

نگاهی به الگوهای تاریخ‌نویسی سعودی

یاسر قزوینی حائری*

دکتری تاریخ اسلام از گروه تاریخ دانشگاه تهران

(از ص ۱۳۷ تا ۱۵۶)

تاریخ دریافت: ۹۱/۰۳/۲۲، تاریخ پذیرش: ۹۱/۰۷/۱۰

چکیده

پس از شکل‌گیری حاکمیت سعودی در شبه‌جزیره عربستان که پس از هم‌پیمانی محمدبن سعود حاکم شهر الدرعیه در قلب منطقه نجد عربستان سعودی و محمدبن عبدالوهاب رخ نمود، تاریخ‌نویسی سعودی نیز آغاز به کار کرد. این تاریخ‌نویسی در طول تاریخ خود از الگوهای متعددی پیروی کرده است. در وهله نخست و با توجه به تفاوت‌های فرهنگی - مکانی می‌توان از دو الگوی تاریخ‌نویسی نجدی و بغدادی پیرامون برآمدن آل سعود سخن گفت، که در الگوی نخست عنصر وهابی در مقابل عنصر سعوی برجسته می‌شود، و در الگوی دوم سرزمین نجد به‌عنوان عنصر اصلی در نظر گرفته شده است. تفاوت در عنصر زمان نیز باعث ایجاد الگوهای متعدد تاریخ‌نویسی سعودی شده است، از همین جهت می‌توان از منظر هویتی دوگونه تاریخ‌نویسی متقدم (دوره نخست حاکمیت آل سعود) و متأخر (دوره پس از شکل‌گیری حاکمیت سوم سعودی) را در نظر گرفت.

واژه‌های کلیدی: وهابی، سعودی، هویت، غیرت‌سازی، منطق هم‌ارزی

* نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول مقاله: yasermosavi@yahoo.com

مقدمه

حاکمیت آل سعود با هم‌پیمان شدن محمدبن سعود حاکم شهر الدرعیه در منطقه نجد عربستان با یک رهبر دینی جوان حنبلی‌مذهب یعنی محمدبن عبدالوهاب در سال ۱۱۵۷هـ - ۱۷۴۴م در شهر الدرعیه مقر حاکمیت محمدبن سعود آغاز شد (حسن ابوعلیه، ۱۹۹۱: ۱۹). تاریخ‌نویسی سعودی - وهابی نیز از همان سال‌های نخست حاکمیت آل سعود شروع به کار کرد. ابعاد مختلفی را در این تاریخ‌نویسی می‌توان مورد توجه قرار داد. مشروعیت‌سازی با تکیه بر فلسفه شکل‌گیری اتحاد سعودی - وهابی و درگیری‌های این گروه با جوامع و حاکمیت‌های محلی پیرامونی، همچنین ساختن هویتی نوین برای حاکمان جدید برخی اموری هستند که با توجه به امکاناتی که نظریات جدید از جمله تئوری‌ها و روش‌های گفتمانی به‌دست می‌دهند می‌توان دریافت.

پرسش ما در این نوشته این است که آیا تاریخ‌نویسی سعودی یا تاریخ‌نویسی پیرامون حاکمیت سعودی از یک الگو پیروی می‌کند؟

فرضیه ما در این نوشته آن است که تاریخ‌نویسی سعودی یا تاریخ‌نویسی پیرامون حاکمیت آل سعود از یک الگو پیروی نمی‌کند بلکه با توجه به شرایط زمانی و مکانی الگوهای متفاوتی را ارائه می‌نماید. در این بین به‌عنوان نمونه تفاوت شرایط فرهنگی و مکانی نجد در قلب جزیره‌العرب با شرایط فرهنگی و مکانی بغداد، به لحاظ مکانی دو نوع الگوی تاریخ‌نویسی پیرامون نجد و پیدایش آل سعود را نتیجه می‌دهد. همچنین تفاوت شرایط زمانی دوره صدر سعودی در زمان پیدایش حاکمیت آل سعود پس از هم - پیمان شدن محمدبن سعود و محمدبن عبدالوهاب و دوره‌های دیگر به‌ویژه دوره سوم حاکمیت آل سعود که با ملک عبدالعزيز بن عبدالرحمن آغاز می‌شود، نیز دو گونه الگوی متفاوت در تاریخ‌نویسی ارائه می‌کند.

در این نوشته به فراخور حال از مفاهیم مختلف مرتبط با مطالعات گفتمانی بهره گرفته شده است. مفهوم گروه‌بندی، غیرت‌سازی، منطق هم‌ارزی از جمله مفاهیمی هستند که ما را در این پژوهش یاری می‌رسانند.

تاریخ‌نویسی نجدی و برجسته‌سازی «وهابی» در برابر «سعودی»

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخ‌نویسی صدر سعودی در دوره نخستین حاکمیت آل سعود غلبه عنصر وهابی بر سعودی می‌باشد. نخستین مورخ آغاز کار آل سعود شیخ

حسین بن غنام (بن صالح، ۱۹۹۹: ۹) نام دارد. بن غنام متولد المبرز الاحساء است و در زمان محمد بن عبدالوهاب به الدرعیه رفت و دوره دو امیر سعودی یعنی عبدالعزیز و سعود بن محمد که جانشینان محمد بن سعود بودند را دید. بن غنام تاریخ‌نویسی خود را با سخنی در دفاع از رویکردهای محمد بن عبدالوهاب و احوال مسلمانان پیش از ظهور محمد بن عبدالوهاب و ذم زیارت قبور و استغاثه به صالحان و اموری از این دست آغاز می‌کند (بن غنام، ۱۹۹۴: ۷۷-۱۱) وی در ادامه بیوگرافی مفصلی از محمد بن عبدالوهاب ارائه می‌کند. عثمان بن عبدالله بن بشر النجدی به مثابه دومین تاریخ‌نویس آغاز کار سعودی نیز پس از مقدمه‌ای پیرامون اینکه دعوت محمد بن عبدالوهاب، درگیری‌های منطقه را به وحدت بدل کرد زندگی‌نامه‌ای از محمد بن عبدالوهاب ارائه می‌کند (بن بشر، ج ۱، ۱۹۸۲: ۳۳).

در اینجا آنچه اهمیت دارد نه مفاهیم نوشته‌شده از سوی تاریخ‌نویسان صدر سعودی، بلکه آنچه ننوشته‌اند می‌باشد، اینکه تاریخ‌نویسان صدر سعودی آغاز کار آل سعود را با محمد بن سعود هم‌پیمان محمد بن عبدالوهاب تلقی نکرده‌اند، بلکه ابتدای کار آل سعود را با دعوت محمد بن عبدالوهاب و فلسفه جنبش او و زندگی‌نامه‌ای از او آغاز کرده‌اند، بسیار اهمیت دارد، چه، گویی ایشان محمد بن عبدالوهاب را بنیان‌گذار حکومت آل سعود تلقی کرده‌اند نه محمد بن سعود را که بعدها او را امام خواندند. جالب این است که بن غنام جز در یک‌جا محمد بن سعود را با عنوان امام توصیف نمی‌کند بلکه در همه‌جا به‌جز در یک بیت شعر، از محمد بن سعود با عنوان امیر یاد می‌کند، این در حالی است که گفتمان تاریخ‌نویسی سعودی در سال‌های بعد از محمد بن سعود با عنوان امام یاد می‌کردند (العثیمین، ۱۲ جمادی‌الاولی ۱۴۲۳). به نظر می‌رسد اساساً تاریخ‌نویسان صدر سعودی نسبت به نظامی با عنوان نظام سعودی که تنها دو تا سه نفر از ایشان به حاکمیت رسیده‌اند هنوز به خودآگاهی نرسیده‌اند با این وجود الگوی بن غنام و بن بشر در آغاز کردن تاریخ‌نویسی در باب آل سعود با محمد بن عبدالوهاب از سوی برخی از تاریخ‌نویسان و تاریخ‌پژوهان بعدی حتی تاریخ‌پژوهان معاصر نیز مورد توجه قرار گرفت. از آن جمله عبدالفتاح حسن ابوعلیه استاد تاریخ معاصر و جدید دانشگاه امام محمد بن سعود در کتاب خود با عنوان «محاضرات فی تاریخ الدوله السعودیه الاولی» از همان آغاز به انتشار دعوت سلفی در نجد می‌پردازد (حسن ابوعلیه، ۱۹۹۱: ۱۷)، و همچون بن غنام و بن بشر به فلسفه تشکیل آل سعود می‌پردازد، یا حتی امین ریحانی که کتاب تاریخش را در زمان ملک عبدالعزیز بن عبدالرحمن مؤسس

دولت سوم آل سعود نوشته و در مقدمه خود اظهار می‌دارد که از زمان خلیفه دوم عمر تا زمان عبدالعزیز کسی نبوده که عرب‌ها را وحدت بخشد تا اینکه ملک عبدالعزیز ظهور کرد (الریحانی، ۱۹۲۸: ۵) سخن از محمد بن عبدالوهاب را بر سخن از آل سعود تقدم بخشیده است (همان: ۲۲). این الگو حتی از سوی برخی سعودی‌پژوهان غربی نیز رعایت شده است. به عنوان نمونه مارک وستون در کتابی که پیرامون تاریخ عربستان سعودی با مقدمه سفیر سابق ایالات متحده در عربستان نوشته است در بخش مقدماتی از آغاز پیامبری رسول اکرم (ص) تا شهادت امام حسین (ع) سخن گفته است (Weston 73: 2008) و پس از آن کار آل سعود را با پیدایش وهابیت و زندگی محمد بن عبدالوهاب آغاز کرده است (Ibid:85)

تاریخ‌نویسی بغدادی پیرامون نجد

آنچه پیش از این پیرامون برجسته‌سازی عنصر وهابی در برابر سعودی گفته آمد به این معنا نیست که این الگو از سوی تمام مورخان تاریخ عربستان سعودی رعایت شده باشد. به عنوان نمونه محمود شکری الالوسی سلفی عراقی که تاریخ نجد را به رشته تحریر درآورده است از این الگو پیروی نمی‌کند. به نظر می‌رسد زندگی او در بغداد و در محیطی فرهنگی‌تر از نجد و نگاه بیرونی او به تاریخ نجد هرچند دل در گرو محمد بن عبدالوهاب دارد باعث شده تا از الگوی بن غنام و بن بشر که به گونه‌ای محمد بن عبدالوهاب را تنها منجی مسلمانان تلقی می‌کنند تبعیت نکند. این در حالی است که الالوسی نسبت به تکفیر بی‌پروای مسلمانان از سوی محمد بن عبدالوهاب نیز انتقاد می‌کند (امین، ۱۳۶۵: ۱۱) از همین‌رو از الگوی ایدئولوژیک بن غنام پیروی نکرده و تاریخ نجد را با خصوصیات عمومی نجد آغاز می‌کند (الالوسی، بی تا: ۶) و اشاره به زندگی محمد بن عبدالوهاب را به انتهای کتاب خود منتقل می‌کند (همان: ۱۰۵). جالب است که ابراهیم فصیح بن السید صبغه الله الحیدری البغدادی نویسنده کتاب «عنوان المجد فی بیان احوال بغداد والبصره ونجد» نیز که مورخی بغدادی است و در دستگاه عثمانی کار می‌کند (الحیدری، ۱۹۹۹: ۷) در اواخر کتاب و پس از بخش پنجم کتاب که در آن پیرامون محمد بن سعود سخن گفته است^(۱) (همان: ۲۰۷)، در بخش ششم کتاب که به بیان برخی حوادث نجد تعلق دارد تقریباً همان عبارات الالوسی در باب محمد بن عبدالوهاب را می‌آورد ولی به جای عبارت‌های ارزشی الالوسی که در آن از محمد بن عبدالوهاب

تمجید کرده است، الحیدری از عبارات نکوهش‌کننده استفاده می‌کند (همان: ۲۳۳-۲۲۷). در صورتی که بپذیریم یکی از این دو یعنی ابراهیم الحیدری یا محمود الکووسی سخنان خود پیرامون محمد بن عبدالوهاب را از آن دیگری گرت‌برداری کرده است به احتمال زیاد الکووسی با وجود معروفیت بیشتر اثرش عبارات خود در اطلاعاتی که به‌دست می‌دهد را از الحیدری گرت‌برداری کرده و در عین حال اظهارنظرات منفی الحیدری پیرامون محمد بن عبدالوهاب را حذف نموده و به‌جای آن عقاید مثبت خود در باب محمد بن عبدالوهاب را به آن افزوده است. الحیدری در سال ۱۲۳۵هـ/ ۱۸۲۰م به دنیا آمده و در سال ۱۲۹۹هـ/ ۱۸۸۲م از دنیا رفته است اما الکووسی در سال ۱۸۵۶ میلادی به دنیا آمده است و در سال ۱۹۲۴ میلادی وفات نموده است (محمد رسول، ۲۰۰۵: ۹۴). با علم به اینکه الکووسی تا سی‌سالگی صوفی بوده و بعداً سلفی و طرفدار محمد بن عبدالوهاب شده است احتمالاً کتاب تاریخ نجد خود را پس از سال ۱۸۸۶ به نگارش درآورده است. قابل توجه است که در این سال (۱۸۸۶) چهارسال بود که از مرگ الحیدری می‌گذشت. پس احتمال اینکه الکووسی عبارات خود را از الحیدری گرفته باشد بسیار بیشتر است، شاید هم متن سومی مورد مراجعه هر دو بوده است. البته جالب آن است که الحیدری در بخشی از کتاب خود و در سخن از علمایی که درک کرده است به طلابی که با ایشان هم‌عصر بوده نیز اشاره می‌کند و از محمود الکووسی نام می‌برد (الحیدری، ۱۹۹۹: ۱۴۰). اما با وجود اینکه الحیدری نقد شدیدی به وهابیت دارد^(۲) از الکووسی تعریف و تمجید می‌کند. به نظر می‌رسد که الحیدری دوره نخست الکووسی یعنی دوره صوفی‌گری او را درک کرده و از آن دوره تمجید می‌کند. رسول محمد رسول پژوهشگر عراقی در کتاب خود الوهابیون والعراق به اندیشه‌های الکووسی و الحیدری می‌پردازد و الکووسی را ذوب در وهابیت و الحیدری را یکی از منتقدین وهابیت از اهل سنت تلقی می‌کند، اما رسول محمد رسول هیچ‌گاه به یکی بودن متن این دو (الکووسی و الحیدری) و گرت‌برداری یکی از آن دو از دیگری اشاره نمی‌کند. به نظر می‌رسد رسول محمد رسول تنها اثر الحیدری درباره نجد را دیده است چون در منابع او نیز به تاریخ نجد الکووسی اشاره‌ای نشده است، در هر حال از این دو مورخ بغدادی تاریخ نجد یعنی الکووسی و الحیدری که بگذریم، خانم دکتر مضای الرشید استاد دانشگاه و معارض مقیم لندن که از بازماندگان خاندان آل رشید می‌باشد نیز در کتابی که پیرامون تاریخ آل سعود نوشته است از ریشه آل سعود آغاز می‌کند و کتاب را با دیگر امرای نجد از

جمله آل رشید ادامه می‌دهد (Al-Rasheed 2002 : 4- 37). به نظر می‌رسد مضاوی الرشید آگاهانه الگوی بن غنام و بن بشر را به نفع نگاهی عینی و نه ایدئولوژیک کنار گذاشته است.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دریافت که دست‌کم در ادبیات تاریخ‌نویسی دوره اول حاکمیت آل سعود به‌ویژه در نجد نقش محمد بن عبدالوهاب، نقشی مهم و تأسیسی است به‌ویژه اینکه منابع تاریخی مرتبط با دوره نخست حاکمیت آل سعود بیش از آن که به محمد بن سعود توجه کنند به محمد بن عبدالوهاب توجه می‌کنند. با گذر زمان و چربش قدرت آل سعود بر محمد بن عبدالوهاب و نوادگانش که به آل‌الشیخ معروف می‌باشند، بسیاری از تاریخ‌نویسان سعی کردند تا برای اثبات اولویت قدرت آل سعود بر نقش تأسیس محمد بن عبدالوهاب و نپرداختن به نقش محمد بن عبدالوهاب به پاک‌کردن صورت مسئله پرداخته و اساساً اشخاص دیگر و نه محمد بن سعود را مؤسس دولت آل سعود تلقی کنند. از همین رو برخی سعود بن محمد یا سعود کبیر امیر سوم سعودی را مؤسس تلقی کردند، برخی دیگر نیز عبدالعزیز بن عبدالرحمن نخستین حاکم عربستان سعودی جدید را مؤسس حاکمیت آل سعود می‌شمرند (فهد، ۱۹۹۱: ۸۳). این الگو برای تعیین مؤسس حاکمیت سعودی با زیرکی دوره پیش از محمد بن سعود یا عبدالعزیز بن عبدالرحمن را نادیده می‌گیرد تا با نقش تأسیسی محمد بن عبدالوهاب و در نهایت برجسته‌شدن محمد بن عبدالوهاب و فرزندانش در برابر آل سعود مواجه نشوند.

تاریخ‌نویسی نجدی و فلسفه شکل‌گیری و حاکمیت سعودی - وهابی

تاریخ‌نویسی آغازین سعودی الگویی ویژه پیرامون فلسفه شکل‌گیری حاکمیت سعودی ارائه می‌دهد که به نظر می‌رسد توسط برخی مورخان بعدی و تاکنون دنبال شده است. این فلسفه همانیست که بن غنام به تفصیل در بحث‌های مقدماتی خود آورده و بن بشر به‌طور مختصر در مقدمه متعرض آن شده است. بن غنام مورخ، در بخش نخست کتاب تاریخی خود چونان عالمی وهابی با شکل‌دادن به فلسفه‌ای که می‌توان آن را احیاگری دین نامید شکل‌گیری حاکمیت آل سعود را بر مبنای انگاره‌های محمد بن عبدالوهاب مشروعیت می‌بخشد. این فلسفه را می‌توان به اختصار این‌گونه توضیح داد که پیش از پیدایش جنبش محمد بن عبدالوهاب جهان اسلام به‌طور اعم و نجد به‌طور اخص از

لحاظ عقیدتی به‌ویژه از لحاظ اموری که به زیارت اهل قبور و بنای بارگاه برای صالحان و توسل به بزرگان دین جهت برآورده‌شدن حاجات و رفع مشکلات مربوط می‌شد، به قهقرا می‌رفت تا اینکه محمد بن عبدالوهاب ظهور کرد و با کمک آل سعود نه‌تنها توحید اصیل و اصلی و اسلام سلف صالح را ترویج نمود، بلکه باعث شد تا ابتدا نجد و بعد تمام سرزمین‌هایی که امروزه عربستان سعودی نامیده می‌شود زیر لوای این توحید، متحد و یکپارچه شوند. بن غنام در ابتدای کتاب خود می‌نویسد: «در آستانهٔ قرن ۱۲ هجری بیشتر مسلمانان به شرک روی آورده و مرتد شده و به روزگار جاهلیت بازگشته بودند، و به دلیل غلبه جهل بر ایشان و قدرت‌گیری هواپرستان و گمراهان نور هدایت در دل- هاشان خاموش شده بود و کتاب خدا را کناری نهاده و از پدران گمراهشان پیروی می‌کردند [...] پس به عبادت اولیا و صالحان چه مرده و چه زنده پرداخته و در مشکلات به ایشان متوسل می‌شدند [...] بلکه بیشتر ایشان برای جامداتی همچون سنگ‌ها و درختان قدرت و سودرسانی و دفع ضرر و زیان قائل شده بودند. در واقع شیطان برای ایشان این‌گونه زینت داده بود که از این رهگذر ثواب الهی را برای خود به ارمغان می‌آورند [...] این گمراهی چنان انتشار یافت که تمام سرزمین‌های مسلمانان را دربر گرفت». (بن غنام، ۱۹۹۴: ۱۳ و ۱۴) بن غنام پس از بحث کلی پیرامون رواج بدعت‌ها در میان مسلمانان به رواج بدعت‌ها در مناطق مختلف می‌پردازد و از نجد آغاز می‌کند و به زیارت قبر زید بن خطاب در منطقهٔ جبیله واقع در نجد اشاره می‌کند، (همان: ۱۴) وی همچنین به درختی که از سوی نجدیان مقدس شمرده می‌شد و همچنین از غار مقدسی نزدیک درعیه سخن می‌گوید. (همان: ۱۵) اما بن‌بشر بدون آغاز با بحثی کلی دربارهٔ رواج بدعت‌ها در میان تمام مسلمانان چنانکه بن غنام آغاز کرده بود، از مصادیق بدعت در نجد آغاز می‌کند. (بن‌بشر، ج ۱، ۱۹۸۲: ۳۴) درحالی‌که نخستین فصل کتاب بن غنام «حال المسلمین قبیل قیام الشیخ محمد بن عبدالوهاب بالدعوه» (وضعیت مسلمانان در آستانهٔ قیام شیخ محمد بن عبدالوهاب) است بن‌بشر فصل نخست خود را به زندگی محمد بن عبدالوهاب اختصاص داده و تحت عنوان «الشیخ محمد بن عبدالوهاب» می‌نویسد، و نخستین بخش این فصل را نیز به وضعیت نجد پیش از ظهور محمد بن عبدالوهاب اختصاص داده و «حاله نجد قبیل ظهوره» (وضعیت نجد پیش از ظهور وی [محمد بن عبدالوهاب]) می‌نامد. این الگو پس از بن غنام و بن‌بشر از سوی برخی مورخان دیگر هوادار سعودی تکرار می‌شود^(۳). در این بین برخی از تاریخ‌نویسان

وضعیت بدعت‌گرایی در نجد را به تمام جهان اسلام تعمیم نداده و تنها نجد را واجد مشکلاتی از این دست تلقی کرده‌اند. به عنوان نمونه ابراهیم الحیدری بغدادی که در بغداد و استانبول در نظام عثمانی به کارهای قضائی اشتغال داشت و شافعی‌مذهب بود و حتی کتابی علیه شیعیان دارد، (الحیدری، ۲۰۰۷: ۹) سخت منتقد محمد بن عبدالوهاب است به وضعیت بدعت‌گرایی در نجد اشاره می‌کند (الحیدری، ۱۹۹۹: ۲۳۱) اما این امر را به کل جهان اسلام تعمیم نمی‌دهد و به عنوان نمونه توسل به بارگاه رسول اکرم در مدینه منوره را به دلیل اینکه رسول خدا بزرگ‌ترین واسطه میان انسان‌ها و خداست بی‌اشکال تلقی می‌کند، (همان: ۲۲۸) در این بین حتی بن بشر نیز تنها به بدعت‌های نجد می‌پردازد و جلوگیری از این بدعت‌ها را فلسفه قیام وهابی-سعودی تلقی می‌کند و البته همچون بن غنام انحراف و ارتداد را دست‌کم در مقدمه به کل جهان اسلام تعمیم نمی‌دهد. برخی شواهد نشان می‌دهد که بدعت‌هایی که در نجد به وجود آمده بودند مانند تقدیس درخت یا تقدیس یک غار بر مبنای برخی داستان‌های مشکوک چه‌بسا درخور اعتراض و حتی درخور مبارزه نیز بودند، بدعت‌هایی که شاید در دیگر نقاط جهان اسلام به این شدت وجود نداشتند و یا اساساً همچون مسئله زیارت که از سوی شیعیان مطرح بود اموری مستند به اصول دینی نیز نبودند، اما می‌بینیم که این بدعت‌ها از سوی شخصی مانند بن غنام به تمام جهان اسلام تعمیم داده می‌شود، و اشاره به شیعیان به‌طور عمومی و شیعیان شبه‌جزیره به‌طور ویژه در قالب شرک و ارتداد تمام مسلمانان دیده می‌شود. (بن غنام، ۱۹۹۴: ۲۱ و ۲۲) شاید همین تعمیم بدعت‌های نجد به تمام جهان اسلام است که پس از آشکارشدن، برخی عالمان دینی از جمله محمد بن اسماعیل صنعانی را که در ابتدا به مبارزه وهابیون با بدعت‌های نجدیان خوش‌بین بودند، از این جنبش و خونریزی‌هایش بیزار کرد. (امین، ۱۳۶۵: ۹)

گروه‌بندی و هویت‌یابی سعودی - وهابی

یکی از مفاهیم مهم در عرصه پژوهش‌های هویت به‌ویژه پژوهش‌هایی که از منظر گفتمانی به مسئله هویت می‌نگرند، مفهوم گروه‌بندی است. از منظر لاکلو و موف هیچ شرایط عینی‌ای وجود ندارد^(۴) که تعیین کند فضاهای اجتماعی به چه گروه‌هایی تقسیم می‌شود. از این منظر افراد دارای هویت‌های متعددی (تمرکززا) تلقی می‌شوند و این امکان را دارند که در موقعیت‌های مختلف به شکل‌های متفاوتی هم‌ذات‌پنداری کنند

(تعیین ناپذیری). در این بین گروه‌بندی را می‌توان کاستن از حالت‌های ممکن به‌شمار آورد. افراد از طریق فرایندی گروه‌بندی می‌شوند که طی آن برخی از حالت‌های هم‌ذات‌پنداری پذیرفته شده و سایرین نادیده گرفته می‌شوند. این فرایند از طریق ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی واقع می‌شود. (یورگنسن، فیلیپس، ۱۳۸۹: ۸۴)

مفاهیم پیش‌گفته در فهمیدن چگونگی هویت‌یابی سعودی - وهابی در نجد شبه‌جزیره عربستان به ما کمک می‌کنند. به عنوان مثال در مورد گروهی که پس از پیمان الدرعیه در نجد شکل گرفت چندین حالت هویتی هم‌پوشان و غیرهم‌پوشان می‌توان متصور شد، مانند نجدی‌بودن، مسلمان‌بودن، عرب‌بودن، حنبلی‌بودن، بدوی‌بودن، سکونت در شبه‌جزیره عربستان و... اما آنچه پس از پیمان الدرعیه رخ داد برجسته‌سازی عنصر اسلام البته به قرائت محمد بن عبدالوهاب از سلفی‌گری ابن‌تیمیه و مذهب حنبلی نسبت به تمام دیگر هویت‌ها و به حاشیه‌راندن دیگر عناصر هویتی بود^(۵)، به دیگر سخن متون به‌ویژه متون تاریخی مرتبط با جنبش وهابی از حالت‌های ممکن پیش‌گفته مانند بدوی‌بودن، نجدی‌بودن، عرب‌بودن و... کاسته و اسلام حنبلی به تفسیر محمد بن عبدالوهاب را برجسته ساخت. رد پای این برجسته‌سازی را به‌خوبی می‌توان در تاریخ‌نویسی آغازین سعودی یافت. به‌عنوان نمونه بن غنام اولین مورخ جنبش وهابیت بی‌پروا گروه همراه محمد بن عبدالوهاب و محمد بن سعود را مسلمانان (یعنی تنها مسلمانان) می‌خواند. او در توصیف نخستین درگیری این گروه با امیری به‌نام دهام در قسمت غزوات کتاب خود می‌نویسد: «دهام و گروهش هزیمت شدند و مسلمانان در پی ایشان روان شدند...» (بن غنام، ۱۹۹۴: ۹۷) وی در جایی دیگر در توصیف درگیری گروه محمد بن سعود با اهالی ریاض می‌گوید که مردانی از مسلمانان با مردم ریاض درگیر شدند. (همان: ۱۰۱) اما بن‌بشر در عنوان المجد بیعت با محمد بن عبدالوهاب در ابتدای کار دعوتش را بیعت بر اسلام و جهاد تلقی می‌کند، (بن بشر، ج ۱، ۱۹۸۲: ۴۸) و در سخن از نخستین درگیری که با دهام امیر ریاض رخ داد می‌نویسد: «وقتی خدای سبحان بر ظهور این دعوت و این دین و جمع‌شدن مسلمانان و برآمدن خورشید توحید بر دستان موحدان منت نهاد، شیخ به جهاد با منکران اهل توحید از اهل الحاد امر نمود، پس دهام دشمنی اهالی را در دل داشت...» (همان: ۴۸) او گروه محمد بن سعود را مردانی از اهل دین (همان: ۵۰) و در جایی دیگر مسلمانان (همان: ۵۲) و در جایی دعوت ایشان را دعوت محمدی (بن بشر، ج ۲، ۱۹۸۲: ۱۶) توصیف می‌کند. طرفداران اولیه دعوت

محمد بن عبدالوهاب عمدتاً خود را تنها مسلمانان (در برابر دیگرانی که مسلمان نیستند) و فقط از دعوت بن‌عبدالوهاب تحت عنوان اسلام نام می‌بردند و دیگر مسلمانان را اساساً مسلمان تلقی نمی‌کنند، گاهی نیز خود را موحدین می‌خواندند و دعوت خود را دعوت توحید می‌گفتند گاهی نیز دعوت سلفی و یا دعوت به تنهایی. (العثیمین، ۱۹۹۰: ۱۲ و ۱۱) البته برخی دیگر از مورخان تاریخ نجد که همچون بن‌غنام و بن‌بشر از یاران دعوت به‌شمار نمی‌رفتند از عبارات دیگری استفاده می‌کنند. به عنوان نمونه ابن‌عباد الدوسری که در زمان آغاز دعوت محمد بن عبدالوهاب در منطقه ثرمداء قاضی بوده و با ابن‌عبدالوهاب نیز مکاتبه داشته (العوسجی، ۱۹۹۹: ۳۴) در کتاب تاریخی خود بدون اینکه به دعوت یا چیزی مانند آن اشاره کند درگیری نخست وهابیان با دهام را در زمره دیگر درگیری‌های معمول و محلی آن‌روز نجد تلقی می‌کند و می‌گوید: «در سال هزار و صد و شصت اهل عارض دهام را سر بردند». (همان: ۸۴) در واقع ابن‌عباد به‌جای استفاده از عبارت مسلمانان یا موحدین و مانند این‌ها گروه محمد بن سعود را با عبارت «اهل عارض» توصیف می‌کند و ایشان را به منطقه عارض که الدرعیه در آن واقع می‌باشد منتسب می‌کند. با مقایسه این دو گونه تعبیر از نخستین درگیری یا به قول الگوی بن‌غنام و بن‌بشر غزوه گروه محمد بن سعود با ساکنان دیگر مناطق می‌توان تعبیر گفتمان هویتی این دو الگو را با یکدیگر مقایسه کرد. از یک‌سو ابن‌عباد که در سال ۱۱۷۵ هجری یعنی پیش از تحکیم دوره نخست حاکمیت آل سعود در تمام شبه‌جزیره وفات یافته است، چون دست‌کم از یاران دعوت نبوده است درگیری محمد بن سعود با دهام را درگیری اهالی عارض با اهالی منطقه‌ای دیگر تلقی می‌کند. در واقع تلقی ابن‌عباد از درگیری وهابیان با مناطق پیرامونی گونه‌ای درگیری محلی مانند تمام درگیری‌های محلی دیگر است نه بیش‌تر. ابن‌عباد گروه محمد بن سعود را یک دسته محلی تلقی می‌کند که همچون دیگر دسته‌های محلی هرگاه فرصت پیدا کند به دیگر مناطق حمله می‌کند. بی‌گمان این تلقی با تلقی بن‌غنام و بن‌بشر از جنگ‌های هم‌پیمانان سعودی - وهابی که درگیری را درگیری مسلمانان با ملحدان تلقی می‌کنند بسیار متفاوت است. در این تلقی گروه محمد بن عبدالوهاب در واقع گروه مسلمانان و یا موحدانند که برای نجات جهان اسلام از شرک و بدعت به پا خواسته‌اند.

منطق هم‌ارزی و غیریت‌سازی در دوره متقدم و متأخر سعودی

توصیف بن‌غنام از جنبش وهابیت نه تنها تلاشی در جهت گزینش هویت مسلمانی برای گروه محمد بن سعود است بلکه با توجه به مقدمه او بر کتاب تاریخش که پیش از این از آن سخن گفته شد و تمام جهان اسلام را طی آن محل رواج بدعت و شرک تلقی کرده بود، تلاشی غیریت‌سازانه نیز هست.

غیریت‌سازی مفهومی مهم در مباحث گفتمانی و مباحث مربوط به هویت می‌باشد. در این بین برخی فیلسوفان از جمله ژاک دریدا از این مفهوم در مقابل مفهوم این‌همانی بهره برد، و دیگربودگی و مغایرت را در حوزه زبان به کار گرفت و گفت: «معانی واژگان بر حسب دیگربودگی و مابینت در یک نظام مشخص می‌گردد». (ضمیران، ۱۳۷۹: ۱۰۴) لاکلا و موف مفهوم غیریت‌سازی دریدا را در مباحث گفتمانی وارد کردند، و مفهومی فراگیر از آن ساختند. از منظر هویتی امروزه غیریت‌سازی امری بس مهم تلقی می‌شود، تا جایی که برخی غیریت‌سازی را هم‌طراز و چه بسا مهم‌تر از تعریف «خود» در گفتمان هویتی تلقی می‌کنند. در واقع در فرایند هویت‌یابی همزمان با اینکه مشخص می‌شود که افراد گروه خودی چه کسانی هستند همچنین مشخص می‌شود که این افراد چه کسانی نیستند، چه تا «دیگری» ای نباشد، «من» یا «ما» پی فراچنگ تعریف نخواهد آمد. (فزونینی حائری، ۱۳۸۹: ۱۱۰ و ۱۱۱) این وضعیت را می‌توان با رابطه میان روشنایی و تاریکی مقایسه کرد. در واقع وجود هریک از این دو برای فهمیدن دیگری ضروری است. اگر همه‌جا روشنایی مطلق باشد، دیگر واژه روشنایی هویت و معنای خود را از دست خواهد داد و اگر همه‌جا تاریکی مطلق باشد، خود تاریکی نیز مفهومی نخواهد داشت. تاریکی و روشنایی در تقابل با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند. (سلطانی، ۱۳۸۷: ۱۱۰ و ۱۱۱)

یکی دیگر از مفاهیمی که در فرایند گفتمانی هویت‌یابی مورد بحث قرار می‌گیرد، منطق هم‌ارزی است. بر مبنای منطق هم‌ارزی در گروه‌بندی گفتمانی «غیرخودی» - آن چه هویت خود را در تقابل با آن تعریف می‌کنیم - طرد و تفاوت میان اعضای گروه نادیده گرفته می‌شود. (یورگنسن، فیلیپس، ۱۳۸۹: ۸۵) در فرایند منطق هم‌ارزی بسیاری از تفاوت‌ها نادیده گرفته شده و صاحبان بسیاری از تفاوت‌ها در یک گروه جای داده می‌شوند. در واقع بن‌غنام به‌عنوان نخستین تاریخ‌نویس سعودی با کمک از منطق هم‌ارزی به غیریت‌سازی یا دیگری‌سازی می‌پردازد، و از این طریق هویت سعودی - وهابی را شکل می‌دهد.

بن‌غنام در مقدمه‌اش تفاوت ساکنان مسلمان مناطق مختلفی از نجد گرفته تا عراق و مصر و شام را نادیده گرفته و بر بدعت و شرک ایشان تأکید می‌کند و ایشان را بر مبنای الحاد هم‌ارز تلقی می‌کند. بن‌غنام از این رهگذر با درپیش گرفتن منطق هم‌ارزی جهت ایجاد هویتی یگانه برای تمام مناطق جهان اسلام، بر مبنای مفهوم شرک و الحاد به دیگری‌سازی می‌پردازد و با انتخاب هویت اسلام برای گروه محمد بن عبدالوهاب به‌جای هویت انتساب به منطقه عارض که از سوی بن‌عباد در پیش گرفته شد، مشروعیت غزا و جهاد را برای وهابیان به ارمغان می‌آورد.

اما در دوره‌های بعدی حاکمیت سعودی به‌ویژه دوره سوم که با ملک عبدالعزیز بن عبدالرحمن آغاز می‌شود و از آن با عنوان دوره شکل‌گیری عربستان سعودی جدید یاد می‌شود، این غیریت‌سازی با توجه به شرایط زمانی به گونه‌ای دیگر دنبال شد. در این بین نزاعی را که بن‌غنام بین وهابی‌ها به مثابه مسلمانان با دیگر ساکنان جهان اسلام به مثابه مشرکان و بدعت‌گذاران تعریف می‌کرد سعی شد تا به نزاع بین سنی و شیعی فروکاسته شود، (حوار مع الکاتب (خالد المشوح) عن التيارات الدينية في المملكة العربية السعودية، ۲۰۱۱-۰۸-۰۵) امری که امروزه بیش از هر روز دیگری نمایان می‌باشد. به دیگر سخن بن‌غنام با توضیحاتی که در ابتدای کتاب خود می‌دهد به گونه‌ای نشان می‌دهد که مسلمانان یا همان طرفداران محمد بن عبدالوهاب اقلیتی هستند که می‌خواهند تمام جهان اسلام را که مرتد شده‌اند به اسلام بازگردانند اما در سال‌های بعد سعی شد تا دوگانه اقلیت - اکثریت که مسلمانان (وهابیان) در طرف اقلیت آن قرار داشتند و دیگر مسلمانان (مرتدان از نظر بن‌غنام) در طرف اکثریت بودند واژگون شود. در دوره عبدالعزیز بن عبدالرحمن و بعد از او سعی شد دوگانه اکثریت - اقلیت به‌نفع وهابی‌ها وارونه شود، یعنی اینکه وهابی‌ها مدافعان اکثریت مسلمانان یعنی اهل سنت تلقی شدند در برابر اقلیت شیعی. (سلامه، ۱۹۸۰ : ۳۲) به عنوان نمونه امین الريحاني که پیش از این به کتابش اشاره شد، عرب‌گرایی است که رابطه نزدیکی با ملک عبدالعزیز داشته و از مشاوران او بود. وی همچون بن‌غنام محمد بن عبدالوهاب را بر آل سعود مقدم می‌دارد، و البته خود را در این کار پیرو بن‌غنام تلقی می‌کند. (الريحاني، ۱۹۲۸ : ۵) الريحاني با اینکه الگوی خود را بن‌غنام می‌خواند در مورد فلسفه ظهور جنبش محمد بن عبدالوهاب زیرکانه از نگاه بن‌غنام فاصله گرفته، و سخن بن‌غنام در بدعت‌گذار بودن مردم مناطق مختلف جهان اسلام را حذف کرده و به بزرگنمایی شرک در احساء پرداخته و اساساً

قلم را به گونه‌ای چرخانده که گویی احساء اساس تمام انگاره‌های بدعت‌آلود است، احساء نیز این انگاره‌ها را از نجف و اهواز و ایران وام گرفته است. (همان: ۲۵) در واقع الريحانی عرب‌گرا با اینکه از لحاظ قالب و شکل در بخش مقدماتی کتاب خود از بن‌غنام پیروی کرده است، اما بی‌گمان به دلیل انگاره‌های عرب‌گرایانه‌اش، دوگانه اسلام (وهابیت) - شرک (دیگر مناطق جهان اسلام) بن‌غنام را به دوگانه شیعی - سنی و عجمی - عربی فروکاسته است.

از نگاه بی‌وطن تا نگاه سرزمینی

در این بین نمی‌توان تأثیر تبدیل حاکمیت آل سعود به پادشاهی نجد و ملحقات آن در زمان عبدالعزیز بن عبدالرحمن را در تحول گفتمانی تاریخ‌نویسی نادیده گرفت. تأسیس دوره سوم حاکمیت آل سعود و تغییراتی که در گفتمان هویتی حاکمیت آل سعود در این دوره رخ می‌دهد، بسیار مهم است. عبدالعزیز در زمستان ۱۳۱۸ هـ مطابق با ۱۹۰۱ میلادی در حالی که سال‌ها پیش به همراه پدرش به کویت پناه برده بود، از کویت خارج شد و طی درگیری‌هایی بر آل رشید که حاکمیت دولت آل سعود دوم را پایان بخشیده بودند چیره شد، وی در سال بعد به‌عنوان امام وهابیت و امیر نجد شناخته شد. در تابستان ۱۳۳۹ هـ مطابق با ۱۹۲۱ میلادی طی نشست در ریاض امیر عبدالعزیز به عنوان سلطان نجد و ملحقات آن شناخته شد. در ۲۵ جمادی‌الثانی ۱۳۴۴ هـ مطابق با ۱۹۲۶ میلادی و پس از دست‌یافتن بر حجاز در مکه به‌عنوان پادشاه حجاز با او بیعت شد. در ۲۵ رجب ۱۳۴۵ مطابق با ۱۹۲۷ میلادی نیز در نشست به‌عنوان پادشاه نجد و ملحقات آن شناخته شد. (همان: ج) در واقع عبدالعزیز که بسیاری از مورخان تاریخ آل سعود او را مؤسس عربستان سعودی جدید می‌دانند، بر آن بود تا در جهان جدید، خود را هرچه بیشتر به سیاست جدید گره بزند، اما از سوی دیگر عبدالعزیز نمی‌خواست مزایایی که پیشینیانش در دو دولت قبلی آل سعود برایش به ارمغان آورده بودند را از دست دهد. چنان‌که از نام‌های برگزیده برای پادشاهی جدیدالتأسیس عبدالعزیز پس از متحدساختن بسیاری از مناطق شبه‌جزیره عربستان برمی‌آید، او می‌خواست از بی‌وطنی بدوی - عقیدتی وهابیان نخستین به هویتی سرزمینی با نگاه به الگوی پادشاهی‌های اروپایی^(۶) پل زند. به نظر می‌رسد روابط عبدالعزیز با انگلستان در تأکید بر هویت سرزمینی حاکمیت آل سعود بی‌تأثیر نبوده باشد. با نگاهی به عهدنامه‌داری که میان

نماینده بریتانیا سرپرسی کاکس و عبدالعزیز در اواخر سال ۱۳۳۴ هـ ۲۶ دسامبر ۱۹۱۵ میلادی امضا شد (سعید، ۱۹۸۲: ۲۴) می‌توان به‌خوبی تلاش برای ایجاد هویتی سرزمینی را لمس کرد. بریتانیایی‌ها در این عهدنامه عبدالعزیز را حاکم نجد و الحسا و قطیف و جبیل و شهرها و بنادر تابعه قلمداد کرده، بر موروثی‌بودن حاکمیت آل سعود بر مناطق ذکرشده برای نخستین‌بار در شبه‌جزیره عربستان صحه گذاشتند. (همان: ۲۵) از سویی عبدالعزیز با به‌دست گرفتن حجاز وارث پادشاهی حجازی شد که آشکارا متأثر از انگلیسی‌ها بود. با توجه به مقایسه گونه‌های قدرت در شرق و غرب این تغییر را نمی‌توان سرسری گرفت. به نظر میشل فوکو سرزمین و شهر در الگوی یونانی حاکمیت که در دوره تجدد نیز اعاده شد، (فیرحی، ۱۳۸۸: ۱۳۰) اهمیت داشت و در این الگو قدرت از مجرای زمین و به میانجی آن عمل می‌کرد، اما در الگوی شرق و قبایل عرب، چنین واسطه‌ای وجود نداشت و حاکم مستقیماً بر افراد قبیله یا رعیت در شعوب سلطه داشت و نه بر زمین. (همان: ۱۲۹) اما در دوره عبدالعزیز می‌بینیم که وی آشکارا مفاهیم سرزمینی را به‌کار می‌گیرد، این درحالی است که جهادی که بن‌غنام نیز منادی آن بود فراسرزمینی و عقیدتی بود. می‌توان گفت عبدالعزیز نه‌تنها گفتمان بن‌غنام^(۷) را به حاشیه راند، بلکه با به‌حاشیه‌راندن لقب امام که لقبی دینی و غیرسرزمینی بود و در دوره اول و دوم حاکمیت آل سعود برای امیران سعودی به‌کار می‌رفت (الزکلی، ۱۹۸۸: ۱۱) و برگرفتن لقب «ملک» (پادشاه) به مثابه لقبی غیردینی و سرزمینی و همچنین سرکوب گروه اخوان که نماینده نگاه بن‌غنامی بودند، با نگاه بن‌غنامی به ستیز نیز پرداخت^(۸)، گروه اخوان را می‌توان نمایندگان نگاه بن‌غنامی تلقی کرد. اخوانی‌ها نیز مانند آنچه بن‌غنام القا می‌کند خود را تنها مسلمانان می‌دانستند و حتی بدویانی که به یکجانشینی (هجر) تن نداده بودند را خارج از اسلام تلقی می‌کردند، (الوردی، بی تا: ۲۱۸) ایشان همچنین جهاد با مشرکان (دیگر مسلمانان) را واجب می‌دانستند، (همان: ۲۱۹) و البته به عبدالعزیز پیشنهاد کرده بودند تا شیعیان را در صورت پافشاری بر عقایدشان از سرزمین مسلمانان بیرون براند. (Fandy 1999 : 206) به نظر می‌رسد دو نتیجه از نتایج این تغییر نگرش آل سعود در زمان عبدالعزیز عبارت بود از؛ یکی یکجانشین‌ساختن بدویان و تشکیل گروه اخوان در سال ۱۹۱۲ و در نهایت سرکوب این گروه به‌خاطر تخطی از چارچوب‌های سرزمینی در سال ۱۹۲۸ که در سال ۱۹۳۱ به پایان رسید.

(ابوالاسعاد، بی تا: ۵) و دوم بسنده کردن به ادعاهای محلی وهابی‌گری به مثابه یک تفسیر محلی از سلفی‌گری به جای ادعاهایی در مقیاس جهان اسلام و یا کل جریان سلفی‌گری.

از سلفی‌گری تا وهابی‌گری

در واقع می‌توان گفت برهه‌ی زمانی حاکمیت عبدالعزیز یکی از کلیدهای فهم نزاع درون وهابی پیرامون نام‌گذاری این جریان بود. می‌توان گفت با اینکه پیش از آن، طرفداران محمد بن عبدالوهاب خوش نداشتند کسی ایشان را وهابی نام نهد و خود را صاحب اسلام راستین و یا در بهترین حالت سلفی و طرفدار ابن تیمیه تلقی می‌کردند، دستگاه عبدالعزیز خود برای نام وهابیت تبلیغ کرده و عبدالعزیز را امام الوهابیه نام نهاد. این نام‌گذاری در چندین اثر ستایش‌گر عبدالعزیز در زمان خود وی که از سوی برخی دیپلمات‌های سعودی (الخطیب، ۱۹۵۱: ۲) و یا نویسندگان عرب نوشته شده بود یافت می‌شود. (الریحانی، ۱۹۲۸: ج) پرسش این است که با آمدن عبدالعزیز بر سر کار چه اتفاقی می‌افتد که آل سعود گفتمانی را که جریان وهابیت را اسلام و فقط اسلام تلقی می‌کرد و در مرحله‌ی بعدی سلفی‌گری تلقی می‌کرد و اصطلاح وهابیت را رد می‌کرد، به حاشیه رانده و خود از اصطلاح وهابیت بهره می‌جوید؟ پاسخ ما در این مورد صرفاً تحلیلی کارکردی است. به نظر می‌رسد عبدالعزیز که می‌خواست دولتی مدرن یا شبه‌مدرن برپا سازد نمی‌توانست از مشروعیتی که صبغه‌ی دینی حاکمیتش برایش به ارمغان می‌آورد چشم‌پوشد، به‌ویژه اینکه بر مکه و مدینه به مثابه مهم‌ترین شهرهای اسلامی نیز دست یافته بود و برای این امر مشروعیتی دینی می‌خواست. از همین‌رو در تاریخ‌نویسی‌ها همواره برای او صبغه‌ای دینی نیز در نظر می‌گرفته و می‌گیرند. (حمزه، ۱۹۶۸: ۳۰) از سویی پس از مرگ محمد بن عبدالوهاب در دوره‌ی نخست حاکمیت آل سعود تا روی کار آمدن عبدالعزیز به تدریج حاکمیت دینی و حاکمیت سیاسی در یک شخص یعنی عبدالعزیز جمع شده بود، از همین‌رو او خود را امام الوهابیه نام نهاد. بی‌گمان او نمی‌توانست خود را امام‌الاسلام نام نهد و یا حتی خود را امام‌السلفیه نام گذارد چرا که سلفی‌گری در دوره‌ی عبدالعزیز در نقاط مختلفی از جهان اسلام در حال رشد بود^(۹)، و بی‌گمان عبدالعزیز اهلیت رهبری این جریان دامنه‌دار را نداشت لذا از لحاظ مذهبی چاره‌ای نداشت جز آنکه واژه وهابیت را مشروعیت بخشیده و خود را امام آن به مثابه یکی از شاخه‌های محلی سلفی‌گری تلقی کند، از سویی نگاه سرزمینی جدید در

حاکمیت آل سعود، ایشان را بر آن می‌داشت که از دعوت فراگیر محمد بن عبدالوهاب و گفتمان بن‌غنام چشم پوشیده و به شاخهٔ محلی سلفی‌گری یعنی وهابی‌گری بسنده کنند. در این بین وقتی «ما» در نظم گفتمانی هویت سعودی به یک هویت محلی فروکاسته شد، سعی شد تا «دیگری» نیز به یک هویت محلی فروکاسته شود، از همین‌رو کسانی چون امین الریحانی برخلاف بن‌غنام، «دیگری» بدعت‌گذار را از مقیاس وسیع خود که تمام جهان اسلام را دربر می‌گرفت به مقیاس محلی خود در احساء فرو می‌کاهد. (الریحانی، ۱۹۲۸: ۲۵)

نتیجه

در آنچه آمد آشکار شد که تاریخ‌نویسی سعودی در طول زمان از یک الگوی ویژه پیروی نکرده و نمی‌کند. در آنچه آمد دست‌کم نشان داده شد که شرایط فرهنگی - مکانی چگونه موجب تفاوت در الگوی تاریخ‌نویسی می‌شود. تفاوت الگوی تاریخ‌نویسی نجد در خود نجد و بغداد شاهدهی بود بر این امر. در واقع با اینکه عنصر وهابی در تاریخ‌نویسی نخستین سعودی برجسته می‌شود، می‌توان الگوهای دیگری را نیز یافت. مانند برجسته‌شدن خود نجد به‌عنوان یک سرزمین در اثر الکوسی یا برجسته‌شدن آل سعود در مقابل محمد بن عبدالوهاب در آثار دیگری مانند اثر مضاوی الرشید. در ادامه فرایند هویت‌سازی تاریخ‌نویسی سعودی برای حاکمان سعودی - وهابی بر اساس مفهوم گروه‌بندی و غیریت‌سازی بر اساس منطق هم‌ارزی موردتوجه قرار گرفت. در این بخش نیز دریافتیم با وجود اینکه تاریخ‌نویسان نخستین سعودی با توجه به نیاز زمانهٔ خود هم‌پیمانان سعودی - وهابی را به مثابه مسلمانان و دیگران را به مثابه مرتدان و یا مشرکان تلقی می‌کردند، با شکل‌گیری عربستان جدید به دست عبدالعزیز بن عبدالرحمن و توجه او به مسائل سرزمینی این الگو تغییر یافت، و تقابل مسلمانان (اقلیت) - مشرکان (اکثریت) در گفتمان بن‌غنامی به تقابل سنی‌ها (اکثریت) - شیعیان (اقلیت) فروکاسته شد، گاهی نیز همین تقابل به تقابل عرب - عجم تعبیر شد. در این بین مفهوم وهابی که از سوی تاریخ‌نویسان متقدم مفهومی مذموم تلقی می‌شد، به دلیل بار سرزمینی آن در دورهٔ ملک عبدالعزیز از سوی یاران وی بر مفهوم غیرسرزمینی سلفی ترجیح داده شد. در واقع این امر نیز نشان می‌دهد الگوی تاریخ‌نویسی سعودی نه‌تنها بر اثر تفاوت‌های مکانی، بلکه بر اثر تفاوت‌های زمانی نیز تغییر پیدا کرده است.

پی نوشت

۱- شاید مقدم داشتن سخن از محمد بن سعود بر محمد بن عبدالوهاب توسط حیدری جدای از مخالفتی که با ابن عبدالوهاب دارد به نگرش او نسبت به حاکمان بازگردد. الحیدری در بخش «توطئه» کتاب به تفصیل از لزوم وجود سلطان سخن گفته است البته سخن او ناظر به سلطان عثمانی است (الحیدری: ۹).

۲- یکی از وجوه اختلاف الحیدری و الوسی این است که الحیدری نام‌گذاری جریان محمد بن عبدالوهاب به نام وهابیت را به حق می‌داند اما الوسی این نام‌گذاری را قبول نکرده و جریان ابن عبدالوهاب را جریان سلفی تلقی می‌کند. (محمد رسول: ۱۴۲)

۳- شاید یکی از دلایلی که بن غنام و بن بشر را وامی دارد تا سنی‌ها را نیز مانند شیعیان بدعت‌گذار تلقی کنند توجیه اعمال وهابی‌ها در مورد ایشان باشد، چه، وهابی‌ها در عملیات‌های خود بسیاری از سنی‌ها را نیز کشته و زن و فرزند ایشان را همچون کفار به اسارت بردند، لذا می‌بایست این کار را مشروع جلوه می‌دادند.

۴- شاید بتوان از رویکرد لاکلا و موف در شرایط ذهنی استفاده کرد، اما لاکلا و موف هیچ ادعایی نمی‌توانند پیرامون عینیت ارائه دهند. به دیگر سخن شاید بتوان در عرصه ذهن و سوپزکتیویته نظریه لاکلا و موف را به مثابه یک تئوری کاربردی به کار گرفت، اما این امر هیچ‌گاه نفی عینیت یا اوبژکتیویته را نتیجه نمی‌دهند، بلکه تنها می‌تواند پیرامون عینیت سکوت کند نه بیشتر.

۵- برای آشنایی بیشتر با تحلیل گفتمان بر اساس برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی رجوع کنید به (سلطانی، ۱۳۸۷: ۱۱۵-۱۱۰).

۶- روایت الریحانی از انتصاب تدریجی عبدالعزیز به پادشاهی نجد و ملحقات آن ما را بیشتر به یاد انتخاب پادشاهان اروپایی در مجلس دوک‌ها یا اشراف می‌اندازد.

۷- گفتمان بن غنام اصطلاحی است که در این مقاله جعل شده و نشان‌دهنده گفتمانی است که در کتاب تاریخ حسین بن غنام نخستین مورخ وهابی مطرح می‌شود، و پیش از این بدان پرداخته شده است. این گفتمان را گفتمان بن غنام نام نهادیم تا آن را از دیگر رویکردهای وهابی که به ویژه پس از استقرار حاکمیت سعودی به رهبری ملک عبدالعزیز شکل گرفتند جدا سازیم. این گفتمان با اینکه فراز و فرود بسیاری به خود دیده و گاهی به حاشیه رانده شده و گاهی به متن بازگشته هنوز جریانی زنده در میان سلفیان وهابی عربستان سعودی به‌شمار می‌رود.

۸- برخی مدرنیست‌های سعودی این اقدام را نخستین گام عبدالعزیز به‌سوی مدرنیسم و تجدد تلقی می‌کنند (الغذامی، ۲۰۰۵: ۴۱).

۹- به عنوان نمونه جریان سلفی مدرسه دیوبند در هند که در سال ۱۸۵۷ و پس از فروپاشی سلسله گورکانیان تأسیس شد یکی از این جریان‌ها بود (طهری، فروردین ۹۰: ۸۸). النهضه السلفیه

که از سوی رشید رضا تأسیس شد نیز دیگر شاخه سلفی‌گری بود، خود رشید رضا نیز جریان سلفی نجد را وهابیت می‌نامد. (رشید رضا، ١٩٤٧).

منابع

الف) کتاب‌ها

- ابوالاسعاد، محمد، السعودیه و الخوان المسلمون، مرکز الدراسات و المعلومات القانونیه لحقوق الانسان، القاهره، بی تا.
- امین، سید محسن، کشف الارتیاب، تاریخچه و نقد و بررسی عقائد و اعمال وهابی‌ها، ترجمه و نگارش: سید ابراهیم سید علوی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ١٣٦٥.
- بن بشر النجدی الحنبلی، الشیخ عثمان بن عبدالله، عنوان المجد فی تاریخ نجد، حقه وعلق علیه: عبدالرحمن بن عبداللطیف بن عبدالله آل الشیخ، الجزء الاول، مطبوعات داره الملك عبدالعزيز، الطبعه الرابعه، الرياض، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- بن بشر النجدی الحنبلی، الشیخ عثمان بن عبدالله، عنوان المجد فی تاریخ نجد، حقه وعلق علیه: عبدالرحمن بن عبداللطیف بن عبدالله آل الشیخ، الجزء الثاني، مطبوعات داره الملك عبدالعزيز، الطبعه الرابعه، الرياض، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- بن صالح بن عیسی، ابراهیم، تاریخ بعض الحوادث الواقعه فی نجد و وفیات بعض الاعیان واسبابهم وبناء بعض البلدان من (٧٠٠-١٣٤٠)، الامانه العامه للاحتفالات بمرور مئه عام علی تاسیس المملکه، الرياض، ١٩٩٩.
- بن عباد العوسجی، محمد بن حمد، تاریخ ابن عباد، الامانه العامه للاحتفالات بمرور مئه عام علی تاسیس المملکه، الرياض، ١٩٩٩.
- بن غنام، شیخ الامام حسین، تاریخ نجد، حرره وحققه الدكتور ناصرالدین الاسد، قابله علی الاصل: عبدالعزيز بن محمد بن ابراهیم الشیخ، دار الشروق، الطبعه الرابعه، بیروت- القاهره، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
- حسن ابوعلیه، عبدالفتاح، محاضرات فی تاریخ الدوله السعودیه الاولى ١١٥٧-١٢٣٣هـ/١٧٤٤-١٨١٨م، دار المریخ للنشر، الرياض، ١٤١١هـ ١٩٩١م.
- حمزه، فواد، البلاد العربیه السعودیه، مکتبه النصر الحدیثه، الطبعه الثانيه، الرياض، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.
- الحیدری البغدادی، ابراهیم فصیح بن السید صبعه الله، عنوان المجد فی بیان احوال بغداد و البصره و نجد، مکتبه مدبولی، الطبعه الثانيه، القاهره، ١٩٩٩.
- الحیدری، السید ابراهیم فصیح بن صبغه الله بن اسعد صدرالدین، النکت الشنیعه فی بیان خلاف الله تعالی و الشیعه، تحقیق و تعليق: عبدالعزيز بن صالح المحمود الشافعی، مکتبه الامام البخاری، الطبعه الاولى، القاهره، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- الخطیب، السید عبدالحمید (وزیر المفوض و المندوب فوق العاده للمملکه العربیه السعودیه لدى حکومه الباکستان)، الامام العادل صاحب الجلاله الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفیصل آل سعود،

- سیرته-بطولته-سرعظمته، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفى البابي الحلبي و اولاده بمصر، الطبعه الاولى، مصر، ۱۳۷۰هـ-۱۹۵۱م.
- رسول، محمد رسول، الوهابيون والعراق عقیده الشيوخ و سيوف المحاربين، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعه الاولى، بيروت، ۲۰۰۵.
- رشيد رضا، محمد، السنه و الشيعة او الوهابيه و الرفضه حقائق دينيه تاريخيه اجتماعيه اصلاحيه، الطبعه الثانيه، دار المنار، ۱۳۶۶ هـ ۱۹۴۷ م، القاهره.
- الريحاني، امين، تاريخ نجد الحديث و ملحقاته وسيره عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل فيصل آل سعود، المطبعه العلميه ليوسف صادر، الطبعه الاولى، بيروت، ۱۹۲۸.
- الزركلي، خيرالدين، الوجيز في سيره الملك عبدالعزيز، دارالعلم للملايين، بيروت، الطبعه الخامسه، ۱۹۸۸.
- سعيد، محمدعلي، بريطانيا و ابن سعود القلاقات السياسييه و تأثيرها على المشكله الفلسطينييه، دارالجزيره للنشر، الطبعه الاولى، بي جا، ۱۴۰۲هـ-۱۹۸۲م.
- سلامه، غسان، السياسه الخارجيه السعوديه منذ عام ۱۹۴۵، دراسه في العلاقات الدوليه، معهد الانماء العربي، الطبعه الاولى، بيروت، ۱۹۸۰.
- سلطاني، سيد علي اصغر، قدرت گفتمان و زبان، نشر ني، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷.
- شكري الالوسي، السيد محمود، تاريخ نجد، مکتبه مدبولي بي تا، القاهره.
- العشيمين، عبدالله، بحوث و تعليقات في تاريخ المملكه العربيه السعوديه، مکتبه التوبه، الرياض، ۱۴۱۱ هـ ق- ۱۹۹۰م.
- ضيمران، محمد، ژاک دريدا و متافيزيك حضور، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۹.
- الغذامي، عبدالله محمد، حكايه الحداثه في المملكه العربيه السعوديه، المركز الثقافى العربى، الطبعه الثالثه، دارالبيضاء، بيروت، ۲۰۰۵.
- فهد، خليفه، جحيم الحكم السعودى و نيران الوهابيه، الصفا للنشر و التوزيع، الطبعه الاولى، لندن، ۱۹۹۱م.
- فيرحى، داود، قدرت دانش و مشروعيت در اسلام، نشر ني، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۸۸.
- الوردى، على، لمحات اجتماعيه من تاريخ العراق الحديث، ملحق الجزء السادس (قصه الاشراف و ابن سعود)، بي تا، بي جا.
- يورگنسن، ماريان. فيليبس، لوئيز، نظريه و روش در تحليل گفتمان، ترجمه: هادى جليلي، نشر ني، تهران، ۱۳۸۹.

Al-Rasheed, Madawi, A history of Saudi Arabia, Cambridge, 2002.

Fandy, Mamoun, Saudi Arabia and the Politcs of Dissent, Macmillan, London, 1999.

Weston, Mark, Prophets and princes: Saudi Arabia from Muhammad to the present, New Jersey, 2008.

ب) مقالات

اطهری، سید حسین، بازنمایی بنیادهای فکری طالبان و القاعده معرکه افکار، مهرنامه، شماره ۱۰، فروردین ۹۰.

حوار مع الکاتب (خالد المشوح) عن التيارات الدينية في المملكة العربية السعودية،

http://www.rpcst.com/news.php?action=show&id=2733 ، ۲۰۱۱- ۰۸ - ۰۵

العثيمين، عبدالله الصالح، ابن عثام مؤرخاً لنجد في عهد الدولة السعودية الأولى (۲)، جريدة الجزيرة

السعودية، العدد ۱۰۸۸۹، ۱۲ جمادى الأولى ۱۴۲۳، ۲۲ July, 2002

قزوينی حائری، یاسر، گفتمان مشروعیت در هشت بهشت ادريس بدلیسی، مطالعات تاریخ اسلام،

سال دوم، شماره ۵، تابستان ۱۳۸۹.