بحث عام

السلفية المغربية
التأسيس الحديث والتمايز المبكر عن الوهابية

خالد يايموت

باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

الملخص:

تعالج هذه الدراسة إشكالية مركزيّة تتمحور حول الخصائص المعرفية والدينية للسلفية المغربية، من حيث النشأة، ومن حيث تعاطيها المتميّز مع السياسة الدينية الرسميّة للسلاطين، وكذلك من جهة فرادتها، واختلافها النوعي عن السلفية المشرقية، ولاسيّما الدعوة الوهابية. فعلى الرغم من أصالة المشتركات العقدية، فإنّ السلفية المغربية ارتبطت معرفياً، ومن ثمّ مدرسياً، بالغرب الإسلامي، وإرثه الأندلسي المستنبت في جامع القرويين، والممتد إلى الزيتونة في تونس.

ولتوضيح ذلك، تحاول هذه الورقة الإجابة عن إشكاليّتين فرعيّتين أساسيتين؛ تتناول الأولى طبيعة المعرفة الدينية المغربية، وكيفية تعاطيها إصلاحياً مع الظروف الداخلية، سواء تعلّق الأمر بأحوال المجتمع العامّة، أم بقضايا الدولة والحكم، وكيفية تدبير السياسية الدينية لما هو ديني سياسي. أمّا الإشكاليّة الفرعيّة الثانية، فتتوخّى إبراز الخصوصية الدينية، والمعرفية المغربية، ودفاعها التاريخي عن استقلالها الفقهي والتديُّني اتّجاه المشرق العربي، ولاسيّما اتّجاه الدعوة الوهابية.

وتبعاً لذلك، ستتناول الدراسة الإشكاليّة المركزية، وعلاقتها بالإشكاليتين الفرعيتين، مستعينة بالمقاربة التاريخية التحليلية المقارناتية، بقصد بيان الأصول التاريخية، والاختلافات المعرفية القائمة بين السلفية المغربية، والدعوة الوهابية. فعلى الرغم من تسليم هذه الورقة بأنّ السلفية المغربية والوهابية تعبّران عن معتقد إسلامي؛ فإنّهما، في الحقيقة، رؤيتان إصلاحيتان دينيتان مختلفتان تصلان إلى حدّ التصادم الفقهي.

ولعلّ هذا التباين المؤسَّس على أسس مذهبية فقهية دفعنا إلى تناول الموضوع وفق زاوية (بيداغوجية) تنظر إلى محاورها نظرة تداخلية وتكاملية. ولذلك استهلّت الدراسة معالجتها للإشكالية المطروحة بالرجوع إلى زمن التبلور الجنيني للسلفية المغربية قبل التطرُّق إلى السياق التاريخي، الذي ظهرت فيه الدعوة السلفية النجدية المعروفة بالدعوة الوهابية.

ولإظهار الفروق الجوهرية بين الإصلاحيتين المغربية والمشرقية، تناولنا، بالتحليل، الموقف المعرفي المغربي من الدعوة الوهابية، قبل أن نعود لتأكيد فرادة المدرسة المغربية المستقلّة عن المشرق، منذ تشكُّلها الأوّل والمستمرّ إلى اليوم.

أوّلاً: التبلور الجنيني للسلفية المغربية:

بدأ النقاش حول السلفية المغربية، وأصولها الفكرية، بذلك النقاش (المتضارب) بين الدارسين لفترة وشخصية السلطان سيدي محمد بن عبد الله. فقد اعتبره بعضهم (متبنّياً للدّعوة الوهابية) لا حنبلياً فحسب. وحاول هذا الاتّجاه استدعاء ما يناسب رأيه من الحجج الدينية والسياسية[1]. كما حاول تعزيز وجهة نظره بزعم حاجة السلطان محمد بن عبد الله إلى الوهابية لمقاومة التدخّلات العسكرية الأوروبية في أراضي السلطة المغربية من جهة، وتكريس الاستقلالية التاريخية عن الدولة العثمانية من جهة أخرى[2].

تؤكّد المخطوطات والكتابات التاريخية كون محمد الثالث حنبلياً اعتقاداً؛ فقد كان السلطان لا يتورّع في تثبيت قوله المشهور في كتاباته، حيث يقول فيها عن نفسه: «محمد بن عبد الله الحسني المالكي مذهباً الحنبلي اعتقاداً»[3]. واتّساقاً مع ذلك، أولى السلطان الحديثَ النبوي أهميّة كبيرة، وحشد من حوله ثلّة من العلماء، «يُملي عليهم الحديث النبوي، ويؤلّفونه على مقتضى إشارته...، هؤلاء أهل مجلسه الذين يؤلّفون له، ويسردون، ويخوضون، فيما يجمعه ويستخرجه من كتب الحديث التي جلبها من المشرق كمسند الإمام أحمد، ومسند أبي حنيفة النعمان، والصحيحين والشفا»[4].

ولأنّ السلطان التحق بأهل العلم متأخّراً؛ أي في سنٍّ متقدّمة[5]، فقد كان يرى أنّ «طريق الحنابلة في الاعتقاد سهلة المرام، منزّهة عن التخيلات والأوهام، موافقة لاعتقاد الأئمة، كما سبق مع السلف الصالح من

---

[1]- أرندريه، جوليان شارل، تاريخ شمال إفريقيا، الجزء الثاني، تعريب محمد مزالي والبشير سلامة، الدار التونسية للنشر، السنة 1983م، ص 311

انظر كذلك:

H. Laoust: Les schismes dans l'islam: introduction à une étude de la religion musulmane payolheque, Paris 1977, p330.

[2]- يحاول محمد ضريف، الذي يقول بوهابية السلطان محمد بن عبد الله، التركيز على العوامل التي أدّت إلى تبنّي الوهابية اعتماداً على وجهة نظر:

M. Bellaire: Le wahhabisme au Maroc, Casablanca, 1928, p. 294-301.

راجع، في ذلك: ضريف، محمد، مؤسسة السلطان (الشريف) في المغرب محاولة في التركيب، إفريقيا الشرق، السنة 1988م، ص ص 123- 124

[3]- محمد بن عبد الله: الفتوحات الإلهية، الرباط، طبعة 1980، ص 459. وقد نقلها المؤرخ الكبير شارل أندري جوليان بطرقة محرفة ونسب للسلطان قولا لا أساس له، جاء فيه أن محمد بن عبد الله يقول عن نفسه" المالكي مذهبا الوهابي اعتقادا"؛ راجع بهذا الصدد تاريخ إفريقيا الشمالية، الجزء الثاني، باريس، 1975م، ص 243

[4]- أكنسوس، أحمد، الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي، الجزء الأوّل، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد بن يوسف الكنسوسي، دون ذكر سنة النشر، ص240 و241. ومن الجدير بالذكر أنّ كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، لمؤلفه الفقيه القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي المغربي تفنن في إبراز سيرة الرسول (ص) من منطلق ذهني صوفي.

[5]- يقول محمد الثالث: «والله أضعنا أعمارنا في البطالة واللهو حالة الشبيبة». أكنسوس، ص 241

الأنام»[6]. وعلى الرغم من هذه الميزة الموصوفة (بالبساطة)، فإنّ محمد الثالث، يعتقد أنّ الأئمة الأربعة تركوا لنا مذاهب أربعة لها المكانة نفسها، ومن تمسّك بواحدٍ منها (فقد تمسّك بالعروة الوثقى)»[7].

غير أنّ هذا الموقف، لم يحُلْ دون انتصار السلطان للمذهب الحنبلي، لاسيّما في بعض قضاياه الفقهية والكلامية. وانطلاقاً من هذه القناعة السلطانية، تَقرَّر أنّ من يريد الخوض في علم المنطق، والكلام، وعلوم الفلاسفة، وكتب غلاة المتصوّفة. هذا التوجه للسلطان لا يفيد استعمال السلطة السياسية للمنع الكلّي لما يعارضه اعتقاد محمد الثالث الحنبلي؛ بل الحظر يخصُّ التداول الرسمي، «وهذا الاقتناع هو الذي دفعه إلى مهاجمة الأشعرية، ورفض مؤلّفات أبي حامد الغزالي، الذي انساق -حسب سيدي محمد- مع المغرضين، وأهل البِدع عندما شغل نفسه بالردِّ عليهم»[8].

ويبدو أنّ رؤية محمد الثالث الفقهية لم ينظر إليها الدارسون والمؤرّخون بعينٍ سلبية، فهناك من اعتبره «أوّل من فتح الباب في المغرب الحديث أمام حركة العودة إلى الأصول، ونبذ المختصرات، ومقاومة التبديع»[9]. وهناك من اعتبر الأمر (سياسة دينية) رسمية، أو اختيارات مذهبية، «أخذ محمد الثالث على عاتقه تحقيقها، باعتبارها مشروعاً اجتماعياً ثقافياً شاملاً، وتعبيراً من الدولة عن إرادة ثابتة في تحقيق ذلك المشروع، وتوطيد أركانه»[10]. وفي هذا الإطار، أصدر السلطان مجموعة من الظهائر تحمل تلك الرؤية الإصلاحية، مع تركيزها على المجالات الآتية:

مجال القضاء والعدلية: تضمّنت الظهائر «ذكراً لجملة من تقنينات، وتحديدات، وتنظيمات إدارية لرجال القانون الخاصّ»، مع وجوب «استمداد الأحكام الفقهية من مؤلّفات قادة المذهب المالكي، والتماسها من مظانّها الأصلية عوضاً عن الاقتصار على ما يقول به الشيخ خليل، وتورده الجمهرة الكثيرة من شرّاحه»، في مجال الفتيا. وفي هذا المجال، تبنّى الانفتاح المذهبي، وفرض «استمداد الفتيا من فقهاء الحنفية والشافعية أيضاً»[11]، عوض الاكتفاء بالمذهب المالكي. وحيث إنّ محمّد الثالث كان يمثّل رأس السلطة السياسية والدينية،

---

[6]- بن عبد الله، سيدي محمد، الفتوحات الإلهية، تحقيق محمد الرشيد ملين، الرباط، 1980م، ص 458

[7]- بن عبد الله، سيدي محمد، الفتوحات الإلهية في أحاديث خير البرية، المطبعة الملكية، 1980م، الطبعة الثانية، ص 459

[8]- نقلاً عن: المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار، المجتمع والدولة والدين 1722-1822م، ترجمة محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2006م، ص 216

[9]- بلقزيز، عبد الإله، الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، ص 44. وبلقزيز يحيل هنا، خاصةً، على: الناصري، أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دولة المغرب الأقصى، الجزء الثامن، ص67- 68. وابن زيدان في إتحاف أعلام الناس، الجزء3، ص 188 و255، والحجوي في الفكر السامي في ترجمة السلطان محمد الثالث.

[10]- العلوي، سعيد بن سعيد، نصيحة الأمّة وإرادة الوحدة: محمد الثالث واختياراته المذهبية، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد العشرون، السنة الخامسة، صيف 1993، ص 86

[11]- المرجع نفسه، ص ص 87 -88

فإنّ سياسته الدينية لم تكن بمعزل عن اختياراته الإصلاحية العامّة، سواء تعلّقت بالخارج وتعامله الدولي، أم مواقفه الداخلية؛ «التي يجملها الوصف العام الشامل: بناء الدولة الحديثة بتشييد هياكلها الإدارية والقضائية»[12]. وربّما هذا ما دفع العروي إلى القول إنّ «محمد الثالث الباني الفعلي للمغرب الحديث»[13].

لكنّ الباحث في السياسة الدينية لمحمد الثالث[14]، لا يمكنه أن يتغاضى عن المحاولة الفاشلة للسلطان، الهادفة إلى تغيير المذهبية الرسمية المغربية من مالكية إلى حنبلية. وقد كان مدخل السلطان إلى ذلك، دعمه عدمَ التمسُّك بالأشعرية في وسط العلماء. إلا أنّ هذه السياسة السلطانية اعتُبِرت تضييقاً حقيقياً تجاه الفكر الديني، وأدّت إلى ردِّ فعلٍ سريعٍ عند النخبة العالمة تمثّل في الرجوع إلى المُختصرات الفقهية (لاسيما مُختصر خليل)، في تجسيد واضح لانغلاقية الفكر الديني المغربي، وسيادة التقليد وسط الفقهاء.

وإذا كان سيدي محمد بن عبد الله قد حاول زعزعة المذهب الفقهي الرسمي، كما وقع في عهد الموحدين، **فإنّ فشله في تقويض الذهنية الدينية الجماعية القائمة على المذهب المالكي، والأشعرية[15]، والتصوّف، على طريقة الجنيد، جعل من حنبلية محمد الثالث رؤية وعملاً فوقياً، لم يستطع تغيير أسس ومرتكزات المعادلة الدينية، على مستوى النخبة العالمة، وعلى مستوى التديُّن الشعبي.**

إن هذه السياسة الدينية، وما أفرزته من ردود الفعل، دفعت بعض المتأثرين بالتأريخ الكولونيالي للمغرب إلى القول إنّه «سواء أكان السلطان محمد بن عبد الله متأثراً في آرائه ومواقفه تلك بالدعوة الوهابية...، أم أنّه كان يصدر في ذلك من اجتهاده الخاصّ...، فإنّ الإجماع حاصل على أنّ الوهابية كانت، بصورة علنية،

---

[12]- المرجع نفسه، ص 98

[13]- Abdellah Laroui: L'histoire du Maghreb (Petite collection Maspero) tome II, Paris 1975, p54.

انظر كذلك: العلوي، سعيد بن سعيد، نصيحة الأمّة وإرادة الوحدة: محمد الثالث واختياراته المذهبية، ص 98

[14]- كان لتجربة سيدي محمد بن عبد الله، وليّاً على مراكش، الأثر البالغ في مبايعته بصورة تلقائية في المغرب كلّه. وقد انطلقت مبادراته الإصلاحية من مراكش، وأصبحت هذه المدينة «قِبلة أفضل العلماء من فاس، والرباط، ومكناس، حتى اجتمع حول محمد بن عبد الله ما لم يجتمع لغيره من العلماء...، الذين تفرّقوا على جوامع ومدارس يعلّمون ويثقّفون. وانتشر خبر هذا المجتمع الجديد في ربوع المملكة». انظر: الترجمانية الكبرى، الزياني، ص14. نقلاً عن: ارحيلة، عباس، العناية بعلم الحديث بمراكش في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله، مجلّة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في مراكش، العدد13، السنة 1996م، ص 72

انظر كذلك: بنشريفة، محمد، من الإنجازات الثقافية في عهد سيدي محمد بن عبد الله، إحياء موسوعة الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (إدراك الأماني من كتاب الأغاني 1880م). ومما يشدُّ الانتباه، اعتبار الباحث هذه العملية لسلطان المغرب بمثابة ريادة أدبية تفوّق بها المغرب على المشرق، مجلّة كلية الآداب في مراكش، ص 65

[15]- يقدم سعيد بن سعيد قراءة تفسيرية لحنبلية محمد الثالث وصلة ذلك بالأشعرية المغربية ذات الأصول الحنبلية. فيؤكّد لسان سيدي محمد بن عبد الله أنّ المقصود بالقول «الحنبلي اعتقاداً.. لئلا يفهمه بعض الناس على غير وجه حقّ»، انتهاجُ سبيل الإمام أحمد في «سدّ طريق الخوض في علم الكلام»، وأنّ ما ينكره سيدي محمد بن عبد الله على الأشعري هو ما ينكره على غيره، كالقاضي عياض في الشفا، وعلى شرح خليل، لاسيما عند الزرقاني، حيث يقول السلطان إنّه لا يقبل «التصدّي لذكر شبه المبطلين، وتخليدها في الأوراق إلى يوم الدين». راجع: العلوي، سعيد بن سعيد، مجلة الاجتهاد، العدد20، ص ص 92- 93

إيديولوجية الدولة في عهد ابنه السلطان سليمان (1792-1822م)»[16]. فما، إذاً، ملامح السياسة الدينية للسلطان سليمان؟ وما الانعكاسات السياسية لخطته الإصلاحية؟

ثانياً: ملابسات ظهور الدعوى الوهابية:

كان لسياسة محمد بن عبد الله الدينية، واستمرارها في العهد السليماني بروح مذهبية ومغربية خالصة، بالغ الأثر في التعاطي مع الدعوات الإصلاحية المشرقية، ولاسيما الوهابية. وممّا ساعد على جدّة الطرح المغربي إزاءها الدعم الكبير للتعليم الديني في عهد محمد الثالث[17]، والسلطان سليمان.

ظهرت الحركة الوهابية نتيجة عوامل متداخلة، لكنّ زواجها المبكر بالسلطة السياسية جعل منها دعوة تتجاوز الحجاز لتصل أصداؤها المغرب، ساعدها في ذلك كون الخلافة العثمانية لم تتمكّن من بسط نفوذها على عمق الجزيرة العربية. ومن تلك المناطق، التي لا تتبع للسلطان العثماني إلا إسمياً، منطقة نجد، والمناطق المجاورة لها[18]. وكانت هذه المنطقة تدار بمنطق لا يخلو من صراعات قبلية، كما كانت نجد ضعيفةً اقتصادياً، ما فرض على تجّارها مغادرتها في اتجاه بغداد، والهند، وغيرهما. وفي سنة (1728م)، حكم محمد بن سعود الدرعية، وارثاً إياها عن والده شيخ القبيلة، التي استوطنت منطقة صغيرة في نجد، وساعدته في ذلك عوامل عدة منها:

أوّلاً: أنّ آل سعود حضر يمتهنون التجارة؛ ذلك أنّ محمد بن سعود «كان ملّاكاً وسيطاً يموّل رحلات التجار الذين يسافرون مسافات طويلة»[19]. ثانياً: كون مستوطنة الدرعية فيها أراضٍ زراعية وآبار. ثالثاً: تشكيل محمد بن سعود قوّةً عسكرية من سكان الدرعية، معزّزاً بعبيده. رابعاً: تقديم الإتاوة لأمير واحد مقابل الأمن والاستقرار.

---

[16]- الجابري، محمد عابد، الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة - في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة، بيروت، الطبعة الخامسة، 2003م، ص 195

[17]- العلوي، سعيد بن سعيد، نصيحة الأمّة وإرادة الوحدة: محمد الثالث واختياراته المذهبية، مجلة الاجتهاد، العدد 20، السنة الخامسة، 1993م، ص ص 88-89

انظر كذلك: ارحيلة، عباس، العناية بعلم الحديث بمراكش في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله (1024-1171م)، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، العدد 13، السنة 1996م، ص ص 74-75

حركات، إبراهيم، المغرب عبر التاريخ، الجزء3، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة 2، السنة 1994م، ص 539. وفيما يقول حركات؛ إن المولى سليمان «وزّع مجموعة الأربعين النووية على العلماء، دون أن يفرض دراسة متن خليل...». بينما فرّق محمد الثالث «نحو خمسمائة طالب لقراءة صحيح البخاري في مساجد مراكش» سنة 1786م.

[18]- للتعرُّف على الأوضاع التاريخية والاجتماعية لهذه المرحلة، راجع: تاريخ نجد، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق وتعليق محمد بهجة الأثري، المكتبة السلفية، مصر، 1347ه، الطبعة2، ص ص 29- 44- 95- 103- 111

[19]- مضاوي الرشيد، تاريخ العربية السعودية بين القديم والحديث، ترجمة عبد الإله النعيمي، دار الساقي، الطبعة الثانية، 2005م، ص ص 38- 39

وفي هذا الوقت، الذي أسّس فيه ابن سعود لسلطة سياسية في رقعة جغرافية محدودة جداً، هاجر إليه محمد بن عبد الوهاب مطروداً من قرية العينية، التي بدأ فيها دعوته للرجوع إلى ما جاء به السلف الصالح، بناءً على رؤى المذهب الحنبلي وآرائه في اعتماد الحديث ضدّ مدرسة الرأي، كما درس مؤلّفات ابن تيميّة، الذي أحيا المذهب الحنبلي في القرن الرابع عشر[20].

غادر محمد بن عبد الوهاب، المنحدِر من أسرة عالمة بشؤون الدين، العينية سنة (1744م)، وعندما استقبله محمد بن سعود شيخ الدرعية، سارع الطرفان إلى عقد حلف بينهما، جسّد فيه ابن عبد الوهاب السلطة الدينية، بينما اعتبر ابن سعود ممثّلاً للسلطة السياسية. ومنذ البداية، أدرك المتحالفان الأهمية الاستراتيجية لهذا التحالف؛ لذلك عملا على صياغته بوضوح، من خلال وعد ابن سعود للشيخ محمد بن عبد الوهاب بالجهاد معه ضدّ من خالف التوحيد وفق رؤيته، وألّا يمنع ابن عبد الوهاب ابنَ سعود من الأموال التي يتقاضاها من أهل الدرعية وقت الثمار. ومن جهته، وعد الشيخ، بألّا يستبدل آل سعود إذا ظهرت دعوته في الأمصار، وقد أُصبِغ هذا التحالف (بصبغة دموية)، حيث زوّج محمد بن سعود ابنه عبد العزيز من إحدى بنات محمد بن عبد الوهاب. ولا يزال العهد بين آل سعود وآل عبد الوهاب مستمراً إلى يومنا هذا، وإن اختلف مضمونه[21]، وتطوّرت تجلّياته[22].

بناءً على ذلك، تكرّس هذا التعاقد في الثقافة الشعبية والنخبوية، لاسيما بعدما رفعت الوهابية راية الجهاد ضد الكفّار أهل الشرك من المسلمين وغير المسلمين، الذين استكانوا للبدع والضلالات في الدين. ما أشعل حرب التوسُّع الجغرافي، لتصبح إمارة آل سعود إمارةً مهمّةً في الجزيرة العربية، خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر[23].

[20]- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، 1977م، ص 549

[21]- شامية، حبران، آل سعود ماضيهم ومستقبلهم، صحاري للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، لندن، 1989م، ص ص 32 -33

«لقد سمع محمد بن سعود بورود محمد بن عبد الوهاب... فجاء إليه وصافحه، وقال: هذه القرية قريتك، والمكان الذي أنت وإليه، فلا تخشَ أعداءك. والله لو انطبقت علينا جميع نجد ما أخرجناك عنّا. فقال: أنت كبيرهم وشريفهم، أريد منك عهداً على أنّك تجاهد في هذا الدين، والرياسة والأمانة فيك وفي ذريتك بعدك، وإنّ المشيخة والخلافة في الدين فيّ وفي آلي من بعدي. نقلاً عن: الرشيد، مضاوي، تاريخ العربية السعودية بين القديم والحديث، ص 41. ونشير، هنا، أنّه بعد وفاة محمد بن عبد الوهاب سنة (1792م)، خلفه ابنه في منصبه الديني، انظر: بركلمان، تاريخ الشعوب... ص 551

[22]- لقد نمت فكرة الإصلاح، والحركات الإصلاحية، وتكاثرت في العالم الإسلامي، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لاعتبارات دينية وسياسية، لاسيما أمام التهديد الأوربي النصراني المباشر للدولة العثمانية. وهكذا، رفعت دعوات تدعو إلى إصلاح الدين، وتصحيح الانحراف والفساد الذي مسّ العقائد، والإفتاء، والتشريع. ونُظِر إلى إصلاح السياسة وشؤونها من زاوية الدين وأبعاده السوسيوسياسية، والتاريخية.

[23]- أنظر بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، 1977م، ص 557

كيف استطاعت الوهابية الوصول إلى المغرب، وما حدود التقاطع والاختلاف مع الحركة الإصلاحية السلفية في المغرب[24]؟ وبصيغة أخرى، كيف تعامل العقل الديني المغربي مع المنطق والتصوّر الوهابي المشرقي؟

ثالثاً: السلفية الإصلاحية المغربية والموقف المعرفي من الدعوة الوهابية:

في المغرب، كان النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والنصف الأوّل من القرن العشرين، زمناً لدعوة إصلاحية، استناداً -كما يرى الجابري- إلى الوهابية كإيديولوجيا[25]. ولم تكن حركة (الإصلاح) هذه تتحرّك ضمن آفاق مستقبلية، ولم يكن لها أيّ وعي نهضوي، (بالمعنى الحديث للكلمة)، «وإنّما كانت تتحرّك في دائرة القديم، وضمن إشكالية الدينية والسياسية، كما كانت الوهابية في المشرق، سواء بسواء»[26].

وبغضّ النظر عن الوجاهة العلمية لهذا الرأي الضعيف الحجّة، فإنّ الدراسات والكتابات القليلة، حول فترة السلطان سليمان (1792-1822م)، تؤكّد أنّه في عهده تعرّف المغاربة على الوهابية كدعوة دينية مشرقية. لكنّ الكتابات المؤرّخَة لفترة هذا السلطان، سواء المغربية، أم الأجنبية، لا تساعدنا في التدقيق بشكلٍ كبير في مسألة الإصلاح الديني السليماني، وتوجهاته السلفية[27].

ولعلّ ما كرّس بعض الأخطاء التاريخية مسايرة بعض الكتابات الأكاديمية المغربية لإنتاجيات السوسيولوجية الاستعمارية، والتأريخ للمغرب انطلاقاً من الدراسات الاستشراقية، واعتمادها على الوثائق الفرنسية واستنتاجاتها حول تاريخ المغرب، ودور سلاطينه في صناعة هذا التاريخ.

لكنّ الباحث في الحركة السلفية المغربية، وعلاقتها بنظيرتها المشرقية، يمكنه أن يحدّد سنة (1803م) تاريخاً حقيقياً لتعرُّف نخبة دينية مغربية، عبر نظيرتها التونسية، على الوهابية. بيدَ أنّ الأخذ بهذا التاريخ لا يلغي ما ذكره الزياني من أنه سمع بالوهابية في حجّه سنة (1794م)[28]. لاسيّما إذا علمنا أنّ خريف (1793م)

---

[24]- للإجابة عن هذا السؤال، الذي يختزل واحدة من الإشكاليات الفكرية والسياسية في المغرب الحديث، سنركّز على فترة حكم المولى سليمان.

[25]- الجابري، محمد عابد، الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب، في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 2004م، ص 194

[26]- المرجع نفسه، ص 196

[27]- يقول محمد المنصور: «فنحن نعرف كيف ذهبت بعض الدراسات المتسرّعة إلى نعت السلطان بالوهابية، فأصبحنا نجد هذه الفكرة تتكرّر في معظم الكتابات، التي تناولت المولى سليمان، أو حتى والده سيدي محمد بن عبد الله، الذي لم يصل إلى أذنه قطّ صدى هذه الدعوة المشرقية». المغرب قبل الاستعمار، ص 15

[28]- أبو القاسم، الزياني، الترجمانية الكبرى، نشر وزارة الأنباء، طبعة 1978م، ص 189

شهد توسُّع آل سعود، وسيطرتهم على الأحساء الساحلية[29]، وأنّهم، قبل أن يتوجّهوا نحو الحجاز ومكّة المكرّمة، استولوا على منطقة جبل شمّر التابعة لشريف مكّة[30]. وقد يكون هذا التوسُّع السببَ الرئيس في تداول الحجاج أمرَ الوهابية، ومن ثمّ سماع صاحب الترجمانة بأمرهم.

لكنّ الدراسات التاريخية تفيد، قطعاً، أنّ الوهابية صارت أمراً معروفاً عند المغاربة، وكانت القاهرة المكان. أمّا الزمان، فهو شباط/ فبراير (1803م)[31]. ويُشير المؤرِّخ المصري الجبرتي إلى ذلك، حيث أكّد أنّ سعود قد دخل مكّة، ووردت مكاتبات وأخبار من الحجاز بتاريخ أيار/ مايو (1803م)، «فيها الأخبار باستيلاء الوهابية على مكّة... وأنّ الشريف غالب ارتحل إلى جدّة»[32]. ويضيف الجبرتي أنّ الوهابيين «نهبوا في مكّة الحجرة النبوية، واستولوا على ما فيها من الجواهر والذخائر... ومنع الإمام سعود وصول المحملين الدمشقي والمصري، والحج الذي يرافقهما»[33].

بيدَ أنّ الحجاج المغاربة، استطاعوا دخول مكّة، وأدّوا مناسك الحج، على الرغم ممّا كان في أذهانهم من قسوة الوهابيين، والمنع المفروض على زيارة قبر الرسول صلّى الله عليه وسلّم، لكنهم تعرّضوا لهجوم، ونهب، وقتل بعضهم، وهم في طريقهم إلى المدينة[34]. وبعودة من كان حيّاً منهم، نقل الحجاج المغاربة أخبار الوهابية إلى المغرب، وما تعرضوا له من مضايقات ومعاملة قاسية. ولعلّ هذا التصرُّف الوهابي ساعد القادمين من الحج على إشاعة صورة سيئة ضد الدعوة الوهابية، باعتبارها دعوة عنيفة لا تراعي الحُرمات، وتهدّد معتقدات المسلمين. كما تمنع زيارة قبر الرسول والأولياء، وقراءة دلائل الخيرات للإمام المالكي سيدي خليل[35]. ويبدو أنّ هذه الصورة كُوِّنَت مع حرارة الصدام بين الجانبين. وعليه، فإنّ «الناس في المغرب حكموا على الدعوة الوهابية على أساس شائعات مشوّهة، أو تجاوزات صدرت عن أتباع الوهابيين من الأعراب المتعصّبين»[36].

---

[29]- فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ترجمة خيري الضامن وجلال الماشطة، طُبع في الاتحاد السوفييتي، طبعة 1986م، ص 109

[30]- المرجع نفسه، ص 111

[31]- بناني، أحمد بن عبد السلام، الفيوضات الوهبية في الردّ على الطائفة الوهابية، خزانة عبد الكريم الفلالي الخاصّة، ص ص 10-11. نقلاً عن: المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار.

[32]- الجبرتي، عبد الرحمن، أخبار الحجاز ونجد في تاريخ الجبرتي، ص 93. نقلاً عن: شامية، جبران، آل سعود ماضيهم ومستقبلهم، ص ص 81- 82

[33]- شامية، جبران، آل سعود ماضيهم ومستقبلهم، ص 82

[34]- المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار، ص 232

[35]- أبو القاسم، الزياني، الترجمانة الكبرى، ص 389

[36]- المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار، ص 232

في الواقع، تفيد مثل هذه التصرفات الوهابية أنّ أتباع هذه الحركة كانوا يتساهلون في استحلال دم المسلمين، وهو ما أظهرها كحركة مقاتلة أكثر منها حركة إصلاحية دعوية.

ويمكن القول إنّ هذا الرأي للباحث محمد المنصور، على الرغم من صحته، لا يقدّم الصورة الكاملة، التي تقف وراء بناء هذه الصورة السيئة عند موكب حجاج المغرب العائد من الحجاز على الأقل؛ ذلك أنّ سنة (1803م) شكّلت أوّل اصطدام بين مرجعيتين دينيتين سنيتين هما الوهابية والعثمانية. زِد على ذلك أنّ سيطرة آل سعود على مكّة في هذه السنة صاحبها (فساد كبير)، كما ذهب إلى ذلك الجبرتي وفق ما قدّمناه أعلاه. وقد صاحب ذلك تدمير الوهابية مساجد الرسول صلّى الله عليه وسلّم، والخلفاء، ذات القبب في المدينة عملاً بالمذهب الوهابي الذي حرّم بناء الأضرحة على القبور[37].

كما كاتب آل سعود مختلف ملوك وسلاطين العالم الإسلامي بشأن الحجّ، وما يتعلّق به من ترتيبات تتوافق والإيديولوجية الدينية الوهابية. وفي الوقت نفسه، خالفت ما درج عليه العرف التاريخي في هذا الشأن[38]. وكلّ هذه الحيثيات لابدّ من أن تخلق جوّاً من الدعاية ضد دعوة محمد بن عبد الوهاب بعضها صحيح، والآخر هدفها صدُّ الناس عنها.

واستحضاراً لهذه الاعتبارات، يمكن القول إنّ الموقف المغربي من الدعوة مرّ بفترتين، في تعاطيه مع الحركة الوهابية؛ الأولى سنطلق عليها (فترة الإشاعة)، والثانية (فترة المراسلة الحوارية). اتّسمت الفترة الأولى بتوجُّد الموقف الشعبي، وموقف النخبة الدينية، حيث رُفضت الدعوة الوهابية لاعتبارات مذهبية مالكية أشعرية، ولارتباط العامّة بالتديُّن الصوفي والرمزية الشريفية، وهو ما يتعارض والتوجُّه الوهابي، وفهمه للتوحيد والعقيدة، وعلاقة كلّ ذلك بالشرك والكفر. أمّا السلطان سليمان، فقد التزم الصمت حينها، إلى أن اطّلع على مراسلة آل سعود، وهي عبارة عن «وثيقة وهابية إلى فاس في سنة (1811م) حفّز السلطان لاتّخاذ موقف رسمي في الموضوع»[39].

ويبدو أنّ المستفيد الأوّل من هذه الفترة هو المؤسّسة الصوفية الطرقية في المغرب، التي رأت فيها خطراً داهماً ينسف أسس نفوذها الروحي، فضلاً عن الاقتصادي، وينتصر لمفهوم سنّي عالم للإسلام يفتك الأصول من الشوائب والطبقات التي غمرت الممارسة الدينية الشعبية المُمأسسة في التجربة الصوفية[40].

---

[37]- رشيد، مضاوي، تاريخ العربية السعودية بين القديم والحديث، ترجمة عبد الإله النعيمي، دار الساقي، الطبعة الثالثة، 2005م، ص 46

[38]- أرسل سعود الثاني، سنة 1803م، رسالة إلى السلطان العثماني ينهاه عن إرسال المحمل السنوي إلى الحجاز بالطريقة التي كانت عليه العادة، وما يصاحبه من زمور وطبول. انظر: مؤنس، حسين، الشرق الإسلامي في العصر الحديث، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، طبعة 1992م، ص 191

[39]- المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار، ص 234

[40]- بلقزيز، عبد الإله، الخطاب الإصلاحي في المغرب التكوين والمصادر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، ص 48

أمّا الفترة الثانية، فتميّزت بخروج السلطان من دائرة الصمت، في الوقت الذي تمكّن فيه المولى سليمان، وعلماء فاس، من الاطلاع على رسالتين تتناولان أصول المذهب الوهابي بشكلٍ عام، إحداهما تضمُّ نحو (40) صفحة، وأخرى تضمُّ ورقتين فقط. لكن ثمّة رسالة ثالثة أثارت سجالاً فكرياً مغربياً مكتوباً حولها[41]، كما شجّعت السلطان على كتابة ردٍّ عنها، وإرساله بعثةً تحت قيادة ابنه المولى إبراهيم إلى الحجّ، بصحبة كلٍّ من قاضي مراكش محمد الزداغي، وعالم فاس العبّاس بن كيران، والفقيه الأمين جعفر الحسني الرتبي، والفقيه عبد الخالق الوديي[42].

في ردّه، عمل السلطان على استجلاء موقف العلماء من الوهابية؛ فطلب من ثلاثة أعلام صياغة موقفٍ تجاهها، وبذلك تفاعل العقل الديني المغربي مع هذه الدعوة المشرقية بشكل متميّز. ويمكن اعتبار موقف شيخ المولى سليمان، وشيخ علماء فاس ابن كيران، حالة مجسّدة للمنطق المغربي في التمذهب الديني، وحماية الذات المَالكِية من الدعوة الوهابية. يفسّر ذلك اعتبار الطيب بن كيران محمد بن عبد الوهاب مبتدعاً ومشوشّاً على عامّة المسلمين في عقائدهم. كما دافع العلّامة المغربي عن كرامة الأولياء، جاعلاً منها «باب الله المفتوح لقضاء حاجيات العباد»[43]، ومعتبراً أنّ زيارة القبور تقرُّب إلى الله. وأبعد من ذلك، قال بتقبيل القبور، والتبرُّك بها «في صميم مذهب مالك»[44].

أمّا العلّامة سليمان الحوات، فقد سجّل، وهو يعبِّر عن رأيه، الذي طلبه منه السلطان سليمان حول سعود بن عبد العزيز، بأنّه وهابيّ يتوعّد بالسيف كلّ من يُخالِف مذهبه[45]. في حين أبدى الشيخ حمدون بن الحاج «تحفّظات مهمّة بخصوص العقيدة الوهابية»[46]. وإن كانَ بعض المدح والمجاملة للوهابيين، تماشياً مع الأعراف الدبلوماسية على عهد السلطان سليمان[47]، الأمر الذي جرَّ عليه انتقادات علماء آخرين.

وفي سياق الردّ على الرسالة الوهابية دائماً، انتقد صاحب (الترجمانة) موقف ابن حمدون، معتبراً إيّاه مادحاً «للمبتدع الضال»[48]. واعتبر ذلك مبادرة شخصية من الفقيه دون علم السلطان. لكنّ هذه الرواية غير

---

[41]- أشقرا، عثمان، في أصول الفكر المغربي الحديث: معطيات وتحليل، مجلة بصمات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ابن مسيك، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، العدد5، ص 60

[42]- أكنسوس، الجيش العرمرم، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 291

[43]- بنكيران، الطيب، ردّ على مذهب الوهابية، مخطوط في المكتبة الوطنية، رقم ك 1325، ص 21

[44]- انظر: بلقزيز، عبد الإله، الخطاب الإصلاحي، ص 49

[45]- انظر: الحوات، سليمان، ديوان مخطوط في المكتبة الوطنية، رقم 2941، ص 57

[46]- المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار، ص 237

[47]- المرجع نفسه، فقصيدته «تعكس كونها موقف المولى سليمان». المنصور، محمد، ص 237

[48]- أكنسوس، الجيش العرمرم، الجزء الأوّل، ص ص 289-290

صحيحة، حيث يورد أكنسوس (وهو ممّن ساند الجانب الإيجابي للوهابية) أنّ ما قام به حمدون إنّما هو إعلان على لسان السلطان، وهو سبب رئيس في نجاح المولى إبراهيم، والحجّ المغربي، في أداء مناسكهم، وزيارتهم على الأمن والأمان[49].

وإجمالاً، فإنّ العلماء، الذين أرسلهم السلطان سليمان مع ولده، للحج، أكّدوا «أنّهم ما رأوا من ذلك السلطان سعود ما يخالف ما عارضوه من ظاهر الشريعة، وإنّما شاهدوا منه، ومن أتباعه، غاية الاستقامة، والقيام بشعائر الإسلام»[50]. ويتّضح من الحوار، الذي دار بين الوفد المغربي، ممثّلاً بالقاضي ابن إبراهيم الزداغي[51]، أنّ العلماء لم تكن لهم أيّ ملاحظة سلبية على الجانب العقدي للوهابية، «وغاية ما يُقال في الوهابي المذكور أنّه من غلاة الحنابلة أتباع الإمام أحمد رضي الله عنه مثل ابن تيميّة»[52].

وبالفعل، حالة الغلوّ الوهابي، والخصوصية المغربية الأشعرية، جعلتا من المنطلقات الدينية لسلفية المولى سليمان محليةً، من حيث المذهب، ومتقاطعةً مع الوهابية، من حيث العقيدة. وهذا التقاطع يعود إلى الإسلام نفسه؛ فإذا رجعنا إلى رسالة السلطان المغربي[53]، فسنلاحظ أنّه «اعترف للوهابية بصبغتها ومراميها الإصلاحية»[54]، لكنّه خالف الوهابية في قضيتين كبيرتين:

القضية الأولى تتعلّق بالتكفير. أمّا الثانية، فتتعلّق بالأولياء وكراماتهم؛ ذلك أنّ المولى سليمان يعتبر التكفير أمراً خطيراً وعظيماً لارتباطه بالجانب العقدي دخولاً وخروجاً؛ وكان لا يرى مذهب ابن عبد الوهاب في تكفير العامّة لإتيانهم بعض الأمور المتعلّقة بزيارة القبور وغيرها. ويستشهد السلطان في ذلك بحديث لأبي داوود يقول: «أيما رجل مسلم كفّر رجلاً مسلماً، فإن كان كافراً، وإلا كان هو كافر»، ويعلّق السلطان على الحديث بالقول: «وهذا مبالغة زاجرة عن ذلك الضير، أو وعيد أن لا يختم له بخير»[55].

---

[49]- المرجع نفسه، ص 290

[50]- المرجع نفسه، ص 291

[51]- كان القاضي ابن إبراهيم الزداغي هو من أخذ الكلمة، وطرح عدّة أسئلة على ابن سعود تهمُّ، بالأساس، مسألة السنّة ومخالفتها، ومسألة استواء الله – تعالى- على العرش، وحياة النبيّ والأنبياء في قبورهم، كما سأله عن زيارة القبور، ومنع الوهابية ذلك. أكنسوس، ص ص 291- 292

[52]- أكنسوس، الجيش العرمرم، الجزء الأوّل، ص 292. انظر كذلك: الناصري، أحمد بن خالد، كتاب الاستقصا، الجزء السابع، ص ص 155- 156- 157

[53]- أوردها: العراقي، أحمد، الردّ المغربي على الرسالة المنسوبة للشيخ محمد بن عبد الوهاب، مجلة المناهل، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، العدد 11، ص ص 129-153

[54]- المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار، ص 238

[55]- يقول المولى سليمان: «وقصدنا ردَّ الطرق كلّها لقصد حقّ، وعدم تكفير أهل القبلة وعلماء الملّة؛ لأنّ التكفير أمر عظيم». رسالة المولى سليمان والطيب بن كيران، في مسألة الكسب، مخطوط في المكتبة الوطنية، رقم 1838، ص 269

العراقي، أحمد، الردّ المغربي على الرسالة المنسوبة للشيخ محمد بن عبد الوهاب، مجلة المناهل، العدد 30، ص 132

وفيما يتعلّق بالقضية الثانية الخاصّة بالأولياء، وكراماتهم، وزيارة قبورهم. فقد تشدّدت الوهابية في ذلك، وأبان الوهابيون مغالاةً شديدةً في هذا الأمر[56]. غير أنّ المولى سليمان ذهب خلاف ذلك، مستنداً على فتوى ابن العربي المالكي، الذي يقول: «إنّه لا يُزار قبر لينتفع به غير قبر نبينا صلّى الله عليه وسلّم، وجعلها من العبادات، وأنفع أمرهم، واعتمده من لا يحصى عدداً، وما عدم منهم مدداً، وما علينا في الدفع ممن عدم النفع، و(إنّما الأعمال بالنيّة)»[57].

والواضح، هنا، أنّ السلطان لا يُعارض زيارة القبور، التي يقرّها المذهب المالكي، كما يرى أنّ التعامل مع العامّة المنحرفة عن الدين يجب أن يتّسم بالتسامح والحوار، لإقناعهم بالرجوع إلى السنّة والشرع الحنيف «بلا تعنيت ولا تشغيب»[58]. ثمّ إنّ هناك أدلّة في السنّة تبيح زيارة قبر الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وطلب الشفاعة في حضرته، مع ما يستوجب ذلك من مراعاة لقواعد وآداب خاصّة[59].

رابعاً: سلفية بمدركات وتقاليد دينية مغربية:

لقد أراد المولى سليمان أن يتواصل مع الوهابية وآل سعود، لاسيّما لمّا سيطروا على الحجاز، بما فيه مكّة والمدينة. ولعلّ رسالته تظهره بصورة الفقيه، لما تضمّنته من استدلالاتٍ كثيفة بالآيات القرآنية، والحديث النبوي، فكما أنّه سلّم للوهابية بصلاحية دعوتها، وبسلامة قصدها في حماية الدين والشريعة، بشكل يوحي بالتوافق مع العقيدة الوهابية[60]، فإنّه قدّم عليها اعتراضات جوهريّة تتوافق والمذهب المالكي، والأشعرية، والتصوّف، الذي دأب عليه التديُّن في المغرب.

ومن هنا، يمكننا تأكيد أنّ للمولى سليمان سلفيته المغربية الخاصّة، على الرغم من ذلك التلاقي مع الوهابية، لاسيما في التعامل مع بعض الانحرافات الاجتماعية الماسّة بالدين. ويمكن الاستدلال على ذلك بقضية التصوّف الطرقي، وموقف السلطان المغربي منها. فعلى غرار الوهابية، يدعو سليمان إلى التمسُّك بالدين الصحيح، كما هو معروف في أصوله الكتاب والسنّة، وكما طبّقه السلف الصالح من الصحابة، لكن دعوة

---

[56]- يقول محمد بن عبد الوهاب تعليقاً على قوله تعالى: [إنّه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنّة ومأواه النار]. «والشرك المراد بهذه الآيات ونحوها يدخل فيه شرك عبادة القبور، وعبادة الأنبياء، والملائكة، والصالحين». انظر: الألوسي، محمود شكري، تاريخ نجد، تحقيق محمد بهجة الأثري، المطبعة السلفية، مصر، الطبعة الثانية، 1347هـ، ص 83

[57]- العراقي، أحمد، الرد المغربي...، مجلة المناهل، ص 135

[58]- رسالة المولى سليمان إلى سعود بن عبد العزيز، مخطوط في المكتبة الوطنية، رقم 4624، ص 3

[59]- المرجع نفسه، ص 4

[60]- يقول المولى سليمان: «لقد سرّنا ما بلغنا عنكم من سيرتكم في الزهد في الدنيا، وإحياء رسوم الدين، والحضّ على طريق السلف الصالح... وما برحنا نسمع عنكم ما قد أصبتم فيه كلّ الإصابة، ووافقتم فيه كتب العلماء، ومذاهب السلف والصحابة». رسالة المولى سليمان، ص 2

التقويم، التي قادها المولى سليمان بطرق رسمية ضدّ الطرقية (كفرقٍ ضالّة)، لم تمرّ دون صدام مباشر مع الزاوية، وما تمثّله من قوّة دينية، وسياسية، واقتصادية.

وإذا كان المولى سليمان قد وجد من بين العلماء مَن يناصره في حملته ضدّ الطرقية، مثل: قاضي مراكش محمد عاشور الرباطي، وأحمد المرنيسي[61]، فإنّ الذهنية الدينية المغربية أسهمت في صعوبة نجاح مخطّط السلطان، لا سيّما أنّ قوّة بعض الزوايا كانت تضاهي قوّة المخزن، حيث توفّر للزاوية الوزانية من المال «الشيء الكثير الذي لا يوجد في خزائن الملوك»[62]، وانتشر صيتها، فأصبحت قبلة للزيارة والهدايا، وللخارجين عن المخزن[63].

ومثل هذه الوضعية الصعبة دفعت بالسلطان إلى نهج سياسة متناقضة تجاه الزوايا، فقد حارب الزاوية الشرادية، كما أشرنا، وانهزم أمامها. كما استقبل أبا العباس أحمد التيجاني (الجزائري) في فاس، وقبِل حضوره مجالسَه العلمية، وأعطاه السلطان داراً معتبرةً، «واشتهر أمره في فاس والمغرب، وهو شيخ الطائفة التيجانية»[64]. كما تعاطف السلطان مع الزاوية الدرقاوية المنحدرة، بدورها، من الجزائر، حيث خاضت حروباً مع السلطة العثمانية، بسبب الفقر وانعدام الأقوات عند أهل تلمسان، فخصّهم السلطان بالعطاء إلى أن عادوا إلى مدينتهم بوساطة منه عند السلطة العثمانية[65].

ونستنتج من سياسة سليمان تجاه الزوايا أنّه كان يقيم تمييزاً واضحاً بين الزوايا الصوفيّة، التي كانت له معها علاقة وديّة[66]، والتصوّف الطرقي، الذي أدخل (الحضرة)، و(الحالة)، و(الجدبة)، كشعائر دينية مصدر تشريعها الزوايا. وأمام هذا الوضع، تدخّل السلطان بصفته الدينية والسياسية، معتبراً السلوك الطرقي مرفوضاً من منظور ديني سلفي. وذلك ما دفعه إلى مهاجمة هذه الطرق والطوائف، لاسيما العيساوية، والحمدوشية،

---

[61]- حركات، إبراهيم، التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرن ونصف قبل الحماية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1985م، ص 68

[62]- أورده: المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار، ص 228. نقلاً عن: المكناسي، محمد بن حمزة، الكوكب الأسعد في مناقب سيدنا ومولانا علي بن أحمد، طبعة حجرية فاس، 1906م، ص 162

[63]- يقول المولى سليمان، في رسالته إلى شيخ الزاوية الوزانية أحمد الوزاني: «واعلم أنّي إنّما أردت أن يكون بزاوية وزان واقف مع الشرع المُطاع... وأنت بمعزل عن القوم الذين يريدون مجرّد الجاه الدنيوي، ويجعلون أمكنتهم خيراً من مكّة والمدينة... وحقيقة الزاوية أن يلجأ إليها كلّ من هرب إلى الله من ظالم، وليس مهرباً للظالمين». عن: ضريف، محمد، التوظيف السياسي للإيديولوجيا الوهابية بالمغرب، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ع3، حزيران/ يونيو 1987م، ص 48

[64]- الناصري، أحمد بن خالد، الاستقصا، الجزء السابع، ص 136

[65]- المرجع نفسه، ص 141

والغريب أنّ الجابري يعتمد على صاحب الاستقصا في القول إنّ الزاوية الدرقاوية صارت لها «حظوةٌ تغطّي على الطريقة التيجانية ونفوذها، وهذا الاستنتاج مجرّد تأويل سياسي للقول إنّ السلطان سليمان ضد الدولة العثمانية، وهذا قولٌ لا يعكس الحقيقة؛ لأنّ صاحب الاستقصا (الجزء7، ص 190)، يؤكّد رفضَ السلطان بيعته من طرف أهل تلمسان». انظر: الجابري، الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب، في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 2004م، ص 195

[66]- زنيبر، محمد، نموذج من الفكر المغربي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد 8، السنة 1982م، ص 326

والجيلانية. ومن هذا المنطلق، اشتمل الغضب السلطاني على بعض الممارسات الطرقية (الضالّة)، مثل تلك التي تقام (لسبعة رجال) في مراكش[67].

إجمالاً، تمثّل رسالة المولى سليمان ضد الطرقية أنموذجاً للمعرفة الدينية السلفية المستحضرة لمسؤولية الإمام القائم بصلاحية الدين والدنيا. ففي رسالته المشهورة ضد المواسم والبِدع، نجده يوضّح سبب توجيهه الرسالة إلى عموم شعبه، بأنّ «الله قد استرعانا جماعتكم، وأوجب لنا طاعتكم، وحذّرنا إضاعتكم». لذلك وجّه خطابه المباشر إلى الناس، مذكراً إيّاهم، بأسلوب وعظي، بأنّ الله «بمحض فضله، أوضح لكم طرق السنّة لتسلكوها... واتركوا عنكم بِدَعَ المواسم التي أنتم ملتبسون، والبِدَع التي يزيّنها أهل الأهواء ويلبسون، وافترقوا أوزاعاً، وانتزعوا الأديان والأموال انتزاعاً... وأحدثوا في دين الله ما استوجبوا به سقراً» (قلْ هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً...) [الآية]، «وكلّ ذلك بدعة شنيعة، وفعلة فظيعة... وسنّة مخالفة لأحكام الشريعة»[68].

ويبدو أنّ السلطان لا يوجّه كلامه إلى (العامّة) فحسب؛ بل إلى تلك المؤسّسات الراعية لهذه العيوب الدينية، و«المتاجرة بالدين (خلافاً للسنّة)، كما درج عليه «عساوة، وجلالة، وغيرهما من ذوي البدع والضلالة...، وكلّ ذلك الإنفاق فيه إنفاق في غير مشروع»[69].

إنّ التصوّف بالنسبة إلى سليمان هو، حصراً، التصوّف السنّي المتوافق مع الشريعة الإسلامية. ويمثّل أبو حامد الغزالي وكتابه (إحياء علوم الدين) أنموذجاً لرؤية تصوّفية مقبولة عند السلطان. أمّا الطرقيّة، وما تقوم به من فساد اجتماعي وديني، كتشجيع الاختلاط بين الرجال والنساء[70]، وزخرفة الأضرحة والبناء فوق القبور، فذلك كلّه مرفوض.

يبقى أن نقول إنّ شخصية المولى سليمان ومنهجه الإصلاحي، وإن التقى في سلفيّته مع الوهابية في بعض كلّيات الشريعة (التوحيد)، أقرب ما يكون إلى التصوّف السنّي الصحيح[71] منه إلى التشدُّد الديني

---

[67]- يقول المولى سليمان: «من الغلوّ البعيد، ابتهال أهل مراكش بسبعة رجال... فعلينا أن نقتدي بسبعة رجال، ولا نتّخذهم آلهة لئلا يؤول الحال فيهم إلى ما آل إليه في يغوث، ويعوق، ونسرا». نقلاً عن: الأخضر، محمد الأخضر، الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، دار الرشاد، طبعة 1977م، ص 366

[68]- راجع نصّ الرسالة في: الزياني، أبو القاسم، الترجمانة الكبرى، ص 466

[69]- المرجع نفسه، ص 467

[70]- المولى سليمان، خطبة في المواسم، دون ناشر، فاس، ص ص 5- 6. نقلاً عن: المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار، ص 222

[71]- المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار، ص 223

المعروف عند الوهابية. كما أنّ تبنّيه فكراً إصلاحيّاً مغربياً، في ظلّ المرجعية العليا الدينية، وفي تناغم تامٍّ مع المرجعيّة العليا المجتمعية[72]، جعل منه مؤسّس الإصلاحيّة السلفية المغربية الحديثة بامتياز.

بشكل عام، يمكن تأكيد أنّ المرتكزات العملية للتديُّن في المغرب ظلّ بعيداً عن التأثيرات الوهابية الحنبلية على المستويين الشعبي والنخوبي، وأنّ التأثير الذي وقع ظلَّ محدوداً للغاية، على الرغم من ذلك التقاطع الكبير في أصول العقيدة الإسلامية، لاسيما التوحيد، الأصول التي لا تجمع بين السلفيتين المغربية والمشرقية فحسب؛ بل إنّها تجمع كلّ الحركات الإصلاحية الإسلامية، باعتبار أساسٍ يتلخص بالارتباط العضوي بين التوحيد وجوهر الإسلام؛ إذ لا حديث عن هذا الأخير دون الانطلاق الفلسفي والعملي من التوحيد. وهذا الثابت فهمته الكتابات التاريخية الكولونيالية، باعتباره أصلاً من أصول الحركة الوهابية، واعتبرت اتّخاذه من طرف السلفية المغربية منطلقاً عقدياً إنّما هو محض استجلاب للرؤية الوهابية إلى المغرب، والتديُّن المغربي.

[72]- قصد بالمرجعيّة العليا المجتمعية ذلك الاتّفاق والتواطؤ المجتمعي المسلم بصحة وسمو أفكار وحقائق تصوريّة متعلّقة بالدين، أو الخبرة المجتمعية، في زمن ممتدٍّ وطويل، وهذا الاتّفاق والتواطؤ لا تنفصل أفكاره عن المرجعية العليا الدينية؛ بل تُعَدّ تفصيلاً وإعادة تركيب لحقيقتها في الممارسة الاجتماعية.

المراجع:

· حركات، إبراهيم:

- التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرن ونصف قبل الحماية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1985م.
- المغرب عبر التاريخ، الجزء الثالث، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة 2، السنة 1994م.

· أكنسوس، أحمد، الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي، الجزء الأوّل، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد بن يوسف الكنسوسي، دون ذكر سنة النشر.

· الناصري، أحمد بن خالد، الاستقصاء لأخبار دولة المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، الجزء السابع، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1956م.

· بناني، أحمد بن عبد السلام، الفيوضات الوهبية في الردّ على الطائفة الوهابية، خزانة عبد الكريم الفلالي الخاصّة.

· أبو القاسم، الزياني، الترجمانية الكبرى، نشر وزارة الأنباء، طبعة 1978م.

· أرندريه، جوليان شارل، تاريخ شمال إفريقيا، الجزء الثاني، تعريب محمد مزالي والبشير سلامة، الدار التونسية للنشر، السنة 1983م.

· شامية، جبران، آل سعود ماضيهم ومستقبلهم، صحاري للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، لندن، 1989م.

· مؤنس، حسين، الشرق الإسلامي في العصر الحديث، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، طبعة 1992م.

· بلقزيز، عبد الإله، الخطاب الإصلاحي في المغرب التكوين والمصادر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1997م.

· الجبرتي، عبد الرحمن، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الكتاب المصرية، طبعة 1998م.

· فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ترجمة خيري الضامن، وجلال الماشطة، طبع في الاتحاد السوفييتي، طبعة 1986م.

· بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، 1977م.

· الأخضر، محمد، الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، دار الرشاد، طبعة 1977م.

· المنصور، محمد، المغرب قبل الاستعمار، المجتمع والدولة والدين 1722-1822م، ترجمة محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2006م.

· المكناسي، محمد بن حمزة، الكوكب الأسعد في مناقب سيدنا ومولانا علي بن أحمد، طبعة حجرية، فاس، 1906م.

· ابن عبد الله، محمد، الفتوحات الإلهية في أحاديث خير البرية، المطبعة الملكية، الطبعة الثانية، 1980م.

· ضريف، محمد، مؤسّسة السلطان (الشريف) في المغرب، محاولة في التركيب، إفريقيا الشرق، السنة 1988م.

· الجابري، محمد عابد، وآخرون، الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة - في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة، بيروت، الطبعة الخامسة، 2003.

· الألوسي، محمود شكري، تاريخ نجد، تحقيق وتعليق محمد بهجة الأثري، المكتبية السلفية، مصر، الطبعة الثانية، 1347ه.

· رشيد، مضاوي، تاريخ العربية السعودية بين القديم والحديث، ترجمة عبد الإله النعيمي، دار الساقي، الطبعة الثالثة، 2005م.

المخطوطات

- المولى سليمان إلى سعود بن عبد العزيز، مخطوط في المكتبة الوطنية، رقم 4624.
- المولى سليمان والطيب بن كيران، في مسألة الكسب، مخطوط في المكتبة الوطنية، رقم 1838.
- الطيب بنكيران، ردّ على مذهب الوهابية، مخطوط في المكتبة الوطنية، رقم ك 1325.

- سليمان الحوات، ديوان مخطوط في المكتبة الوطنية، رقم 2941.

المجلات

. العراقي، أحمد، الردّ المغربي على الرسالة المنسوبة للشيخ محمد بن عبد الوهاب، مجلة المناهل، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، العدد 11.

. ارحيلة، عباس، العناية بعلم الحديث بمراكش في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في مراكش، العدد13، السنة 1996م.

. أشقرا، عثمان، في أصول الفكر المغربي الحديث، معطيات وتحليل، مجلة بصمات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ابن مسيك، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، العدد5.

. العلوي، سعيد بن سعيد، نصيحة الأمة وإرادة الوحدة، محمد الثالث واختياراته المذهبية، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد العشرون، السنة الخامسة، صيف 1993م.

. بنشريفة، محمد، من الإنجازات الثقافية في عهد سيجي محمد بن عبد الله، إحياء موسوعة الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (إدراك الأماني من كتاب الأغاني 1880)، مجلة كلية الآداب في مراكش، العدد 13، السنة 1996م.

. زنيبر، محمد، نموذج من الفكر المغربي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد 8، السنة 1982م.

. ضريف، محمد، التوظيف السياسي للإيديولوجيا الوهابية بالمغرب، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، العدد 3، يونيو 1987م.

المراجع الفرنسية

- Abdellah Laroui: L'histoire du Maghreb (Petite collection Maspero) tome II, Paris 1975, p54.
- H. Laoust: Les schismes dans l'islam: introduction à une étude de la religion musulmane payolheque, Paris, 1977.
- M. Bellaire: Le wahhabisme au Maroc, Casablanca, 1928.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com