأخلاقًا وتزكيةً على مسلك الإمام الجنيد وأمثاله من أئمة الهدى»[1].

النواقض تشكيلة خطابية

تمثل هذه النواقض تشكيلة خطابية، تمّ تشييدها وبناؤها، للحفاظ على التوحيد الوهابي، مفهومًا عقائديًّا صلبًا لا يقبل التسامح مع أي زحزحة في المعنى أو الممارسة. هناك نص واضح (كتاب التوحيد) يقابله نص واضح (نواقض الإسلام). يشتغل كتاب التوحيد كعقد

(1) رفضت «هيئة كبار العلماء» في السعودية، و18 منظمة إسلامية محسوبة عليها بيان المؤتمر العالمي لعلماء المسلمين «من هم أهل السُّنة» المنعقد في العاصمة الشيشانية غروزني (25-27 أغسطس/ آب 2016م) ووصفته بأنه مؤتمر مشبوه وإن إقصاء السلفية جزء من سلسلة ترمي إلى تفريق المسلمين واستلاب مفهوم أهل السنة والجماعة، ومحاصرة واستبعاد وتشويه علماء السُّنة المعاصرين، والتمكين للفرق المخالفة للسُّنة.

سياسي أو دستور يمثل الفرقة الناجية، والمسلم الناجي، أي الناجي من هذه النواقض، وهو نفسه المواطن الصالح في دولة التوحيد.

المواطنة المؤسسة في هذه الدولة، تتبنى كتاب التوحيد كعقد سياسي لها، وتضع في مذكرتها التفسيرية هذه النواقض كمبطلات للتوحيد والإسلام. يجب على المواطن أن يقرأ كتاب التوحيد، ويؤمن به ويطبقه، أي إن الإيمان يصبح هو الاعتقاد بهذا الكتاب والإقرار به باللسان والعمل به بالجوارح، يغدو هذا الكتاب معيارًا للإيمان الصارم، وبهذا التضييق يخرج الإيمان من الصورة المتسعة التي يقدمها الحديث النبوي : «الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن طريق الإسلام، والحياء شعبة من الإيمان».

يتحول الإيمان من هذه الشعب المتسعة والمتسامحة التي يتجاوز عددها السبعين، إلى إيمان ضيق على مقاس كتاب التوحيد فقط، فيصير الإيمان شعبة واحدة بدلًا من بضع وسبعين، هذه الشعبة هي شعبة كتاب التوحيد فقط، و يخرج من هذا الإيمان كل من انطبقت، أو طُبّقت عليه واحدة من تلك النواقض.

يضيق محمد بن عبد الوهاب الشعب التي يتسع لها توحيد الرسول، وينقضها جميعها عدا واحدة، هي شعبة توحيده الخاص. قد يكون طريفًا لو استخدمنا طريقته الحجاجية، وطبقنا عليه منطق نواقضه، فنقول: إن ضيقه من شعب الإيمان المتسعة، هو ضيق من حديث الرسول، أو بمعنى آخر رفض لما جاء به الرسول، ومن يرفض شيئًا مما جاء به النبي فهو كافر.

كلما ضُيّقت شعب الإيمان، تقلص في الوقت نفسه عدد الفرق الناجية أو الشُّعب أو الطرق التي تفتح للخلق باب الجنة، فتنحصر في واحدة هي فرقة محمد بن عبد الوهاب، ويصبح الإيمان الضامن للجنان هو إيمان الوهابية.

هكذا، تصبح مهمة الدولة ليس حماية الإنسان فيها بتعدد أفكاره، بل حماية الفكرة الواحدة الصلبة المفروضة من قبل المؤسسة السادنة للدين، هكذا كل من يخالف شعبة من كتاب التوحيد، يفقد أمان الدولة، بهذا تصبح نواقض الإسلام أسلحة إرهاب وعنف وتهديد وحرب، تكفّر من تختلف معه وتهدد أمنه ووجوده.

ذرائع النواقض

تشتغل نواقض الإسلام كحجج أو وسائل (ذرائع) يُستند إليها في الصراع مع الخصوم السياسيين، وقد استخدمت الوهابية هذه النواقض بحسب سياقها التاريخي، وبحسب ما تريده منها من منفعة دنيوية، على سبيل المثال حين أرادت الدولة السعودية الأولى أن تتوسع وتضم (نجد) إلى سلطتها، صار سلاح النواقض سيفًا مسلطًا على أهل السُّنَّة والجماعة الذين كانوا في هذه الجزيرة، فتم غزوهم وجلب الغنائم منهم، وأصبح دمهم ومالهم مباحًا.

لنوضح ذلك، سنتحدث عن إحدى ممارسات غزو جيش آل سعود في الدولة السعودية، وهي قطع النخيل وتخريب الزرع وترويع الناس، فقد وردت عشرات النصوص في كتاب ابن غنام وابن بشر تتحدث عن هذه الممارسات بفخر المنتصر. قبل أن نستعرض هذه النصوص، يجب أن نعرف أن هذه الجيوش كانت تعدّ تحت إشراف محمد بن عبد الوهاب «وكان رحمه الله هو الذي يُجَهّز الجيوش،

مكتبة الفكر الجديد

ويبعث السّرايا على يد محمد بن سعود رحمه الله، ويكاتِب أهل البلدان ويكاتِبونهم، والوفود إليهما والضيوف عنده، وصدور الأوامر من عنده حتى أذعن أهل نجد وتابعوا على العمل بالحق»[1].

أخلاقيات الغزو

لم ينقل لنا ابن غنام ولا ابن بشر أي نصٍّ يشير إلى أخلاقيات الغزو إذا كان ثمة أخلاقيات فيه، لكن التاريخ الإسلامي ينقل لنا نصوصًا تحذر الجيوش من الممارسات المتوحشة. في وصية الرسول(ص) للجيش في غزوة مؤتة «... لا تغدروا ولا تغلوا ولا تقتلوا وليدًا ولا امرأة ولا كبيرًا فانيًا ولا منعزلًا بصومعة ولا تقربوا نخلًا ولا تقطعوا شجرًا ولا تهدموا بناءً».

وفي وصية أبي بكر لجيش أسامة بن زيد «يا أيها الناس، قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني: لا تخونوا ولا تغلوا، ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلًا صغيرًا، ولا شيخًا كبيرًا ولا امرأة، ولا تعقروا نخلًا ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاةً ولا بقرة ولا بعيرًا إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع؛ فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له...».

لنقرأ، الآن، نصوص الغزو التي نقلت لنا الرواية الرسمية ممارساتها[2]:

---

(1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص 184.

(2) هناك رسائل كثيرة كتبها محمد بن عبد الوهاب، كانت موضوعاتها تدور حول الدعوة إلى الدخول في الإسلام وفق عقيدة التوحيد التي تبناها، وكان يجادل في رسائله حول هذه العقيدة ويرد على الشبهات المثارة حولها. وفي بعض الرسائل كان يجيب أتباعه على أسئلتهم ويبث فيهم الطمأنينة ويثبت قلوبهم على دعوته. على الرغم من غزارة هذه الرسائل وكميتها الكبيرة التي وصلتنا. فإننا لا نكاد نظفر بنص يتعلّق بأخلاقيات الغزو، أو بوصايا أخلاقية من نحو الوصايا المشهورة في تراثنا الإسلامي المتعلقة بعدم قطع الأشجار والنخيل والرحمة بكبار السن والأطفال.

مكتبة الفكر الجديد

«وفيها خرّب المسلمون زروع منفوحة»[1]، «والمسلمون في تلك المدة، قد بذل كل منهم في التخريب وقطع النخيل جهده، فقطع جميع نخل الرحيل، ثم كان للمسلمين إلى نعجان ميل، فساروا إليها وأقاموا حولها، وقطعوا شيئًا من النخل ثم انصرفوا إلى أهلهم راجعين»[2]، «فأسرع المسلمون خصوصًا العربان، وسائر أولئك الأعراب والبدوان، يباكرون صرم النخل والأثمار، ولا يبرحون عنه حتى يدبر النهار، وأهل الحسا في مضايقة ويأس ودمار، وضيق معيشة وحصار»[3]، «وأزال المسلمون جميع ما في القطيف من الأوثان والمتعبدات والكنائس وأحرقوا كتبهم القبيحة بعدما جمعوا منها أحمالًا»[4].

هكذا، يصرم (يقطع) خطاب نواقض الإسلام، النخيل ويدمر الزروع ويحرق الكتب ويزيل ما يسميه أوثانًا ومتعبدات وكنائس. إنه لا يناقض تعاليم النبي (ص) وخلفائه في الحفاظ على الزرع والنخل والرفق بالناس والحفاظ على معابدهم، بل يعطي الشرعية للقيام بذلك، ويستخدم خطاب النواقض ذريعة لممارسة العنف والتوحش، ولعل جملة «لو رأى سعود فرسًا أصيلة يملكها عربي، لوجد ألف ذريعة ليستولي عليها كغرامة على أمر تافه»[5] الأكثر تعبيرًا عن الاستخدام الذرائعي في التكفير والتقتيل والسرقة والنهب.

إن مناطق الرياض ومنفوحة وأشيقر وبريدة والمجمعة وغيرها معروف أن غالبيتها تتبع المذهب الحنبلي، وليس بينهم روافض ولا

(1) ابن غنام، تاريخ ابن غنام، ج2، ص747.
(2) المصدر نفسه، ص737.
(3) المصدر نفسه، ص919.
(4) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج1، ص 178.
(5) جون بوركهارت، ملاحظات عن البدو والوهابيين، ص176.

مكتبة الفكر الجديد

جهمية ولا قدرية ولا معتزلة، ومع ذلك صُرم نخلها وخُرب زرعها، وغُنم حلالها، حتى القصيم حين تمردت «أقام بها عبد العزيز بعض ليال، فذلّ أهل القصيم كافّة»[1] واعتبرها مرتدة، وتستحق تطبيق أحكام الردة عليها. وكذلك نخل القاضي الحنبلي عبد الله المويس، فقدت حرمتها بوقوفه ضد دعوة محمد بن عبد الوهاب، فتمت استباحتها «وفي [1194هـ/ 1780م] ثم إن سعود تجهز بالمسلمين غازيًا إليهم واستنفر أهل البلدان مشاة وركبانًا ونزل على بلد حرمة وحصرها أشد الحصار وقطع نخل قاضيهم عبدالله المويس وملك أكثر نخلها وأقام عليها مدة أيام كل يوم يباكرها بالقتال ويراوحها حتى وصل إلى جدار القلعة وحصرهم فيها[2].

عمليات الغزو والحرب دومًا مشرعنة بهذه الأسلحة، أسلحة نواقض الإسلام، وهذا ما يجعل الوهابية القائمة على هذا الخطاب، ديانة حرب وغزو، وأسلحتها الشرعية هذه النواقض.

ذرائع الوالد الكافر

إذا كان خطاب النواقض يقوم على الحساسية المفرطة تجاه كل ما يُشم منه رائحة الكفر، فكيف يمكنه أن يدير علاقاته الدنيوية ومصالحه مع الكفار إذا ما صار هذا الخطاب جهازًا (هيئة كبار العلماء) يشرع للدولة أفعالها؟

ما دام هذا الخطاب قد أصبح جهازًا في الدولة، فإنه سيخضع

(1) ابن غنام، تاريخ ابن غنام، ج2، ص.788.
(2) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد ج1، ص 139.

لمصالحها ويكيف حججه وفق إرادتها، فالكفار، وفق منطق هذا الخطاب، يمكن الاقتراب منهم وإقامة مصالح معهم، دون أن نحبهم، وبهذا يزول التعارض ونحتفظ للدولة وولي أمرها من شبهة الوقوع في نواقض الإسلام، فالكفار «يجوز أن نكافئهم إذا أحسنوا إلينا... فإذا فعلوا جميلًا مع المسلمين، فالمسلمون يردون الجميل ويكافئونهم ... كذلك التمثيل الدبلوماسي للسفارات لا بأس به... فهذه من المصالح وهذه أمور ليست من الموالاة وإنما هي من المصالح المباحة بين المسلمين والكفار»[1].

هكذا يتمّ تكييف خطاب نواقض الإسلام، ليس وفق المصالح المباحة بين المسلمين والكفار، بل وفق مصالح (ولي الأمر) وتحالفاته السياسية.

تشمل قائمة التكفير القائمة على العلاقة مع الكفار: عدم البراءة من الكفار والإعجاب بتشريعاتهم وإظهار المودة لهم والتشبه بهم واتباعهم والتقرب منهم. كل عنوان في هذه القائمة يعتبر ناقضًا من نواقض الإسلام، ويُحكم عليك بالكفر حين لا تتبرأ من الكفار أو تُعجب بهم أو تتشبه بهم أو تتبعهم أو تتقرب منهم. لكن يمكن أن يتمّ تكييف هذه القائمة إذا ما تعلق الأمر بـ(ولي الأمر) فتصبح [هذه القائمة] مصالح مباحة، يُشرع لها ويؤصل لها، ويُكفر من يعترض عليها، وتُشرّع الحرب على من يقف ضدها، لأنها بمثابة الخروج على مصالح (ولي الأمر).

(1) صالح الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، ص 94-95.

مكتبة الفكر الجديد

الاستعانة بجيش الكفار

والمثال الأبرز على هذا التكييف الذرائعي، هو موقف هيئة كبار العلماء من الاستعانة بقوات الكفار في حرب الخليج. وقد صدر بيان من مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، وفيه توقيع ابن باز «إنه لا مانع من الاستعانة ببعض الكفار للجيوش الإسلامية والعربية ولا بأس من الاستعانة لصد عدوان المعتدي والدفاع عن البلاد وعن حرمة الإسلام والمسلمين»[1].

وتختصر هيئة كبار العلماء ذريعتها على لسان ابن باز في التالي: «كل ما في الأمر أن الدولة السعودية احتاجت إلى الاستعانة ببعض الجيوش من جنسيات متعددة، ومن جملتهم الولايات المتحدة، وإنما ذلك للدفاع المشترك مع القوات السعودية عن البلاد والإسلام وأهله... والذي لا يجوز هو أن ينصر كفارًا على مسلمين، أما هذا الوضع فهو يحمي المسلمين وأراضيهم من المجرمين والمعتدين والكافرين»[2].

هكذا يحمي الكفار الإسلام والمسلمين وديارهم المقدسة من كفار معتدين. لا نريد أن نحكم على منطق هذه الجملة، ولا أن نحاجج على شرعيتها، لكن الأمر الغريب أن ذلك لا يدعو إلى مراجعة خطاب نواقض الإسلام، لتطرح الوهابية على نفسها إجابات جديدة على أسئلة: من هو الكافر؟ كيف تتحدد العلاقة مع الكافر؟ ما هي نواقض الإسلام؟ كيف ترسم الدولة المسلمة علاقتها مع الدول

(1) فتاوى ابن باز، الغزو العراقي جريمة عظيمة، المجلد السادس، ص142.
(2) المصدر نفسه، ص142.

الكافرة؟ هل تصلح تسميات: جيش كفار وجيش مسلمين؟ ما العلاقة بين منطق التكفير ومنطق السياسة؟

إن خطاب النواقض لا يفعل ذلك ولا يقوم بهذه المراجعة، بقدر ما يدعو إلى إعادة إنتاج ذرائع النواقض التكفيرية وتكييفها، لتبقى أصول هذا الخطاب القائمة على الكراهية جوهر أصالته، هكذا يردد «فإذا فعلوا جميلًا مع المسلمين، فالمسلمون يردون الجميل ويكافئونهم وليس هذا من باب المحبة وإنما هو من باب المكافأة، والوالد الكافر يجب على ولده أن يبرّ به من غير أن يحبه» [1]، وعليه فعلى أتباع محمد بن عبد الوهاب (الولد) أن يَبِرّوا بجيوش (بابا بوش) وقوات التحالف (الوالد) دون أن يحبوهم، فمصالح الولد المسلم مع أبيه الكافر، تقتضي إزالة ناقض الإسلام في هذه الحالة، وتشغيل ذريعة الوالد الكافر والولد المسلم.

إن وَقَعَ (الولد) في الحب، وقع في الكفر، فأن تُحب من هم خارج دائرة الوهابية يُعتبر كفرًا، وهذا الحب يُعتبر وقوعًا في شباك النواقض، وهو خروج من دائرة الإسلام. لتكون وهّابيًّا خالصًا عليك أن تتمتع بمناعة ضد الحب، أن تعزز من منسوب الكراهية لكل ما تعتبره كفرًا، وتخفّض من منسوب الحب ضد كل ما لا يُشبهك، كما الإسلام يتحقق باللسان والقلب والجوارح، كذلك الكره الوهابي يتحقق بالثلاثة، فعليك أن تحصّن لسانك وجوارحك وقلبك من مودة وحب من يخرجونك من الإيمان «مودة الكفار ومحبتهم من غير إعانة لهم على المسلمين، هذا نهى الله عنه ونفى عن صاحبه الإيمان»[2].

(1) صالح الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، ص 94-95.
(2) المصدر نفسه، ص161.

مكتبة الفكر الجديد

يجوز الاستعانة بهم لكن لا يجوز التقارب معهم

يجعل الاستخدام الذرائعي (البراغماتي) لنواقض الإسلام، التناقض فاضحًا للخطاب، فمثلًا يعتبر (الفوزان) في شرحه للناقض العاشر «الإعراض عن الدين» أن الرافضة (الشيعة) مُعرضون عن العمل بكتاب الله وشرعه وينطبق عليهم الكفر، فلا يجوز التعامل معهم ولا التقارب منهم، في حين، نجد أن الناقض الثالث «من لم يكفر المشركين أو شك في كفرهم أو صحّح مذهبهم كفر» لا ينطبق على التعامل السياسي الاستراتيجي مع المشركين والكفار، فيجوّز فتح سفارات لهم ويمكن استقدامهم إلى الجزيرة العربية، ومكافأتهم وعقد معاهدات معهم والاستعانة بجيوشهم، كل هذا مبرر فالمصلحة تقتضي ذلك. وهذا ما يجعل النواقض أسلحة تستخدم من قبل الجهاز الشرعي ضد من يريد، ويستثنيها ممن يريد في الوقت الذي يريد، بحسب السياق السياسي والمصلحة الدنيوية له.

ولكن مع الاستخدام البراغماتي لهذه الأسلحة، يبقى خطاب هذه النواقض مفضوحًا بفجاجة تناقضاته ومفضوحًا بفقاعة كراهيته، فهذا الخطاب حتى وهو يبرر تعامل ولي الأمر أو الحاكم الشرعي مع (الكفار)، فإنه يجعل هذا التبرير اضطراريًّا، وفي الوقت نفسه، يُبقي على البغض والبراءة، وهذا ما يجعل الوهابية ديانة حرب وكراهية، ذلك لأنها تقوم على بغض الآخر واستعدائه وكراهيته واعتبار أي تقرّب منه أو تفاهم معه كفر. وهذا ما نجده بخصوص الموقف من مؤتمرات تقارب الأديان أو الاحتفال بأي مناسبة من مناسبات الآخر، أو تفهم أنماط ممارساته الدينية.

دعوات التقارب والكفر

يستقبل خطاب الوهابية دعوات التقارب وحوار الأديان دومًا بالتشكيك والرفض والبحث عن مؤامرات، ونيات مبيتة، ويعتبر أن الحوار مع الآخر يقوم على إبانة الحق له، كي يؤمن بالتوحيد الوهابي الذي هو حجة على كل من وصل له. مثلًا في باب الاستفتاءات في موقع دار الإفتاء السعودية نجد هذا الرد: دعا البابا قبل عشر سنوات إلى اجتماع عقد في روما للتقارب بين الأديان وانبثق عن ذلك مؤتمرات للمناظرة بين المسلمين والنصارى، حيث عقد المؤتمر الثاني في قرطبة عام 1979م ... وقد استغل اليهود هذا المدخل الفكري لبث سمومهم، مما يعارض المصلحة الإسلامية في الحوار المقنع ... وفي العام الماضي 1987 تأسست جماعة عالمية للمؤمنين بالله، من منطلق مفهوم النصارى، وأعطت نفسها شعارًا هو: «المؤمنون متحدون» وقد كان هذا الشعار ثمرة لدعوة البابا عندما دعا في قرية أسيس في 1986م إلى صلاة مشتركة، قدم نفسه فيها للعالم بأنه القائد الروحي للأديان جميعًا[1].

في إحدى الاستفتاءات يرد السؤال التالي: هل الدعوة للتقارب بين الأديان (الإسلام - المسيحية - اليهودية) دعوة شرعية؟ ... وكذلك هل الدعوة للتقارب بين أهل السُّنَّة والجماعة والطوائف الشيعية والدرزية والإسماعيلية والنصيرية وغيرها فيها فائدة للمسلمين؟ وهل ممكن هذا اللقاء وأكثر، بل كل هذه الطوائف تحمل في معتقداتها الشرك بالله والإساءة لرسوله (ص) والحقد على الإسلام وأهل السُّنَّة والجماعة؟ وهل يجوز هذا اللقاء والتقارب شرعًا؟[2].

---

(1) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد 23، السنة 1408 - 1409هـ ص214-215.

(2) فتاوى اللجنة الدائمة، حكم الدعوة للتقارب بين الأديان، المجلد الثاني، ص123، الفتوى رقم7807.

مكتبة الفكر الجديد

السؤال يعطيك ما في نفس السائل من خطابات مُعبأة فيه، هو يسأل بما صيغ فيه من أحكام ومواقف وأفكار تعمل على تسميم الآخر، ووضعه دومًا خارج دائرة التوحيد والإنسانية والخير، وكأن السائل يسأل عن الشيطان حين يسأل عن أي شيء خارج جماعته الوهابية، إنه في هذه الحالة يسأل عن المُستثنى، ذلك الذي تنطبق عليه صفات وحالات نواقض الإسلام، السؤال عن هذا المستثنى، يأتي على مقاس خطاب النواقض، والجواب يأتي على المقاس نفسه، وكأن السائل في الحقيقة لا يسأل بل يستدعي جوابًا مخزنًا، فالسؤال صدى للجواب الحاضر دومًا في عقل ووجدان السائل. لنقرأ جواب هذا السؤال:

الجواب ينطلق من بدهيات مقررة وثابتة في خطاب نواقض الإسلام «إن أصل الديانات التي شرعها الله لعباده واحد لا يحتاج إلى تقريب»[1] . الأصل الواحد لا يعني هنا أنهم واحد، وأنهم يلتقون في هذا الواحد، بل يعني أن هناك تمثيلًا واحدًا لهذا الأصل وهو التوحيد الوهابي، وما عداه نقيض لهذا لأصل ولا يمكن التقارب مع النقيض «ولا عجب فالقلوب متباينة والأفكار متضاربة والعقائد متناقضة، وهيهات هيهات أن يجتمع النقيضان أو يتفق الضدان»[2].

وعليه فـ «إن الدروز والنصيرية والإسماعيلية، ومن حذا حذوهم من البابية والبهائية قد تلاعبوا بنصوص الدين، وشرعوا لأنفسهم ما لم

(1) فتاوى اللجنة الدائمة، حكم الدعوة للتقارب بين الأديان، المجلد الثاني، ص123، الفتوى رقم7807.

(2) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص123، الفتوى رقم7807.

يـأذن بـه الله، وسـلكوا مسـلك اليهود والنصـارى في التحريـف والتبديل، اتباعًـا للهـوى... فكانـت الدعـوة إلى التقـارب بـين هـذه الطوائـف وجماعـة المسـلمين الصادقـين دعوة غـير مفيدة، وكان السـعي في تحقيق اللقـاء بينهـم وبـين الصادقـين من المسـلمين سـعيًا فاشـلًا؛ لأنهـم واليهود والنصـارى تشـابهت قلوبهـم في الزيـغ والإلحاد والكفر والضـلال والحقد عـلى المسـلمين والكيد لهـم»[1].

نواقض الأمة

إن خطـاب النواقـض قائم عـلى فكرة أن التوحيد هـو «إفراد العبادة للـه» ومـا ينقض هـذا الإفراد ينقض الإسـلام. لكن العبادة بـدل أن تكون مصداقًـا للإيمـان الـذي هـو ثلاث وسـبعون شـعبة، تصير سـيفًا للاسـتثناء وقطـع هـذه الشـعب، سـيفًا يقطـع رقـاب المسـلمين ورقـاب البـشر في الأديـان الأخـرى، ويسـتثنيهم مـن الإسـلام والأديـان والإنسـانية، وبهـذا الاسـتثناء يتحـول الإسـلام، باسـم الدفـاع عـن «إفـراد العبـادة للـه» إلى ديـن يسـتثني الآخريـن منـه ومـن الإيمـان ومـن الإنسـانية، بـدلًا من أن يضمهـم إليه.

كيـف يـبرر خطـاب النواقض نفسـه؟ لمـاذا هـذا الحرص عـلى صياغة نواقـض الإسـلام؟ كيـف يقـدم رسـالته؟ وما الغايـة منه؟

يقـول (الفـوزان) في شرحـه: «ذكرهـا [نواقـض الإسـلام] الشـيخ الإمـام المجـدد محمـد بـن عبـد الوهـاب رحمـه اللـه نصيحـة للأمـة وخوفًـا عـلى الأمـة مـن الوقـوع فيهـا، فهو إنمـا كتبهـا وأظهرهـا نصيحة

(1) فتـاوى اللجنـة الدائمـة، حكـم الدعـوة للتقـارب بيـن الأديـان، المجلـد الثانـي، ص123، الفتـوى رقـم7807.

مكتبة الفكر الجديد

للأمة وخوفًا عليها وإشفاقًا عليها، لا أنه يكفر المسلمين كما يقول أعداؤه وخصومه، وإنما ينصح المسلمين ويذكرهم ويعلمهم لأجل أن يتجنبوها ويبتعدوا عنها»[1].

الخوف على الأمة صار خوفَ الأمة من أصحاب هذا الخطاب، وعلى مستوى الواقع، استخدمت هذه النواقض في عصر محمد بن عبد الوهاب لفتح باب الكفر على مصراعيه، فأخرجت أغلب الأمة من الإسلام، وقتل بها [نواقض الإسلام] الخصوم السياسيين، وبها تمّ خوض الحروب، وجُلبت بها الغنائم وصُرمت نخيل المعارضين للدعوة، وخُرّبت زروع وهُدمت مساجد ودور عبادة، واستخدمت في إغناء خزينة الدرعية بالأموال الطائلة[2].

وبدلًا من أن يقدمها عبد الوهاب (خوفًا على الأمة) كما يقول الشارح، فإنه أخاف الأمة، وأخاف فرق المسلمين وغير المسلمين، وبها أفرغ الإسلام من السلام وجعله ديانة حرب وكراهية. وبدلًا من أن تكون (نصيحة للأمة) كما يزعم تحولت إلى خطاب تهديد ووعيد وسيف مسلط. وها هي اليوم تستخدم هذه النواقض لتفريق الأمة وفتح ذرائع واسعة للتكفير والاحتراب والتضييق على الآخرين، وإنتاج الإرهاب في الأمة. وإذا لم تكن هذه النواقض بوابات تكفير، فما التكفير إذًا؟!!.

---

(1) صالح الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، صفحة 39.
(2) انظر: الفصل الثالث الغربة والهجرة والجهاد.

مكتبة الفكر الجديد

إن كل ناقـض منهـا يمثـل شـعبة من شـعب التكفير، ويمكن اسـتخدام هذه الشـبعة لسـد عشرات من شـعب الإيمـان، وإذا مـا أراد المؤمن بهذا ـ بخطـاب النواقـض ـ أن يُكَفِّـر كائنًـا مـن كان، لن يعـدم مخرجًا يتيح له تكفـير أي مختلف.

مكتبة الفكر الجديد

3. الإسلام والإيمان: الاستثناء المستحيل

إذا كانت النواقض هي ما يهدم مفهوم التوحيد ويهدم الإسلام، فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا، ما هو الإسلام في مفهوم محمد بن عبد الوهاب؟

الإسلام كما يقدّمه محمد بن عبد الوهاب هو «الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له والطاعة والبراءة من الشرك وأهله»[1]. مفهوم الاستسلام والانقياد، يعني أن تكون أنت خاضعًا لله ومنقادًا إلى طاعته ومستسلمًا إلى مفهوم التوحيد، لكن ذلك لن يكون كافيًا، لتكون مسلمًا ما لم يضاف إليه البراءة من الشرك وأهله.

قد تبدو مفاهيم الانقياد والاستسلام والطاعة لله من الناحية النظرية صحيحةً ومسلّمًا بها في تعريف الإسلام، لكن حين نعاينها في تطبيقها العلمي، فإنها تستحيل إلى استسلام آخر وطاعة أخرى وبراءة أخرى لغير الله، إنها (استسلام) إلى مفهوم التوحيد كما صاغه محمد بن عبد الوهاب، و(طاعة) للجهاز التنظيمي الذي أنشأه في دولة الدرعية، وصار فيما بعد جهازًا يحدد مفهوم الإسلام وتطبيقه الصحيح وحدوده، و(براءة) من الذين لم يدخلوا في إسلام الوهابية

(1) صالح الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، ص 15.

مكتبة الفكر الجديد

ودعوة محمد بن عبد الوهاب، ولم ينضووا تحت جيش محمد بن سعود، أي باختصار يغيب الله وتحضر الذرائع.

يُمعن صاحب كتاب «دروس في شرح نواقض الإسلام» في شرح مفهوم الإسلام أكثر ويقول: «وأسلم: معناه استسلم فهو الاستسلام لله ـ جل وعلا ـ بتوحيده وإخلاص العبادة له دون سواه، فمن لم يستسلم لله فهو مستكبر ومن استسلم لله وغيره فهو مشرك، وأما من استسلم لله وحده فهو الموحد، لهذا قال: «هو الاستسلام لله بالتوحيد» والتوحيد هو إفراد الله جل وعلا بالعبادة، بأن يجعل المعبود واحدًا بدل أن يكون المعبود آلهة متفرقة يكون إلهًا واحدًا هو الله»[1].

خلف هذا النص تكمن إشكاليات كبيرة، هل ينحصر الإسلام في مفهوم الاستسلام لله، بمعنى أن يتحول الإسلام إلى الاستسلام للمؤسسة الوهابية التي أصبحت هي الناطقة باسم الله، فيصبح من يناقض هذه المؤسسة قد ارتكب نقيضة من نقائض الإسلام، ومن ثَمّ يصبح كافرًا تمامًا كما في عصر الخلافة الإسلامية. ففي الخلافة الإسلامية من يعارض الخليفة الأموي أو العباسي أو يخرج عليه أو لا (يُسلم له) فإنه يخرج من الإسلام، ويصبح مرتدًا[2]، فهو لم يخضع للإسلام، فمفهوم طاعة ولي الأمر معادل لطاعة الله، لذا فإن التركيز على فهم الإسلام من خلال معاني الانقياد والخضوع والاستسلام، يأتي بغرض الضبط، أي أن تضبط من يقول إنه مسلم ضمن المؤسسة التي تطرح نفسها ممثلًا للإسلام.

(1) صالح الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، ص 15
(2) انظر: علي الديري، نصوص متوحشة، ص29.

مكتبة الفكر الجديد

وفق هذا المعنى [معنى الإسلام: الاستسلام والخضوع] يصبح الإسلام، هو الاستسلام إلى الإيديولوجيا العقائدية أو الأرثوذكسية[1] التي صاغتها الوهابية. والإسلام عند الوهابية تحوّل إلى دعوة، أي أصبح الإسلام هو دعوة محمد بن عبد الوهاب، بمعنى مجموعة الأفكار البسيطة الصلبة غير القابلة للتصريف والتي تفسر كل شيء في العالم، وينظر من خلالها إلى كل شيء في هذا العالم.

أصبحت هذه الأرثوذكسية هي المهيمن وهي المركز، وهي ما نستسلم إليه وهي ما نطيعه وننقاد إليه، وهي من يحدد من هو العدو؟ وممن يجب أن نتبرأ؟ العدو هو المقابل لهذه الأرثوذكسية، والتبرؤ يكون من كل من لا ينتمي إليها. يتمُّ بهذه الصياغة الصلبة لمفهوم الإسلام تعيين المستثنى [المستثنى من الإسلام] الذي تحدده وتفرزه هذه النواقض.

تستبعد هذه الصياغة الصلبة، مفهوم تحية الإسلام «السلام عليكم». السلام غير حاضر في مفهوم الإسلام الذي تتبناه الوهابية،

---

(1) أعادت الوهابية تركيب أرثوذكسية السُّنّة على مقاس ابن تيمية بعد أن كانت مصاغة على مقاس الأشعري. مصطلح أرثوذكسية استخدمه في السياق العربي الإسلامي المفكر الجزائري محمد أركون، بمعنى الطريق المستقيم الصحيح الّذي يفرضه الإجماع وتفرضه السلطة كطريق للتدين، وهذه الأرثوذكسية أي الطريق المستقيم أو السُّنّة الصحيحة هي موجودة في الإسلام والمسيحية، وتسميتها مأخوذة من المسيحية، كما أنها موجودة أيضًا في اليهودية. غالبًا ما تفرض السلطة في كل دين أو يفرض الإجماع فيه مذهبًا معينًا، معتقدًا معينًا، هكذا تتبلور الأرثوذكسية التي يُفرض على الجميع التقيّد بها، وإلّا اتهم بالضلال.
كان محمد أركون يجاهد طوال مشروعه النقدي على تفكيك هذه الأرثوذكسية وبيان كيف تكوّنت، وكيف لعبت السياسة فيها، وكيف تمّ فرض رأي واحد أو منهج واحد أو طريق واحد على الإسلام، طبعًا هذا على مستوى العالم الإسلامي، والتي لم يُستثن منها العالم الشيعي.
اعتبرها يوسف زيدان قريبة المعنى مما نقصده بكلمة (السلفية) أو (أهل السُّنّة) في مجال الفكر الإسلامي، وبكلمة (المحافظين) في المجال السياسي، مع اختلافاتٍ طفيفةٍ في الدلالة العامة. انظر: يوسف زيدان، لاهوت التحرير، ص 40 و42.

ونحن نعرف أن تحية الإسلام هي التي تحمل رسالته، فحين تتوجه بهذه التحية إلى جماعة أو إلى فرد، فأنت تخبره أنني أحمل السلام إليك وإلى العالم، ووجودي محلٌ لطمأنينتك. المسلم يحمل إلى الآخرين بشارة السلام لا الإكراه والإخضاع والبراءة. لكن عبر خطاب النواقض يتمّ تفريغ الإسلام من معنى السلام.

المسألة الأخطر، أن الإسلام حين فُرّغ من مفهوم السلام، أصبحت رسالته محصورة في الجهاد فقط، أي إن الجهاد أصبح هو التطبيق العملي للإسلام، بل أصبح هو الحدّ التي سيفرض الاستسلام والانقياد وسيعبّر عن البراءة بدل السلام. والجهاد صار أصلًا هنا، صار عبادة تمارسها الوهابية لغزو من لم يخضع ويستسلم لأرثوذكسيتها، بدليل أن من قام محمد بن عبد الوهاب بغزوهم باعتبارهم ارتكبوا نواقض الإسلام، فخرجوا منه [من الإسلام] في نجد، هم في حقيقتهم من أهل السُّنّة والجماعة، بل من أتباع المذهب الحنبلي.

التوحيد خصومة الفرق

إن خطاب النواقض الذي هو خطاب التكفير قائم على ذريعة التوحيد، يعتمد استراتيجية الضرب في موضوع العقيدة، وهي النقطة الأكثر حساسية في الاستخدام السياسي. ومحمد بن عبد الوهاب يقول بالنص «إن العبادة هي التوحيد، لأن الخصومة فيه»[1]، إنّه يقول إن الخصومة في التوحيد، ونقاتل الناس عليه أي إننا نختصم مع الناس على موضوع التوحيد.

(1) محمد بن عبد الوهاب، التوحيد، ص15.

مكتبة الفكر الجديد

التوحيد هو موضوع الخصومة وهو موضوع السياسة في الوقت نفسه، فالجماعات والفرق تختصم حين تختلف في السياسة، وحين تريد أن توجد مشروعية لخلافها السياسي تلجأ إلى العقيدة، وليس هناك أقوى من أن تضرب خصمك في عقيدته (التوحيد) فتخرجه من الإسلام، وذلك هو ما حصل طوال فترات الصراع السياسي في تاريخنا.

وهذا ما يقرره كتاب «الفَرق بين الفِرق وبيان الفِرقة الناجية منهم» لأبي منصور عبد القاهر البغدادي[1]، كتبه لبيان الفرق بين الفرق التي وردت في حديث عن الرسول: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة».

قدّم له بمقدمة، يوضح فيها ما هو منشأ هذا الخلاف أو متى تعتبر الفرقة فرقة، وعلى أي أساس تمّ تقسيم هذه الفرق، هل تمّ تقسيمها على أساس اختلافات فقهية أم عقائدية؟ الجواب القاطع الذي يقدمه (البغدادي) أنها اختلافات عقائدية تتعلق بالتوحيد، فهو يقول: «إنما فصل النبي (ص) بذكر الفرق المذمومة فرق أصحاب الأهواء الضالة الذين خالفوا الفرقة الناجية في أبواب العدل والتوحيد، أو في الوعد والوعيد، أو في باب القدر والاستطاعة، أو في تقدير الخير والشر، أو في باب الهداية والضلالة، أو في باب الإرادة والمشيئة، أو في باب الرؤية والإدراك، أو في باب صفات الله عز وجل وأسمائه وأوصافه، أو في باب من أبواب التعديل والتجوير، أو في باب من

(1) عبد القاهر البغدادي التميمي (369-429هـ/ 980-1037م)، وكنيته أبو منصور، متكلم من أئمة الأصوليين وأعيان فقهاء الشافعية. ولد في بغداد ونشأ فيها ثم رحل مع أبيه إلى خراسان واستقرّ في نيسابور، وتفقه على أهل العلم والحديث.

أبواب النبوة وشروطها ونحوها من الأبواب التي اتفق عليها أهل السُّنَّة والجماعة من فريقي الرأي والحديث على أصل واحد خالفهم فيها أهل الأهواء الضالة من القدرية والخوارج والروافض والنجارية والجهمية والمجسمة[1] والمشبهة ومن جرى مجراهم من فرق الضلال، فإن المختلفين في العدل والتوحيد والقدر والاستطاعة وفي الرؤية والصفات والتعديل والتجوير وفي شروط النبوة والإمامة يكفر بعضهم بعضًا»[2].

باب التوحيد باب السياسة

جميع الأبواب التي ذكرها البغدادي في الفرق بين الفِرق تتعلق بباب التوحيد: موضوع الإرادة، أسماء الله، صفات الله، العدل، القَدَر، الخير والشر. كلها تحيل إلى باب التوحيد. وهو يؤوّل الحديث المروي عن افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة بالافتراق في العقيدة (التوحيد) دون الأنواع التي اختلف فيها أئمة الفقه من فروع الأحكام في أبواب الحلال والحرام، أي إنه يعتبر اختلاف الفقه هو اختلاف في الفروع، والأصل هو اختلاف العقائد.

يشتغل هذا الاختلاف كخلفية للصراعات السياسية، وإلى هذه الاختلافات تعود الصراعات في تاريخنا الإسلامي، فمثلًا: الاختلافات

(1) المشبهة أو المجسمة هي مصطلح إسلامي يُطلَق على من يقول بأن الله جسم، أو من يشبه الله بالمخلوقات، ويُطلَق عليهم أيضًا الحشوية. تتقاذف الفرق بعضها بعضًا تهمة (التجسيم) كالأشاعرة والماتريدية الذين يتهمون السلفية بأنهم من المجسمة، لأنهم بحسب قولهم يُثبِتون أن الله يحده العرش وأنه موجود في جهة، وأن هذا بحسب قولهم يستلزم التجسيم، وترد السلفية على ذلك أنهم يثبتون الاستواء كما ورد في القرآن بلا كيف من غير تأويل، وينفون أن ذلك يؤدي إلى التجسيم، فإن الله ليس كمثله شيء، وكما يتهم المعتزلة كلًا من الأشاعرة والسلفية بالتجسيم.

(2) عبد القاهر البغدادي، الفَرق بين الفِرق وبيان الفِرقة الناجية منهم، ص 26-27.

حول الخلافة، اختلافات الخوارج، الاختلافات حول الخليفة عثمان ابن عفان، الاختلافات حول الإمام علي، حرب الخوارج، حرب صفين، حرب الجمل،...الخ. كل هذه الاختلافات السياسية تمّ تحويلها إلى خلافات عقائدية، أعيد فيها تركيب موضوع التوحيد، ليبدو الأمر خلافًا حول الله، فيكتسب صفة التقديس والشرعية، وبهذا أصبحت الفرق السياسية فرق عقائدية في متبنياتها وفي مفاهيمها للتوحيد، وعلى أساس هذه الخلافات السياسية نشأت فرق عقائدية ومدارس كلامية.

نستطيع أن نقول: فتش في كل خلاف حول التوحيد وما يتصل به من صفات الألوهية عن السياق السياسي، لتفهم هذا الخلاف. وكذلك إذا أردت أن تفهم صراعات الفرق العقائدية والكلامية، فتش عن السياق السياسي.

فرقة الوهابية

الوهابية بالمعنى الذي طرحه البغدادي هي واحدة من هذه الفرق، لكنها لا تقدم نفسها كذلك، هي لا تريد أن تسمي نفسها فرقة، بل تريد أن تسمي نفسها الإسلام وما يمثل السلف الصالح وأهل التوحيد والموحدين. ولو أتت الوهابية في العصر الأول الهجري أو الثاني لكانت واحدة من ضمن الفرق المتصارعة سياسيًّا آنذاك كفرقة المعتزلة[1] أو الجهمية أو الأشاعرة[2] أو

(1) المعتزلة فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري(80 - 131 هـ) في البصرة (في أواخر العصر الأموي) وقد ازدهرت في العصر العباسي. وقد لعبت دورًا رئيسيًّا سواء على المستوى الديني والسياسي، ولقد غلبت على المعتزلة النزعة العقلية فاعتمدوا على العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل.

(2) الأشاعرة: نسبة لأبي الحسن الأشعري هي مدرسة إسلامية سنية اتبع منهجها في العقيدة =

مكتبة الفكر الجديد

الخوارج أو الكلابية[1] أو الحشوية (المجسمة) وستكون لها عقيدتها الخاصة.

إن الوهابية بخطاب النواقض وبتعريفها للإسلام ومفهومها للتوحيد، إنما هي تستعيد، أو لنقل تعيد حروب المسلمين التي خاضوها في القرن الأول والثاني الهجري وما بعده. إنها تخوض حروبها بالمسببات ذاتها، وبالخلفيات السياسية ذاتها، وبالتركيب العقائدي ذاته الذي يُعطي قدسية ومشروعية للاختلاف السياسي.

بهذا يصبح خطاب نواقض الإسلام، خطابًا سياسيًّا، أكثر منه خطابًا دينيًّا أو عقائديًّا، ويصبح مفهوم التوحيد مقولة سياسية، بمعنى أنه يتعلق بجماعة تتبنى مجموعة من الأفكار العقائدية، تريد عبرها أن تحقق قوة دنيوية ومادية وواقعية في جغرافيا محددة وعبرها، أي أن تقيم سلطتها ودولتها فوقها. وكأن فرقة محمد بن عبد الوهاب بدل أن تأتي في القرن الأول أو الثاني أو الثالث الهجري، جاءت لنا في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، وبطبيعة الحال طالما تأخرت فلا بدّ أن تكون لها أيضًا سمة تميزها. ما هي هذه السمة؟

= عدد كبير من فقهاء أهل السُّنة والحديث، فدعمت اتجاههم العقدي. ومن كبار هؤلاء الأئمة: الحاكم، البيهقي، الباقلاني، الجويني، النووي، الغزالي، الرازي، الآمدي، الإيجي، التفتازاني، ابن الجوزي، ابن عساكر، ابن حجر العسقلاني، السيوطي، والتاج السبكي. يعتبر الأشاعرة بالإضافة إلى الماتريدية، أنهما المكوّنان الرئيسيان لأهل السنة والجماعة إلى جانب فضلاء الحنابلة، وقد قال في ذلك العلاّمة المواهبي الحنبلي: طوائف أهل السنة ثلاثة: أشاعرة، وحنابلة، وماتردية، بدليل عطف العلماء الحنابلة على الأشاعرة في كثير من الكتب الكلامية وجميع كتب الحنابلة.

(1) الكُلّابِيَّة . فرقة إسلامية، من أهل السنة والجماعة. ظهرت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري على يد عبد الله بن كلاب وإليه ينتسبون. اشتغلوا بالرد على المعتزلة والجهمية. بحسب رؤية الأشاعرة والماتريدية؛ اتبع عبد الله بن كلاب عقيدة السلف، حيث نصر عقيدة السلف بالبراهين العقلية والحجج الكلامية في مواجهة الفلاسفة والمعتزلة.

مكتبة الفكر الجديد

حين نسترجع ما أوردناه سابقًا من كتاب «الفرق بين الفرق» سنجد البغدادي يقول إنه ليس بين أهل السُّنة والجماعة تكفير أو تضليل، فيما اختلفوا فيه من أحكام الفروع، لكن محمد بن عبد الوهاب نقض ذلك، بمعنى أنه ضلّل وكفّر من هم داخل أهل السنة والجماعة كالأشاعرة مثلًا، وهم يمثلون تيار الغالبية الذي يمثل أهل السنة والجماعة. لذلك نستعيد ما قلناه في الفصل الأول أن ابن عبد الوهاب فعل ما فعله ابن تومرت وما فعله الموحدون باسم التوحيد حين كفروا المرابطين الذين أقاموا دولتهم في المغرب وفي الأندلس وكانوا من أهل السنة والجماعة، واتهموهم أنهم أيضًا نقضوا مفهوم التوحيد، وكانت هذه الحجة فعالة لقتال أهل السُّنة والجماعة من المرابطين. محمد بن عبد الوهاب أيضًا حارب جماعات من أهل السُّنة والجماعة في نجد، وقد استخدم حجة التوحيد ذاتها.

الاستثناء من حصن اللّه

يقودنا ذلك إلى نقطة أخرى تتعلق بمفهوم الاستثناء في الإسلام، ذلك أن «الإسلام» ارتبط بكلمة «لا إله إلا الله» وهي كلمة يُنجزُ مفهومها توسعة في دائرة الإسلام، توسعة تتجاوز الدرعية ونجد والجزيرة العربية، بحيث تصير كل الجيوش جيوش المسلمين، وليس جيش الدرعية فقط، وهذا غير ممكن بالنسبة لمحمد بن عبد الوهاب، وهذا ما جعله يعمل على إعادة إنتاج معناها [لا إله إلا الله] وشروط قبولها، إعادة تضيّق الدائرة في حدود الدرعية والمؤمنين بدعوته.

سنجد ثمرة التشدد في قبول شروط الشهادة، وثمرة تضييق دائرة

المسلمين، تظهر في إعطاء مشروعية لغزوات القتل، وهذا ما ظهر في خطاب ابن غنام التاريخي، فقد أعطت إعادة إنتاج شروط «لا إله إلا الله» لكل هذه الأفعال التالية مشروعية دينية، جعلت ابن غنام يؤرخها بفخر من أنجز عبادة الجهاد الذي هو أفضل أنواع الإيمان[1]: وفيها سار المسلمون[2]، ونهب المسلمون[3]، والمسلمون في أثرهم[4]، وقطع المسلمون عليهم بعض النخيل[5]، فاستولى المسلمون على جميع أموالهم[6]، وفيها خرّب المسلمون[7]، وهتك المسلمون[8]، وأخذ المسلمون منهم أموالًا كثيرة[9]، والمسلمون قد بذل كل منهم في التخريب وقطع النخيل[10].

لا استثناء في الإسلام

وفق منطق الشهادتين، يكون الأصل، أن كل من نطق الشهادتين هو مسلم، وعلى هذا الأصل تُبنى مقولة «لا استثناء في الإسلام»، وهي تعادل «لا تكفير في الإسلام» أي إننا لا نستطيع أن نستثني أحدًا

(1) «قال: وما الإسلام؟ قال: «أن تُسْلِم قلبك لله، ويَسْلَم المسلمون من لسانك ويدك» قال: فأي الإسلام أفضل؟ قال: «الإيمان» قال: وما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وبالبعث بعد الموت» قال: فأي الإيمان أفضل؟ قال: «الهجرة» قال: وما الهجرة؟ قال: «أن تهجر السوء» قال: فأي الهجرة أفضل؟ قال: «الجهاد « قال: وما الجهاد؟ قال: « أن تجاهد الكفار إذا لقيتهم ولا تُغَلُّ ولا تَجْبُنُ»...»ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، كتاب الإيمان، ج7، ص369.

(2) ابن غنام، تاريخ ابن غنام، ج2، ص740.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص745.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص787.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص765.

(6) المصدر نفسه، ج2، ص757.

(7) المصدر نفسه، ج2، ص747.

(8) المصدر نفسه، ج2، ص787.

(9) المصدر نفسه، ج2، ص788.

(10) المصدر نفسه، ج2، ص737.

مكتبة الفكر الجديد

نطق بالشهادتين من دائرة الإسلام. قد نستثني أحدًا في موضوع الإيمان ولكن لا نستثني أحدًا في موضوع الإسلام. ما معنى الاستثناء في الإسلام؟

إن جمهور أهل السُّنَّة والجماعة لا يرون الاستثناء في الإسلام كما يرونه في الإيمان[1]، لأن الإسلام غير الإيمان. فالإسلام هو الكلمة أو القول، بمعنى أنه النطق بالشهادتين، فيما يحصل الإيمان باقتران القول والعمل. الأصل، إن أهل السُّنَّة والجماعة، لا يكفرون من ينطق بالشهادتين ولا يستثنونه من الإسلام، فحين تقول «لا إله إلا الله» تدخل في الإسلام، لكن من الممكن أن تُستثنى من الإيمان.

هذا الأمر لا نجده في خطاب (الوهابية)، بل نجد أن الاستثناء هو الأصل، فمن يوصف بالمسلم (ممن ينطق بالشهادتين) هو الاستثناء، ومنطوق الخطاب الوهابي يقول إن الأصل هو أن الجميع كفار، مع أنه يدعي أنه لا يُكفر إلا من كفره الله وكفّرته نصوص السُّنة والقرآن، لكن الممارسة الخطابية تؤول إلى أن الجميع يكفرهم الله ويكفرهم القرآن وتكفرهم السُّنة إلا من شهد «أن هذا الدين الذي قام به الشيخ محمد بن عبد الوهاب، هو الحق الذي لا شك فيه ولا ريب»[2] فكيف صار الاستثناء قاعدة في خطاب الوهابية؟

---

(1) انظر: الموسوعة العقائدية السلفية، ضمن موقع الدرر السُّنية، والموقع يضم أضخم قاعدة بيانات إلكترونية شاملة لمنهج أهل السُّنة والجماعة، ويمثل مرجعية علمية موثوقة. انظر:

http://www.dorar.net/enc/firq/348

(2) إقرار الشهادة الذي فُرض على علماء مكة والمدينة حين غزاها جيش سعود بن عبدالعزيز، ينص «نشهد - ونحن علماء مكة، الواضعون خطوطنا، وأختامنا في هذا الرقيم - أن هذا الدين، الذي قام به الشيخ محمد بن عبد الوهاب، رحمه الله تعالى، ودعا إليه إمام المسلمين سعود بن عبد العزيز، من توحيد الله، ونفي الشرك، الذي ذكره في هذا الكتاب، أنه هو الحق الذي لا شك فيه ولا ريب، وأن ما وقع في مكة والمدينة، =

مكتبة الفكر الجديد

الجواب عبر التشكيلة الخطابية لنواقض الإسلام، كما عرضناها، ولنتعمق فيها أكثر سنعود إلى كتاب الإيمان لابن تيمية، ففيه تاريخ النقاشات التي جرت طوال سبعة قرون من عمر الحضارة الإسلامية حول الإيمان والإسلام بين الخوارج والكرامية والمرجئة والأشاعرة والجهمية وأهل السُّنَّة والجماعة باختلاف ممثليهم والمعتزلة. في هذا الكتاب أعدّ ابن تيمية محاججة طويلة دافع فيها عن فكرة أن الإسلام مقرون بالعمل والإذعان والطاعة، والإيمان مقرون بالعمل والتصديق والإقرار، وفنّد المقولات التي جعلت الإسلام مجرد الكلمة والإيمان مجرد تصديق داخلي.

= سابقًا، ومصر والشام وغيرهما من البلاد إلى الآن، من أنواع الشرك المذكورة في هذا الكتاب، أنه: الكفر، المبيح للدم والمال والموجب للخلود في النار؛ ومن لم يدخل في هذا الدين، ويعمل به، ويوالي أهله، ويعادي أعداءه، فهو عندنا كافر بالله واليوم الآخر، وواجب على إمام المسلمين والمسلمين، جهاده وقتاله، حتى يتوب إلى الله مما هو عليه، ويعمل بهذا الدين»، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ج1، ص314.

مكتبة الفكر الجديد

4. إسلام الكلمة وإسلام العمل

لأحمد بن حنبل ـ المرجعية الأساسية لخطاب الوهابية ـ روايتان في تعريف الإسلام، الأمر الذي يترتب عليه رأيان في الاستثناء. الرواية الأولى تذهب إلى أن الإسلام هو الكلمة، أي إن الإسلام هو أن تنطق الشهادتين، وهذه يترتب عليها أنه لا استثناء في الإسلام. أما الرواية الأخرى فتقول إن الإسلام ليس الكلمة فحسب، بل القيام بالعبادات والأعمال الظاهرة كاملة، وفي هذه الحالة يوجد استثناء، فيوجد تكفير.

«أما تفريق أحمد بين الإسلام والإيمان، فكان يقوله تارة، وتارة يحكي الخلاف ولا يجزم به. وكان إذا قرن بينهما تارة يقول: الإسلام الكلمة، وتارة لا يقول ذلك، وكذلك التكفير بترك المباني، كان تارة يكفر بها حتى يغضب، وتارة لا يكفر بها»[1].

لقد كان الجدل حول الإيمان والإسلام مربكًا بين الفرق، إلى حدّ أن أحمد بن حنبل لم يكن له رأي واحد حول هذا الموضوع، ولم يستطع أن يحسمه حسمًا نهائيًا، لكن من اتبعوا مذهبه، حسموا الموضوع باتجاه وضع العمل ضمن مستلزمات الإسلام والإيمان، ومثّل ابن تيمية ولاحقًا محمد بن عبد الوهاب، أبرز لحظتين في تثبيت ذلك وحسمه حسمًا باتجاه التشديد في نوع العمل الذي يُلبي شروط

(1) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، كتاب الإيمان، ج7، ص371-372.

الإسلام والإيمان، ونوع العمل الذي يفتح باب التكفير، والأول يفتح الثاني، بمعنى أن تشديد شروط الإسلام والإيمان يفتح باب التكفير والتضليل.

يقول ابن تيمية في حسمه شرط الأعمال في تحديد معنى الإسلام «والمقصود هنا: أن هناك قولين متطرفين؛ قول من يقول: الإسلام مجرد الكلمة، والأعمال الظاهرة ليست داخلة في مسمى الإسلام، وقول من يقول: مسمى الإسلام والإيمان واحد، وكلاهما قول ضعيف مخالف لحديث جبريل وسائر أحاديث النبي (ص)»[1].

الإسلام هو العمل

يجعل ابن تيمية الأعمال هي الشكل المعبر عن معنى الإسلام «والإسلام هو الاستسلام لله، وهو الخضوع له»[2] فإذا خضع قلبك وخضعت جوارحك للعبادة، فأنت مسلم، ومن دون هذا الخضوع الذي يظهر في العبادة، لا يتحقق معنى الإسلام فيك، ولا ننسى هنا أن الجهاد أفضل العبادات، والخضوع لهذه العبادة يعني الانضباط والعمل ضمن جيش المسلمين وقيادته.

ولِيُثبت أن العمل شرطٌ في تحقيق معنى الإسلام، فإنه يوجّه معنى قول أحمد بن حنبل إن الإسلام الكلمة، على هذا النحو «وأما ما ذكره أحمد في الإسلام، فاتبع فيه الزهري حيث قال: فكانوا يرون الإسلام الكلمة، والإيمان العمل، في حديث سعد بن أبي وقاص، وهذا على وجهين، فإنه قد يراد به الكلمة بتوابعها من الأعمال الظاهرة، وهذا هو الإسلام الذي بيّنه النبي (ص)... وقد يراد به الكلمة فقط من

(1) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، كتاب الإيمان، ج7، ص375.
(2) المصدر نفسه، ص263.

مكتبة الفكر الجديد

غير فعل الواجبات الظاهرة، وليس هذا هو الذي جعله النبي(ص) الإسلام»[1].

باطن سؤال الإيمان

أسئلة الإيمان والإسلام، وخطاب النواقض المؤسس عليها، ليس هدفها تحديد، من هو الكافر؟ بل هدفها تحديد من هو المرتد أو من هو المُكفِّر؟ كيف نحدد الكافر الذي يُعلن إسلامه؟ كيف نثبت كفر (المسلم)؟ كيف نبني حجتنا في قتال المسلمين؟ كيف نثبت كفر من لا يطيعون الخليفة؟ كيف نثبت كفر من لا يؤمنون بأرثوذكسية الإسلام الرسمي التي تمثل السُّنة الصحيحة؟

يهدف خطاب النواقض المؤسس على أسئلة الإيمان والإسلام إلى فرز فرق المسلمين، وتحديد الفرقة الناجية من سيف السلطة ونار الآخرة. بل إن الجهاد المؤسس على سؤال ما هو أفضل الإيمان؟ هو جهاد ليس ضد العدو الخارجي الذي لديه ديانة مغايرة، ويعلن أنه لا يؤمن بالإسلام، بل هو جهاد ضد العدو الداخلي الذي يشاركك المشروعية نفسها والدين نفسه، لذلك تعقد سؤال الإيمان وسؤال الإسلام مع تعقد الحياة السياسية والدينية في العالم الإسلامي، داخل دار الإسلام. وهذا ما يقرره ابن تيمية بقوله: «اعلم أن [الإيمان] و[الإسلام] يجتمع فيهما الدين كله، وقد كثر كلام الناس في [حقيقة الإيمان والإسلام] ونزاعهم، واضطرابهم. وقد صنفت في ذلك مجلدات، والنزاع في ذلك من حين خرجت الخوارج بين عامة الطوائف»[2].

(1) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، كتاب الإيمان، ج7، ص258.
(2) المصدر نفسه، ج7، ص5.

ما سيذهب اليه ابن تيمية وما سيذهب اليه محمد ابن عبد الوهاب أن هناك استثناء «فالاستثناء فيه [الإسلام] كالاستثناء في الإيمان»[1]. لأن الإسلام مفهومه عند الوهابية ليس كلمة فقط، إنما هو كما عرضناه في الفصل الثاني في تأسيس محمد بن عبد الوهاب لمفهوم «لا إله إلا الله» الذي يتطلب الإذعان والاستسلام والإقرار والتبرؤ والكفر بكل من لا يؤمن بهذا المفهوم، فيصير الاستثناء هنا ليس فقط ممكنًا إنما واجبًا، ويصبح قاعدة وليس استثناء، وسيؤول الأمر إلى أن يكون استثناؤك من أن تكون مسلمًا هو الأصل، وإثبات أنك مسلم هو الاستثناء.

لقد رُبط الإسلام بالشهادتين، والإيمان ربط بالإقرار والنطق والتصديق والعمل. فمفهوم الإيمان عند أهل السُّنَّة والجماعة في الغالب هو الاعتقاد بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان. فلكي تكون مؤمنًا لا بدّ أن تكون معتقدًا بقلبك ومقرًّا بلسانك، وأن تعمل وفق هذا الإيمان والإقرار بجوارحك. وهناك خلاف بين الفِرَق حول موضوع الإقرار باللسان، هل هو من متطلبات الإيمان؟ وكذلك خلاف حول العمل إن كان من شروط الإيمان[2].

شروط الإيمان

عموم أهل السنة والجماعة يشترطون في الإيمان العناصر الثلاثة: الاعتقاد والإقرار والعمل، لكن الأحناف اعتبروا أن العمل ليس من

(1) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، كتاب الإيمان، ج 7، ص259.

(2) «إنّ لأئمّة السّنّة في تفسير الإيمان أقوالاً كلّها صحيح، فمنهم من يقول: هو قول وعمل. ومنهم من يقول: هو قول وعمل ونيّة. ومنهم من يقول: هو قول وعمل ونيّة واتّباع للسّنّة، ومنهم من يقول هو قول باللّسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح». المصدر نفسه، ص171.

مكتبة الفكر الجديد

مقتضيات الإيمان، بل هو أحد لوازم القول (الإقرار) والتصديق (الاعتقاد)، بمعنى أن الاعتقاد بالجنان شرط، كذلك الإقرار باللسان، والعمل متضمن في الاثنين، فليس هناك داع لوضعه كشرط.

في حين سنجد المرجئة مثلًا يقولون بأنه يكفي أن تعتقد في قلبك حتى لو لم تعمل فأنت مؤمن «جعلوا لفظ الإيمان حقيقة في مجرد التصديق، وتناوله للأعمال مجازًا»[1]. وعند الجهمية[2] هو تصديق في القلب، ولا يضرّ معه كفر باللسان «مجرد تصديق في القلب، يتساوى فيه العباد، وأنه إما أن يعدم وإما أن يوجد، لا يتبعض، وإنه يمكن وجود الإيمان تامًّا في القلب مع وجود التكلم بالكفر»[3].

مع عموم أهل السُّنَّة والجماعة لا بدّ أن تكون العناصر الثلاثة متوافرة، وكلما نقصت شرطًا من الإيمان خرجت عن أهل السُّنة والجماعة، والخلاف مع الفرق الأخرى يزداد تباينًا حسب شروط الإيمان.

---

(1) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، كتاب الإيمان،ج 7، ص116.

(2) تنسب الجهمية إلى أبرز مؤسسي علم الكلام وهو الجهم بن صفوان (80 - 128 هـ). قتله سلم بن أحوز أمير الشرطة في خراسان في أواخر الدولة الأموية، وذلك بسبب آرائه الكلامية المتعلقة بنفي الصفات وخلق القرآن وتعريف الإيمان. لم يصلنا شيء من كتبه، ووصلتنا آراؤه الكلامية عبر خصومه. لا يكاد يخلو كتاب في العقيدة من ذكره، ويعرفه (الذهبي) تلميذ ابن تيمية بأنه «أس الضلالة، ورأس الجهمية» ما زال يعتبره السلفيون العدو الأول ولا تتوقف الكتابة ضده فهو قد «زرع شرًّا عظيمًا» حسب تعبير الذهبي له في كتابه (ميزان الاعتدال في نقد الرجال). قال عنه ابن حنبل: «وكذلك الجهم وشيعته دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث فضلوا وأضلوا بكلامهم بشرًا كثيرًا. فكان مما بلغنا من أمر الجهم -عدو الله- أنه كان من أهل خراسان من أهل الترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله». أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، ص196-197. «وكان الجهم يقول إن الله لا كلام له، ثم احتاج أن يطلق له كلامًا لأجل المسلمين فيقول: هو مجاز، ولهذا كان الإمام أحمد وغيره من الأئمة يعلمون مقصودهم، وأن غرضهم التعطيل، وأنهم زنادقة». المصدر نفسه، ج12، ص189.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص582.

مكتبة الفكر الجديد

هناك من زاد شرطًا رابعًا للإيمان، لضمان الضبط فأصبحت: (قول، وعمل، ونيّة، واتّباع للسّنّة) «وأمّا الّذين جعلوه أربعة أقسام (قول، وعمل، ونيّة، واتّباع للسّنّة) ففسّروا مرادهم بما قاله سهل ابن عبد الله التّستريّ عندما سئل: ما الإيمان؟ فقال: قول وعمل ونيّة، وسنّة، لأنّ الإيمان إذا كان قولًا بلا عمل فهو كفر، وإذا كان قولًا وعملًا بلا نيّة فهو نفاق، وإذا كان قولًا وعملًا ونيّة بلا سنّة فهو بدعة»[1].

هكذا يكون الإيمان محكومًا بأربعة شروط، لتنجو من سيف السلطة السياسية، وعذاب الآخرة، وهنا لا نقصد إيمان الفرد فقط، بل إيمان الجماعات والفرق، فكل فرد وكل فرقة مهددة بالاتهام السياسي الذي يمكن أن يضعها في خانة: الكفر، أو النفاق، أو البدعة، أو كلهم معًا.

مجاز الإيمان

في كتاب «الفرق بين الإيمان والإسلام» لسلطان العلماء العز بن عبد السلام[2]، يقول إن الإسلام هو الانقياد إلى الشهادتين باللسان[3]، وهذا خلاف ما يذهب إليه محمد بن عبد الوهاب. كذلك في تعريفه للإيمان يقول سلطان العلماء إنه «تصديق القلب حقيقة، وعن العمل بمواجب التصديق مجازًا، لأن العمل بمقتضى الإيمان من فوائده وثمراته

(1) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، كتاب الإيمان، ج7، ص171.

(2) هو أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن السُّلَمي الشافعي (577هـ/1181م - 660هـ/1262م) الملقب بسلطان العلماء، برع في الفقه والأصول والتفسير واللغة.

(3) «وقد خصه [الإسلام] الشرع بالانقياد إلى الشهادتين، باللسان، وعليه نحمله عند الإطلاق، بدليل لو أنه حلف لا يكون مسلمًا، فإنه يحلف بتكليم المقتصرين علي الشهادتين دون من لم يأت بهما». عز الذين الشافعي، معنى الإيمان والإسلام، ص17.

وفروعه ومسبباته، والعرب يتجوزون بإطلاق اسم المثمر على ثمرته، واسم المسبب على سببه وفائدته» [1]، بمعنى أن حقيقة الإيمان هو التصديق بالقلب، في حين أن العمل الذي يفترضه هذا التصديق هو إيمان مجازي.

يبرر (سلطان العلماء) تعريفه بأنك حين تؤمن حقيقة، فالعمل هو ثمرة من ثمرات هذا الإيمان، وهذا يتفق مع أبي حنيفة فيما ذهب إليه. ويوضح أن «العرب يتجوزون بإطلاق اسم المثمر على ثمرته واسم المسبب على سببه»[2]، أي إنك تستطيع أن تطلق اسم المُثمِر (الإيمان) على الثمرة (العمل)، فتصير الصلاة من الإيمان والصوم من الإيمان، وكذلك باقي الأعمال من زكاة وغيرها، وذلك لأن هذه (الأعمال)[3] هي ثمرات شجرة الإيمان في قلبك.

هذا المعنى يختلف مع تعريف محمد بن عبد الوهاب اختلافًا كبيرًا، فهو يعتبر أن العمل ليس ثمرة بل شرط أساس في الإيمان، بل إن التبرؤ ممن لا يؤمنون بمفهومه للإيمان والإسلام هو شرط أساس أيضًا. إذا هو اكتفى بالقول إن شهادة اللسان تحقق الإسلام، فإنه لن يجد تبريرًا شرعيًّا لحربه ضد خصومه الذين صارت أعمالهم من نواقض الإسلام، سيتشدد في اعتبار أن شهادة اللسان لا تكفي في إثبات الإسلام،

---

(1) عز الدين الشافعي، معنى الإيمان والإسلام، ص9.

(2) المصدر نفسه، ص10.

(3) يحلل ابن تيمية حجة الجهمية في تفسير الإيمان بالتصديق القلبي بمجاز 73 شعبة، فكل هذه الشعب من الأعمال مجرد مجازات، والحقيقة تكمن في التصديق لا العمل، لكن نقول: دلالة لفظ الإيمان على الأعمال مجاز، فقوله(ص): «الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» [مجاز]. وقوله: « الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله»... إلى آخره، حقيقة. وهذا عمدة المرجئة والجهمية والكرامية وكل من لم يدخل الأعمال في اسم الإيمان». ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، كتاب الإيمان، ج7، ص87.

مكتبة الفكر الجديد

بل سيذهب إلى أنه لا فرق بين الإسلام وبين الإيمان، ولا فرق بين نواقض الإسلام ونواقض الايمان، وهذا بالنص ما يقوله الفوزان في شرح نواقض الإسلام «لا فرق بينهما (يعني بين الايمان والإسلام) نواقض الإسلام الصحيح هي نواقض الإيمان، لكن قد يكون الإنسان مسلمًا بلسانه فقط، وهو المنافق»[1]. هكذا تكون قد نقضت الإسلام حين تنقض الإيمان والعكس.

تضييق الدوائر

أن يكون هناك فرق بين الإيمان والإسلام، يجعل هناك دائرتين إحداهما كبيرة وواسعة وهي الإسلام، وداخلها دائرة استثنائية أصغر منها هي الإيمان. هذا الاختلاف يتيح للإنسان البقاء في حصن الله (دائرة الإسلام) حتى لو لم يدخل (دائرة الإيمان)، ففي الحديث القدسي «لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ حِصْنِي، فَمَنْ قَالَهَا دَخَلَ حِصْنِي، وَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ عَذَابِي». فحصن كلمة «لا إله إلا الله» كافية لتأمين الإنسان من الكفر ومن العذاب، فهي الدائرة الحصينة المنيعة التي لا استثناء فيها، وهي الدائرة المتسعة التي تجمع المسلمين باختلاف مذاهبهم ومشاربهم. لكن ابن عبد الوهاب يضيّق دائرة الإسلام (الحصن الآمن من الكفر والعذاب) ويطابقها مع دائرة الإيمان ويجعلهما دائرة واحدة، فهو يلغي هذا التباين أو الاختلاف ويطابق بينهما، فلا توجد منطقة متوسطة بين الدائرتين، بمجرد أن يحدث ما ينقض تعريف محمد بن عبد الوهاب للإسلام تُطرد منها وتكون خارجها تمامًا، وعلى من هم داخلها التبرؤ ممن طُرد منها أو استُثني، وإلا نقضوا هم بدورهم إسلامهم وإيمانهم. إن لوازم الإيمان تفرض على من هو داخل دائرة الإيمان التبرؤ مِنْ مَنْ

(1) صالح الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، ص 30.

مكتبة الفكر الجديد

هم خارج الدائرة، وإلا يكونون قد ارتكبوا ما يضاد الإيمان وهو حب من خرج عن طريق الله ورسوله «إنّ الإيمان له لوازم وله أضداد موجودة، ومن أضداده موادّة من حادّ الله ورسوله»[1].

مصيدة الإيمان

لنوضح الأمر بمثال معاصر، نشبه الأمر بقانون الشغب وقانون الإرهاب، حين تقوم السلطة بتعطيل قانون الشغب وتفعيل قانون الإرهاب وحده، فإنها تكون قد طابقت بين أعمال الشغب والإرهاب تحت دائرة واحدة هي دائرة الإرهاب. حينها ستقوم السلطة بوصف الأعمال الاحتجاجية ضدها بذرائع إرهابية، وذلك كي (تنقض) كون هذه الأفعال احتجاجًا، وتخرجها من دائرة الاحتجاج وتدخلها في دائرة الإرهاب، وهي تهدف من ذلك إلى إيقاع أقصى العقوبات على المعارضين السياسيين لها أو المحتجين والنشطاء، فقانون الشغب أحكامه محدودة بينما قانون الإرهاب أحكامه غليظة وقاسية ومفتوحة. لهذا تدرج السلطة جميع أعمال الاحتجاج والشغب ضدها تحت قانون الإرهاب، فكل عمل يزعجها ويخلّ بإحكام قبضتها على الدولة يتمّ إدراجه في دائرة الإرهاب مباشرة، وبهذا يصير قانون الإرهاب هو مصيدة الدولة ضد معارضيها.

التكفير وفق فتاوى فقهاء السلطة في ذلك الوقت، هو بمثابة قانون الإرهاب الذي يُطبق ضد المعارضين السياسيين السلميين، فكل من يعتقد بشيء خارج معتقد الدولة، يصبح كافرًا بالمصطلح القديم وإرهابيًّا بالمصطلح الحديث.

(1) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، كتاب الإيمان، ج7، ص161.

مكتبة الفكر الجديد

أصبحت (النواقض العشر) بتقليص التمايز بين دائرة الإيمان والإسلام بمثابة المصيدة أو شبكة لاصطياد الخارجين عن (المواطنة الوهابية). نتحدث هنا عن الاستخدام العملي المترتب على اعتبار (نواقض الإسلام) هي (نواقض الإيمان)، لا تهمنا المماحكات اللفظية والفروقات اللاهوتية المتعلقة بالآخرة، فما يهمنا بشأنها هو ما يترتب عليها من نواحي عملية تتعلق بمشروعية القتل والغزو.

هناك مقولة مشهورة في مبحث الايمان والإسلام تقول: «الإسلام والإيمان إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا»[1]. يعني هذا القول أن كلمتي الإسلام والايمان إذا اجتمعتا في نص واحد من الكتاب أو السُّنَّة، فإن لكل واحدة منهما معنى يختص بها، ودرجة معينة تتحقق بها، وإذا جاءتا مفترقتين إحداهما في نص دون الأخرى فعندئذ تكون إحداهما بمعنى الأخرى، فيكون الإسلام هو الإيمان والعكس صحيح» وإذا ذكر اسم الإيمان مجردًا، دخل فيه الإسلام والأعمال الصالحة»[2].

في دائرة ابن تيمية بدلًا من أن يستثمر هذا المفهوم في توسيع دائرة الإيمان والإسلام، لتوسيع حصن الله ودائرة الرحمة الإلهية والأمن من عذاب الله والسلام، فإنه اعتبر أن نواقض الإسلام ونواقض الإيمان إذا افترقا اجتمعا، واذا اجتمعا افترقا، بمعنى إذا ذكر ناقض للايمان فإنه ناقض يخرجك من الإسلام أيضًا بالمعنى نفسه، وإذا قلنا إن هذا نقيض الإسلام فإنه يخرجك من الإيمان أيضًا بالمعنى نفسه، وإذا قلنا هذا ناقض للإيمان والإسلام، فأنت كافر بمعنيين مختلفين.

---

(1) انظر:علي الشبل، مسألة الإيمان دراسة تأصيلية، ص23.

(2) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، كتاب الإيمان، ج7، ص14.

مكتبة الفكر الجديد

نخلص إلى القول أن دائرة الإسلام ودائرة الايمان لم يُستخدما في خطاب محمد بن عبد الوهاب لتضييق دائرة الكفر، أو التغاضي عن إطلاق الكفر على بعض الاعتقادات أو الممارسات، إنما استعملها لتحويل الكفر (الذي هو استثناء) إلى قاعدة، والإسلام (الذي هو أصل) إلى استثناء. وهذا جعل باب التكفير مفتوحًا على مصراعيه.

مكتبة الفكر الجديد

تسلسل بأهم أحداث الدّعوة الوهابية والدّولة السّعودية الأولى

1328 وفاة ابن تيمية أهم مرجع للوهابية في فتاوى الجهاد والتكفير.

1703 ولادة محمد بن عبد الوهاب في بلدة العُيينة شمالي الرياض.

1744 اتفاق الدرعية بين محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود وقيام الدولة السعودية الأولى.

1746 بدء الجهاد من دار الهجرة بالدرعية.

1766 وفاة محمد بن سعود مؤسس الدولة السعودية الأولى، وتولي ابنه عبد العزيز قيادة الدولة.

1773 غزو الرياض وضمها إلى الدولة السعودية الأولى.

1792 وفاة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وسعود بن عبد العزيز يغزو القطيف.

مكتبة الفكر الجديد

1795

رسالة زعيم الطائفة الشيعية الشيخ جعفر كاشف الغطاء، إلى عبد العزيز بن سعود، ردًا على تهمة الشرك.

1802

سعود بن عبد العزيز يغزو كربلاء ويهدم قبة الضريح.

1803

مقتل عبد العزيز بن سعود وتولي ابنه سعود الذي قاد غزوة كربلاء.

1806

قوات سعود بن عبد العزيز تصل إلى المدينة وتهدم القباب وتُجبر العلماء على توقيع إقرار بصحة دعوة محمد بن عبد الوهاب وكفر ما دونها.

1814

وفاة سعود بن عبد العزيز وتولي ابنه عبدالله الحكم وقد أعدِم بعد أربع سنوات في الآستانة.

1818

تدمير الدّرعية ونهاية الدولة السعودية الأولى على يد الجيش المصري.

1910

طبعة مختصرة في بغداد من ثاني أهم مصدر في تاريخ الدولة السعودية الأولى لابن بشر (عنوان المجد في تاريخ نجد).

1913

الطّبعة الأولى في الهند من الكتاب الأول المعتمد في تاريخ الدولة السعودية الأولى لابن غنام (روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعدّد غزوات ذوي الإسلام).

مكتبة الفكر الجديد

قائمة المصادر والمراجع

1. آل عبد اللطيف (عبد العزيز) - مسائل الاعتقاد عند علماء نجد قبل الدعوة الإصلاحية، لا ط، لا ن، الألوكة، لا ت.
2. إبراهيم (فؤاد) - العقيدة والسياسة الوهابية وآل سعود مثالًا، ط 1، بيروت: دار الميزان، 2012م.
3. ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي) - الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمر، ط 1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1417هـ/1997م.
4. ابن تومرت (أبو عبدالله محمد بن نيطاوس) - أعز ما يطلب، تحقيق عمار طالبي، ط1، الجزائر: وزارة الثقافة،2007م.
5. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) - كتاب الإيمان ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، لا ط، الرياض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1425هـ/2004م.
6. ابن حزم (أبو محمد علي) - الفصل في الملل والأهواء والنحل؛ تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن عميرة، ج1، ط 2، بيروت: دار الجيل، 1996م.
7. ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد الحضرمي) - مقدمة ابن خلدون، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م.
8. ابن عبد الوهاب (محمد):

- كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد،لا ط،السعودية: جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية.
- دروس في شرح نواقض الإسلام، ط3، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون .
- كشف الشّبهات؛ مراجعة الشيخ ياسر برهامي،لا ط، لا ن، دار الإيمان - دار القمة.

مكتبة الفكر الجديد

- الرسائل الشّخصية؛ تصحيح صالح الفوزان ومحمد العليقي، لا ط، لا ن، لا ت.
- كتاب الكبائر؛ تحقيق إسماعيل الأنصاري،لا ط، لا ن، لا ت.
- مختصر الإنصاف والشرح الكبير؛ تصحيح عبد العزيز بن زيد الرومي وصالح بن محمد الحسن،لا ط، لا ن،لا ت

9. ابن غنام (حسين):

- روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعدّد غزوات ذوي الإسلام؛ تحقيق سليمان ابن صالح الخراشي، ط 1، الرياض: دار الثلوثية للنشر والتوزيع 1431هـ/2010م.
- العقد الثمين في شرح أحاديث أصول الدين؛ تحقيق محمد عبد الله الهبدان، ط1، لا ن، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية 1423هـ/2003م.

10. أركون (محمد):

- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ط1، بيروت: دار الساقي،2011م.
- نحو نقد العقل الإسلامي؛ نقله إلى العربيّة هاشم صالح، ط 1،بيروت: دار الطليعة 2009.

11. البغدادي (أبو منصور) - العقيدة الطحاوية، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشن،لا ط،لا ت، دار ابن حزم.

12. بندكت (أندرسن)- الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها؛ ترجمة ثائر ديب، ط1، بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2009م .

13. بوركهارت (جون لويس) - ملاحظات عن البدو والوهابيين؛ ترجمة غاندي المهتار، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2005م.

14. بولطيف (خضر محمد):- فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي - ط1 – فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009م.

15. الجابري (محمد عابد) - العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.

16. الجاسر (حمد) - مؤرِّخو نجد من أهلها، ط1، مركز حَمَد الجاسر الثقافي، 1436هـ/ 2015م.

17. الحنبلي (محمد) - السّحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، لا ط، لا ن، مكتبة الإمام أحمد، لا ت.

مكتبة الفكر الجديد

18. خزعل (حسين خلف) - حياة الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، لا ط، بيروت: دار الكتب، 1391هـ/ 1971م.

19. دحلان (أحمد) - الدّرر السّنيّة في الرّد على الوهابيّة، ط 1، دمشق: مكتبة الأحباب، 1424هـ/2003م.

20. الدخيل (خالد) - الوهّابيّة بين الشرك وتصدّع القبيلة،ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م.

21. الدوسري (شعيب بن عبد الحميد) - إمتاع السّامر بتكملة متعة النّاظر، لا ط،الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1419هـ/ 1998م.

22. ديترمان (يورك ماتياس) - كتابة التاريخ في المملكة العربية السعودية العولمة في الدولة في الشرق الأوسط؛ ترجمة عبدالله بن إبراهيم العسكر، ط1، بيروت: جداول، 2015م.

23. الديري (علي أحمد):

- كيف يفكر الفلاسفة، ط1، بيروت: دار مدارك، 2013م.
- نصوص التوحش: التكفير من أرثوذكسية السلاجقة إلى سلفية ابن تيمية.، ط2، بيروت: مركز أوال للدراسات والتوثيق، 2015.

24. الذهبي (شمس الدين) - تاريخ الإسلام ومشاهير الأعلام، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2006م.

25. الريكي (حسان) - لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب؛ دراسة وتحقيق أ.د. عبد الله الصالح العثيمين، لا ط، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1426هـ/ 2005م.

26. السلمي (العز بن عبد السلام) - معنى الإيمان والإسلام أو الفرق بين الإيمان والإسلام، تحقيق إياد خالد الطباع، لا ط،الجزائر: دار الفكر، لا ت.

27. الشبل (علي بن عبد العزيز بن علي) - مسألة الإيمان دراسة تأصيلية، لا ط، لا ن، لا ت.

28. شيمل (آنا ماري) - الشّمس المنتصرة - ط1 – طهران: مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1379 ش/1421ق.

مكتبة الفكر الجديد

29. الصّنهاجي (أبي بكر بن علي) - أخبار المهديّ بن تومرت وبداية دولة الموحّدين. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971م.

30. العيسى، (مي عبد العزيز)ـ الحياة العلمية في نجد منذ قيام دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وحتى نهاية الدولة السعودية الأولى، ط2، الرياض، 1418هـ/1997م .

31. العنقري (حمد) - مكتبات الدولة السعودية الأولى المخطوطة،لا ط، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، لا ت.

32. العيسى (محمد الفهد) - الدرعية: قاعدة الدولة السعودية الأولى، ط1، الرياض: مكتبة العبيكان 1415هـ/ 1995م.

33. الغطاء (جعفر كاشف) - منهج الرشاد لمن أراد السداد، ط1، بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية 1420هـ/ 2000م.

34. المالكي (حسن) - داعية وليس نبيًا، ط1، عمان: دار الرّازي، 1425هـ/2004م.

35. المطوع (عبدالله) - مجتمع الدرعية في عهد الدولة السعودية الأولى، ط 4، الرياض: جامعة الملك سعود، 1424هـ/2003م.

36. المقدسي (شرف الدين موسى) - الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لا ط، بيروت - لبنان: دار المعرفة.

37. المكي (محمد) - السّحب الوابلة على ضرائح الحنابلة؛ تحقيق بكر أبو زيد عبد الرحمن بن سليمان العثيمين ج1، لا ن، مؤسسة الرسالة، 1416هـ/ 1996م.

38. ميلز (سارة) - الخطاب، ترجمة وتقديم غريب إسكندر، لا ط، دار الكتب العلمية، لا ت.

39. النجدي (عبدالرحمن بن محمد) - الدُّرر السّنيّة في الأجوبة النجديّة، ط6، 1417 هـ/ 1996 م.

40. الوردي (علي) - الوهّابيّة بتقارير القنصلية الفرنسية في بغداد، ط1، الوراق، 2015م.

---

41. «الاغتراب».- مجلة عالم الفكر،(جامعة الكويت)، س 1979، م العاشر، ع الأول، 1979.

42. بحوث أسبوع الشيخ محمد عبد الوهاب،ج21، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مركز البحوث، 1403هـ/ 1983م.

مكتبة الفكر الجديد

الفهارس العامة

أ

آباء الحنبلية: 49.

الآستانة: 215.

آل سعود: 23، 28، 29، 30، 33، 55، 91، 142، 143، 146، 149، 150، 158، 159، 160، 161.

آل سيف: 9، 94.

آل الشيخ: 146، 150، 158.

آل عائض: 79.

آل مشرف: 39.

آل مقرن: 142.

الآمدي: 198.

آن ماري شيمل: 85.

أئمة الأشعرية: 54.

الإبانة عن أصول الديانة (الأشعري): 81.

إبراهيم (النبي): 89.

إبراهيم باشا: 144، 162.

إبراهيم بن سليمان (الشيخ): 39.

ابن الأثير: 61، 104.

ابن باز: 126، 127، 183.

ابن بشر: 9، 10، 13، 19، 20، 24، 25، 29، 40، 44، 45، 46، 47، 48، 50، 51، 55، 62، 63، 64، 67، 79، 89، 94، 114، 136، 137، 138، 139، 140، 143، 144، 145، 147، 148، 152، 153، 156، 157، 159، 179، 181، 215.

ابن تيمية: 12، 13، 41، 56، 57، 62، 66، 79، 90، 91، 174، 175، 193، 200، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 211، 212، 214.

ابن الجوزي: 78، 198.

ابن الجوزية: 79.

ابن حجر العسقلاني: 131، 198.

ابن حزم: 174، 175.

ابن خلدون: 54، 60.

ابن درع: 141، 142.

ابن سبعين: 57.

ابن سويلم: 137، 138.

ابن سينا: 57.

ابن عباس: 102.

ابن عبد ربه: 104.

ابن عربي: 86، 87، 90.

ابن عساكر: 78، 198.

ابن غنام: 17، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 43، 45، 46، 47، 48، 50، 51، 61، 62، 67، 74، 75، 78، 83، 88، 89، 93، 99، 100، 102، 110، 113، 115، 117، 127، 148، 179، 181، 200.

مكتبة الفكر الجديد

ابن الفارض: 86.
ابن كثير: 78، 102.
ابن محرز الوهراني: 59.
ابن مقرب الأحسائي: 158.
أبو بكر الصديق: 104.
أبو الحسن الأشعري: 197.
أبو حنيفة (الإمام): 116، 117.
أبو حيان التوحيدي: 72.
أبو منصور البغدادي: 55.
أبو هريرة: 121.
الأحساء: 19، 20، 47، 50، 62، 63، 64، 113، 116، 136، 144، 153، 180.
أحمد بن حنبل: 39، 40، 102، 114، 116، 117، 128، 203، 207.
أحمد بن مشرف: 39.
أحمد الفقيه المهدي: 153.
الأرثوذوكسية: 124، 193.
إرنست رينان: 31، 34، 36.
أسامة بن زيد: 72، 100، 101، 102، 106، 179.
إسحاق بن علي بن يوسف بن تاشفين: 61.
إسرائيل: 102.
الإسلام: 14، 20، 22، 29، 30، 36، 43، 44، 45، 49، 54، 57، 60، 72، 78، 88، 96، 101، 108، 109، 110، 114، 115، 117، 125، 128، 129، 130، 146، 165، 188، 191، 194، 200، 201، 202، 212.
إسماعيل الفاروقي: 155.
الإسماعيلية: 186، 187.
الإسماعيليون: 30.
أسيس(قرية): 186.
الإشارة في علم الكلام (الرازي): 81، 82.
الأشاعرة: 91، 196، 197، 198، 199.
أشرف فياض: 172.
أشيقر: 11، 40، 42، 180.
أصفهان: 45.
الأصوليون: 54.
أعزّ ما يطلب (محمد بن تومرت): 58، 59، 60، 80.
أفريقيا: 65.
الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل (شرف الدين أبي النجا): 115، 116.
الإقناع لطالب الانتفاع (شرف الدين أبي النجا): 39، 114.
الألمان: 124.
ألمانيا: 65، 124.
أم سنان الصيداوية: 104.
إمتاع السامر بتكملة متعة الناظر (شعيب ابن عبد الحميد بن سالم الدوسري): 79.
أمراء الحواضر النجدية: 67.
أميركا: 155.
الإنجيل: 48.
الأندلس: 80، 199.
الأنصار: 145.
أهل الترمذ: 207.
أهل الخرج: 110.
أهل الذمة: 40، 114.
أهل السدير: 63.
أهل العيون: 62.
أهل سيهات: 63.
أهل نجد: 33، 89، 126.
أوروبا: 154.

مكتبة الفكر الجديد

الإيجي: 198.
الأيديولوجيا الشعبية: 81.
ايرينا بوكوفا: 153، 154.

ب

البابية: 187.
الباز (الشيخ): 79، 121.
الباقلاني: 198.
البحرين: 158.
البخاري: 81.
البدو: 141، 157.
البراغماتية: 185.
بريدة: 180.
البصرة: 40، 45، 46، 47، 78، 104، 113، 197.
بغداد: 41، 48، 54، 195، 215.
بلاد الشام: 38.
بلاد المغرب العربي: 53، 55، 64.
البلدان النجدية: 24.
بندكت أندرسن: 32، 33.
بنو حنيفة: 100.
بنو خالد: 136.
بنو سليم: 102.
البهائية: 187.
بوش: 184.
بول ريكور: 28.
بومباي: 24.
بيت المقدس: 65.
البيهقي: 130، 198.

ت

التاج السبكي: 198.
تاريخ ابن خلدون (ابن خلدون): 54.
تاريخ ابن غنام (حسين بن غنام): 23، 24، 26، 29، 34، 35، 43، 46، 47، 49، 75، 78، 83، 93، 98، 103، 115.
تاريخ الإسلام (الذهبي): 62.
تاريخ دمشق (ابن عساكر): 78.
تاريخ المملكة العربية السعودية: 20.
تجريد الاعتقاد أو تجريد الكلام في تحرير عقائد الإسلام (نصير الدين الطوسي): 82.
تحفة الأولاد في تحقيق رب العباد: 79.
تدمر: 153.
تشاد: 151.
تشارلز تيلور: 32.
التفتازاني: 198.
تلمسان: 62.
تمبكتو: 153.
تهامة: 158.
التوحيد (محمد بن عبد الوهاب): 54، 58، 65، 77، 80، 97، 155.
توفيق السيف: 35.

ث

ثنيان بن سعود: 50، 138.

ج

جامع الأزهر: 152.
جامع الإمام محمد بن سعود: 150.
جامع الزيتونة: 152.
جان جاك روسو: 155.
جبريل: 204.
الجزيرة العربية: 17، 20، 34، 111، 116، 117، 135، 142، 153، 156، 199.

جعفر كاشف الغطاء: 128، 168، 215.
جلاجل: 144.
جلال الدين الرومي: 85.
الجماعات التكفيرية: 155.
الجماعات المتخيلة (بندكت أندرسن): 32.
جماعة أنصار الدين: 153.
جنيف: 124.
الجهم بن صفوان: 207.
الجهمية: 196، 197، 207، 209.
جودت القزويني: 128، 168.
الجويني: 198.
جيش الدرعية: 52.
جيش محمد بن عبد الوهاب: 23.
جيش المسلمين: 23.
جيش الموحدين: 61.

ح

الحاكم: 198.
حامد الكار: 155.
الحبشة: 136.
حبيب الشاروني: 133.
الحجاز: 41، 116، 158.
حرب الجمل: 197.
الحرب العالمية الأولى: 124.
الحرب العالمية الثانية: 124.
الحركة العلمية في نجد (مي العيسى): 37، 38.
الحركة الوهابية: 27، 33، 34، 42، 52، 66، 74، 79، 89، 107، 132، 214.
حرمة (بلد): 114، 144.
الحرمين: 153.
حريملاء: 42، 48، 49، 78، 108.
الحسا= الأحساء
حسن بن جمال الريكي: 45، 158، 159.
حسن حنفي: 132، 134.
حسن المالكي: 47، 88، 90، 108.
حسين بن غنام = ابن غنام
حسين بن محمد: 102.
الحشوية: 198.
حليم بركات: 125، 134، 146.
حمام طريف: 150.
حمد بن إبراهيم العثمان: 79.
حمد الجاسر: 20، 37.
حميدان بن تركي: 75.
الحنابلة: 20، 38، 43، 51، 56، 71، 113، 118، 198.
حنابلة دمشق: 38، 39.
حنابلة نجد: 44، 147، 175.
حوزة النجف: 152.
حوطة: 144.
حي البجيري: 136، 146، 149، 150، 151، 155، 156، 158.
حي الطريف: 146، 149، 150، 156، 158.
حي غصيبة: 150.
حي المليبد: 150.
حي المماليك: 150، 159.

خ

الخارجة: 104.
خالد الدخيل: 27، 42، 66، 74.
خراسان: 207.
خضر بولطيف: 59، 64.
خلف بن الوليد: 102.
الخوارج: 65، 104، 196، 197، 198، 205.

مكتبة الفكر الجديد

د

دار الهجرة: 214.

دارة الملك عبد العزيز: 19، 20، 45، 79.

الدرعية: 11، 12، 13، 19، 20، 28، 30، 34، 40، 48، 49، 50، 51، 52، 55، 67، 71، 73، 94، 107، 109، 110، 111، 121، 135، 136، 137، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 148، 149، 150، 151، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 161، 162، 199، 214، 215.

درعية القطيف: 142.

درعية نجد: 142.

الدعوة المحمدية: 136.

دمشق: 38، 39، 40، 41، 42، 43، 114.

الدولة السعودية: 215.

دولة المرابطين: 55، 57.

دولة الموحدين: 53، 54، 56، 58، 59، 64، 80.

ديفيد هيوم: 155.

ذ

الذهبي: 55، 62، 131، 207.

ر

ر. بودون: 122.

الرازي: 198.

الرأسمالية: 124.

راشد الزهراني: 79.

الرافضة = الشيعة

روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعدد غزوات ذوي الإسلام (حسين بن غنام): 19، 22، 25، 29، 74، 215.

روما: 186.

الرياض: 9، 11، 25، 42، 49، 51، 107، 108، 113، 114، 136، 141، 144، 180، 214.

ز

الزبير: 47، 113.

الزنادقة: 207.

زهير الخويلدي: 28.

س

سارة ميلز: 174.

السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة (محمد ابن حميد): 37.

سدير: 9، 94، 144.

سعد بن أبي وقاص: 204.

سعود بن عبد العزيز: 55، 62، 63، 64، 112، 114، 142، 148، 157، 159، 160، 181، 201، 214، 215.

السعودية: 9، 10، 11، 13،17، 19، 20، 22، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 34، 35، 36، 37، 51، 52، 53، 74، 79، 80، 96، 101، 107، 135، 136، 141، 150، 151، 155، 159، 162، 165، 167، 172، 176، 178، 183، 186، 214.

السعوديون: 22.

السلاجقة: 12، 54.

سلطان العلماء= العز بن عبد السلام

السلطنة العثمانية: 74، 162.

السلفية الحنبلية: 152.

السلفيون: 79، 118، 207.

سلم بن أحوز: 207.

سليمان بن سحيم: 92، 113، 114، 115، 116، 117، 128.

سليمان بن عبد الوهاب: 39، 108، 144.

مكتبة الفكر الجديد

سليمان بن علي بن مشرّف: 39.
سماك: 102.
السُّـنَّة: 30، 54، 57، 58، 80، 91، 165، 176، 178، 186، 198، 199، 201، 202.
سهل بن عبد الله التستري: 208.
سواع: 89.
السويد: 151.

ش

الشافعي (الإمام): 117.
الشام: 41، 54، 112، 114، 116، 202.
شـرف الديـن أبـي النجـا: 38، 39، 40، 114، 116.
الشرق الأوسط: 154.
الشرقية: 146.
شـعيب بـن عبـد الحميد بن سـالم الدوسـري: 79.
الشيشان: 176.
الشيعة: 30، 168، 172، 185، 186، 196، 215.
شيوخ الوهابية: 22.

ص

صالح بن عبد الله: 75.
صالـح بن فـوزان الفـوزان: 78، 87، 109، 111، 167، 169، 170، 171، 184، 185، 188، 191، 192، 210.
صحراء نجد: 13، 41.
صحيفة إيلاف: 35، 36.
صحيفة نيويورك تايمز: 151.
صفين: 197.
الصوفية: 172.

ض

ضرما: 107.
الضفة الشرقية: 156.

ط

الطائف: 136.
الطائفة الدرزية: 186، 187.
طرابلس: 153.
طلعت مرزوق: 98.
الطوباوية: 21.

ع

العارض: 108.
عبد الحي بن أحمد العماد (الشيخ): 39.
عبد الله آل بسام: 37، 117، 160.
عبد الله آل سيف (الشيخ): 9، 94.
عبد الله بن خباب: 104.
عبد الله بن سحيم: 75، 113، 115.
عبد الله بن سعود: 215.
عبد الله بن عبد اللطيف: 47، 108.
عبد الله بن عضيب: 75.
عبد الله بن كلاب: 198.
عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: 118.
عبد الله العثيمين: 22.
عبد الله العديلي: 75.
عبد الله العسكر: 50، 66، 67، 68.
عبـد اللـه المطـوع: 144، 145، 151، 155، 156، 157.
عبد الله المنيف: 143.
عبد الله المويش: 114، 181.
عبد الرزاق بن محسن آل بدر: 79.
عبد الرزاق العباد: 79.

مكتبة الفكر الجديد

عبد العزيز آل عبد اللطيف: 92، 118.
عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود: 141.
عبد العزيز بن محمد بن سعود: 10، 22، 23، 24، 50، 63، 94، 128، 144، 159، 168، 181، 214، 215.
عبد القاهر البغدادي التميمي (أبو منصور): 194، 196، 197، 199.
عبد المحسن بن عثمان أبابطين : 25.
عبد المؤمن بن علي الموحدي: 58، 61، 64، 80.
عبد الوهاب بن سليمان: 44.
العبر في خبر من غبر (الذهبي): 55.
العبيد: 159، 160.
عثمان بن سند البصري: 101.
عثمان بن عفان: 104، 197.
عثمان بن قائد: 42.
عثمان بن معمر: 49، 50، 136، 137، 140.
عثمان بن منصور الناصري: 101.
العراق: 54، 65، 113، 116.
العرب: 51، 108.
العز بن عبد السلام (سلطان العلماء): 208، 209.
عزير: 83.
عسير: 79.
العصر الأموي: 197.
العصر العباسي: 23، 197.
العقبة: 51.
العقد الثمين في شرح أحاديث أصول الدين (محمد الهبدان): 25.
العقد الفريد (ابن عبد ربه): 104.
العقيدة الأرثوذكسية: 45، 55، 57.
العقيدة الأشعرية: 54، 57.
العقيدة السلفية: 54، 80.
العقيدة المرشدة: 57، 80.
العقيدة الوهابية= انظر الوهابية
عكرمة: 102.
علماء الحنابلة: 39، 40، 41، 42، 43، 45، 49، 108، 114.
علماء العارض: 107.
علماء الغرب: 154.
علماء المدينة: 112.
علماء مكة: 112.
علماء نجد: 37، 38، 39، 41، 43، 45، 46، 71، 92، 113، 116، 117، 118، 129.
علماء نجد خلال ثمانية قرون (عبد الله آل بسام): 37.
علي بن أبي طالب: 77، 100، 104، 197.
علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب: 78.
علي بن زامل: 75.
علي الديري: 12، 14، 57، 80، 87، 90.
علي الشبل: 212.
علي الوردي: 41.
عُمان: 153، 155، 158.
عمر بن الخطاب: 104.
عنك: 63.
عنوان المجد في تاريخ نجد (ابن بشر): 215.
العوامية: 63.
العودة: 144.
عيسى ابن مريم: 83، 89.
العُيَيْنَة: 11، 24، 40، 42، 44، 48، 49، 50، 107، 136، 144، 214.

غ

غريب إسكندر: 174، 175.

الغزالي: 198.

غزوة كربلاء: 215.

ف

ف. بو ريلو: 122.

فاس: 61.

فرانكفورت: 124.

الفرضة: 63.

الفرق الباطنية: 131.

الفرق بين الإيمان والإسلام (العز بن عبد السلام): 208.

الفرق بين الفِرق وبيان الفِرقة الناجية (أبو منصور عبد القاهر البغدادي): 195، 198، 199.

فقهاء الشافعية: 195.

الفقهاء المالكيون: 55، 59، 64.

فلسطين: 114.

الفلسفة الماركسية: 124.

فؤاد إبراهيم: 159.

فولتير: 155.

فيورباخ: 124، 132، 134.

ق

القاهرة: 38، 40.

قبة زيد بن الخطاب: 50.

القدرية: 198.

القديح: 63.

قرطبة: 186.

قريش: 88.

قصر سعد بن سعود: 150.

قصر سلوى: 150.

قصر الضيافة: 150.

قصر ناصر بن سعود: 150.

القصيم: 181.

القطيف: 63، 142، 158، 214.

القنصلية الفرنسية: 41.

قيس النوري: 125.

ك

كارل ماركس: 124.

الكامل في التاريخ (ابن الأثير) : 62.

كانط: 154، 155.

الكتاب الأخضر (معمر القذافي): 80.

كربلاء: 168، 215.

كشف الشبهات: 85، 98.

الكلابية: 198.

كندا: 14، 155.

كوريا الجنوبية: 151.

ل

اللالكائي: 130.

لاهاي: 153.

لمع الشهاب (حسن الريكي): 22، 45، 158، 160.

لوس أنجلوس: 151.

م

الماتريدية: 196، 198.

مارد المريدي: 142.

ماكس هوركهايمر: 124.

مالك (الإمام): 116.

مالي: 153.

مكتبة الفكر الجديد

مانع بن درع: 142.
المبرّز: 19.
المتصوفة: 30، 87، 90، 131.
متعب بن عبد العزيز آل سعود: 167.
المجد في تاريخ نجد (ابن بشر): 10، 13، 19، 44، 45، 48، 50، 51، 55، 63، 136.
المجسمة: 195.
المجسمون = المرابطون
مجلة البحوث الإسلامية: 46.
مجلة دِلتاغون: 28.
المجمعة: 9، 10، 11، 94، 113، 140، 144.
المجوس: 59.
محكمة الجنائيات الدولية: 155.
محمد (النبي): 39، 47، 51، 56، 59، 71، 72، 73، 83، 87، 89، 90، 97، 98، 100، 102، 103، 104، 107، 108، 109، 121، 126، 127، 128، 136، 141، 146، 167، 170، 171، 173، 178، 179، 186، 195، 204، 205، 209.
محمد أبا الخيل: 75.
محمد أبو المواهب (مفتي الحنابلة): 39.
محمد أركون: 55، 56، 154، 193.
محمد بن إسماعيل اليمني (الصنعاني): 25.
محمد بن تومرت: 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 64، 67، 80، 199.
محمد بن حُميد: 37.
محمد بن سعود: 10، 17، 22، 27، 33، 50، 51، 67، 74، 94، 108، 109، 137، 138، 139، 140، 143، 150، 156، 160، 161، 179، 214.
محمد بن سليمان الكردي: 101.
محمد بن عبد الله بن فيروز: 108.
محمد بن عبد الباقي (أبو المواهب): 43.
محمد بن عبد الرحمن بن عفالق الحنبلي: 108.
محمد بن عبد الوهاب: 9، 10، 11، 12، 13، 17، 21، 22، 23، 24، 27، 28، 30، 33، 34، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 60، 61، 62، 63، 65، 67، 67، 68، 71، 72، 73، 74، 75، 77، 78، 81، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 121، 125، 126، 127، 128، 129، 136، 137، 144، 146، 147، 148، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 165، 167، 168، 169، 170، 172، 174، 175، 177، 178، 181، 184، 189، 191، 192، 193، 194، 199، 201، 203، 206، 208، 209، 210، 213، 214، 215.
محمد بن عبيد: 75.
محمد بن علي بن سلوم: 108.
محمد البلباني (الشيخ): 39.
محمد عابد الجابري: 157.
محمد العليقي: 87، 109، 111.
محمد العيسى: 141.
محمد مختار الشنقيطي: 79.
محمد الهبدان: 25.
المدارس السعودية: 31، 80.
مدرسة ابن غنام: 29.
مدرسة فرانكفورت النقدية: 124.

المدينة المنورة: 9، 51، 112، 145، 201، 215.
المذهب الحنبلي: 20، 38، 99، 116، 194.
المذهب المالكي: 20، 55.
المذهب المسيحي: 90، 193.
المذهب اليهودي: 90.
المرابطون: 60، 61، 199.
مراكش: 61، 64.
مربد بن أحمد التميمي: 101.
المرجئة: 207.
المردة: 142، 143.
مركز أوال للدراسات والتوثيق: 12.
مريم العذراء: 89.
مسجد سيول: 151.
مسجد الظويهرة: 156.
مسجد غوتنبرغ: 151.
مسجد محمد بن عبد الوهاب الكبير: 136، 146، 156.
مسجد الملك فهد: 151.
مسجد الملك فيصل: 151.
المسلمون: 14، 23، 33، 50، 61، 62، 63، 64، 71، 74، 88، 90، 110، 128، 129، 136، 171، 180، 181، 183، 184، 186، 187،188، 189، 200، 201، 203، 205.
المشبهة: 195.
المشركون: 30، 59، 88، 89، 90، 95، 98، 99، 171.
مصر: 25، 43، 54، 65، 112، 116، 202.
مصراتة: 153.
المعامرة: 140.
المعتزلة: 91، 197، 198.
معمر القذافي: 80.
المغاربة: 59.
المغرب: 57، 56، 80، 199.
مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين (الأشعري): 82.
مقرن بن محمد بن مقرن: 40، 143.
مكة: 51، 112، 118، 201.
المكتبة الأهلية: 25.
الملز: 167.
مملكة الملثمين: 61.
المنفوخة: 11، 49، 51، 144، 180.
المهاجرون: 10، 145، 146، 148، 151، 156، 157، 161.
مؤتة: 179.
مؤتمر غرزوني: 176.
مؤرخو نجد من أهلها (حمد الجاسر): 37.
الموحدون: 12، 33، 56، 61، 65، 95.
موسى (النبي): 171.
الموصل: 153.
موضي آل كثير: 50.
مي العيسى: 37، 40، 155.
ميشيل فوكو: 173، 174.

ن

ناصر بن عبد الله بن لعبون: 63.
ناصر الدين الأسد: 25.
النجارية: 198.
نجد: 9، 10، 11، 20، 37، 38، 39، 40، 41، 43، 44، 46، 49، 50، 52، 57، 73، 74، 75، 78، 89، 94، 107، 118، 128، 140، 141، 149، 153، 155، 156، 158، 160، 178، 194، 199.
النجديون: 38.
نخل مواقير: 104.
نخيل الصبيخة: 51.
نسر: 89.

مكتبة الفكر الجديد

النصارى: 186، 188.
نصوص متوحشة (علي الديري): 57، 80، 90.
النصيرية: 186، 187.
نعجان: 180.
النهروان: 104.
نوح (النبي): 89.
النووي: 198.
نيسابور: 195.

هـ

هتلر: 124.
الهرمنيوطيقية: 27.
الهند: 24، 215.
الهوية السردية: 27، 28، 29، 31، 35.
الهوية القصصية: 29.
هيربرت ماركوز: 124.
هيغل: 124.

و

وادي الحنفية: 142، 156.
والتر بنجامين: 124.
الوثنيون: 170.
ود: 89.
الولايات المتحدة: 124.
الوهابيـة: 9، 12، 41، 65، 73، 77، 80، 108، 125، 135، 136، 159، 165، 185، 186، 193، 194، 198، 201، 203، 212.
الوهابيـة بيـن الشـرك وتصـدع القبيلـة (خالد الدخيـل): 42، 50، 66، 74.
الوهابيون: 29، 104، 113.

ي

يحيى بن أبي بكير: 102.
يعوق: 89.
يغوث: 89.
اليمامة: 62، 63، 107.
اليمن: 42، 153، 155، 158.
اليهود: 59، 100، 186، 188.
اليهودية: 193.
يورغن هابرماس: 124.
يورك ديترمان: 20، 25، 29، 79.
يوسف بن تاشفين: 62.
يوسف زيدان: 193.

مكتبة الفكر الجديد

but Allah" (Second Chapter), which, by this interpretation, laid the foundation for the concept of an alienated Islam among Muslims and created a society of estranged people (Third Chapter), who exclude the majority of Muslims from Islam (Fourth Chapter).

Ali Ahmad Al-Dairy
Windsor, Canada
August 30, 2016

مكتبة الفكر الجديد

of faith. These texts were also issued by a Faqih as rulings and Fatwas under a political authority, which was the first Saudi state in Diriyah. They are as well a continuation of the texts of monstrosity of Ibn Taymiyyah in the medieval era.

Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab realized that a library alone cannot turn a text of Takfir into an act of killing, so he refused to put all his faith in these texts and started searching for a power that would turn his words into a ferocious beast in the desert of Najd. He wanted his Takfiri texts to grow fierce claws, and so there was Diriyah.

The Diriyah accord was penned on the basis of "blood for blood and destruction for destruction,[1]" and thus it was an agreement which stipulated that the text of "Tawhid" is a guarantee for preserving the state's blood and the Da'wa's blood as well, and that the destruction of either one of them means the destruction of the other. It's a guarantee for the political monotheism (Tawhid) of a state governed, by force, by a unified and generalized faith that doesn't tolerate any interpretations or disagreement. It is also guarantee that the Da'wa remain dominant, strong, feared, reflected by the authorities' actions and evident on people's tongues.

The Diriyah accord is an alliance between a preacher (man of Da'wa) and a statesman (man of power), or an alliance between what I can call the god of monstrosity and the sword of monstrosity.

The god of monstrosity is a deity created by the man of Da'wa, with its bizarre interpretation of the testimony of Tawhid, and formation of a group of "outsiders" who found that their message can only be established by eliminating others in life (Takfir).

In brief, the book addresses the biography of the preacher of the Da'wa (First Chapter), the Da'wa which called for an unusual interpretation of the [first] testimony of Islamic faith "There is no God

(1) Ibn Bishr, Story of Glory in the History of Najd, vol. 1, p.42.

مكتبة الفكر الجديد

What took place in al-Mujamma'a also took place in Uyayna, Ashayqar, Riyadh, Manfouha and all the areas across Najd. He prepared the black banners for them, the banners of monstrosity, so that they would submit, surrender and then believe. It's a faith backed with force and the power of weapons not the power of argument— a book of power not the power of a book.

I attempt, in this book, based on the texts of Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, to prove my theory on the texts of monstrosity. It's a theory that deems Takfir as a killing project dictated by a political conflict, and that Takfir is stripping a human being of his humanity (of his blood, life, money, honor and mind) for a political purpose. I have examined this theory in my book entitled, Texts of Monstrosity by taking a historical approach in reading the texts legitimizing Takfir in three political environments: The Seljuk authority of the fifth Hijri century, the Al-Muwahhidun Authority of the sixth Hijri century, and the [concept] of legal authority according to Ibn Taymiyyah during the seventh and eighth Hijri century, which wasn't fully adopted politically by any party until the Diriyah agreement in 1744.

Based on this theory, the texts I selected for the study should fulfill three conditions in order to be labeled as monstrous (categorized as texts of monstrosity): The first condition is that the text has to be ordering actual killing, and not merely declaring a Muslim who confesses the two testimonies of faith a Kafir (apostate). The second condition is that the text has to be a Fatwa or ruling issued by a Faqih (Islamic jurist) and not just a reported statement. The third condition is that the text has to be adopted by a political authority that represents a ruling power in force. I also specified a time period to outline the scope of my work, and worked on the texts during the medieval period , or what can be called heritage in general, or a direct extension of these texts as is the case of Wahhabism.

I chose Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab's texts because they contain Takfir (pronouncing others as unbelievers), and order actual killings committed against Muslims who confess the two testimonies

مكتبة الفكر الجديد

Nonetheless, on the level of the major account, the historian tells us that Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab sought power, soldiers and Mujahids that all became weapons by which he invaded all of Najd, reaching the village of al-Mujamma'a in 1769. The invasion was led by Prince Abdulaziz bin Muhammad bin Saud, and within years, the region declared its submission and faith in the Da'wa.

What is the symbol of this glory?

The black banners reading "There is no God but Allah" are the symbol of this new movement; which is none other than the power and authority that the first Saudi state represented in Diriyah. The banner is a symbol of this power. Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab believed in power. He believed in a book of power not in the power of a book; meaning that he believed in a Da'wa armoured with force that would impose itself on people, for he didn't believe in a Da'wa free of duress, which would give people the option to either believe in it or not.

He had faith in implementing force in achieving the definition of "monstrous monotheism" that he called for under the banner of "There is no God but Allah". He decided the fate of the Da'wa early on, so it [the Da'wa] turned into a state, army, politics, power, invasion, war and bloodshed. A Da'wa is usually preached through recommendation, proclamation, persuasion, and presentation of arguments, yet ibn 'Abd al-Wahhab settled it prematurely, when he found the supporting power of the Da'wa in the Diriyah agreement in 1744. Even his letters to the tribes and towns weren't part of the Da'wa but rather part of power, for in these letters he was merely establishing his argument to justify their invasion, or spread the Da'wa under the threat of force.

He wanted weapons that would support his books that preached his Da'wa, because [to him] a book alone is not a weapon and a library alone is not an army. He wanted an army that would impose his books and messages; he wanted weapons that would impose his arguments on everyone so that they would believe in them. He wanted a guillotine to behead those who do not yield to his faith.

مكتبة الفكر الجديد

Ibn Bishr, the historian who documented the first Saudi state and the call (Da'wa) for Wahhabism, recounts a tale of significance[1], related to how Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab came to be before he declared his Da'wa. The tale says that when he arrived to the holy city of Medina, he met with his mentor Sheikh Abdullah Al Seif, who left the village of al-Mujamma'a near Riyadh to settle in Medina. The Sheikh welcomed him and wanted to explain to him that he prepared a weapon that would spread knowledge and education in his village of al-Mujamma'a run by his family, Al Seif, so he took him to his library that was generously stacked with books. The Sheikh probably sensed in his conversation with his student, the latter's inclination towards the use of violence and roughness in his Da'wa, so he deemed it appropriate to give him an indirect lesson to rely on books as a weapon in preaching.

When Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab entered his mentor's library, he hadn't yet met with Muhammad bin Saud, his partner in the establishment of the first Saudi state (17441818-), he [Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab] was still in the phase of seeking a political power that would adopt his Da'wa. He neither liked the views of his Sheikhs in Najd, their methods of preaching, nor their weapons used in changing society.

Regarding the minor details of the narrative, Ibn Bishr didn't mention Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab's response to his mentor when he said "This is what we prepared for it." We do not know if he smiled in his mentor's face, laughed mocking this weapon of his, argued with him over the efficiency of this weapon, or expressed his admiration for his library.

(1) Ibn Bishr, Symbol of Glory in the History of Najd, vol. 1, p.35

مكتبة الفكر الجديد

Introduction of "God of Monstrosity"

مكتبة
الفكر الجديد

GOD OF MONSTROSITY
TAKFIR AND WAHHABI POLITICS

Ali Ahmad **Al-Dairy**

مكتبة الفكر الجديد

مكتبة
الفكر الجديد
30-05-2017

لقد صيغت وثيقة الدرعية على قاعدة «الدّم بالدّم والهدم بالهدم» وبذلك فهي اتفاق على أن نص التوحيد ضمان لدم الدولة وضمان لدم الدعوة، وهدم أحدهما هدم للآخر. وثيقة الدرعية هي تحالف بين رجل الدعوة ورجل الدولة أو تحالف بين ما يمكن أن أسميه إله التوحش وسيف الوحشية. وإله التوحش هو هذا الإله الذي خلقته سيرة رجل الدعوة بتفسيرها الغريب لشهادة التوحيد «إن العبادة هي التوحيد، لأنّ الخصومة فيه» وتكوينها لجماعة الغرباء الذين يجدون رسالتهم في استئناء الآخرين من الحياة (التكفير).

الديري

ISBN 978 - 9953 - 0 - 3818 - 6
9 789953 038186 >

أوال
مركز أوال للدراسات والتوثيق
AWAL CENTRE FOR STUDIES AND DOCUMENTATION