الشيخ محمد بن عبد الوهاب

حياته وفكره

الدكتور

عبد الله الصالح العثيمين

دار العلوم

الرياض - المملكة العربية السعودية

الشيخ محمد بن عبد الوهاب

حياته وفكره

الشيخ محمد بن عبد الوهاب

حياته وفكره

الدكتور

عبد الله الصالح العثيمين

دار العلوم

الرياض - المملكة العربية السعودية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مشكلات الباحثين في الموضوعات التاريخية متعددة الجوانب. ولعل من أهم هذه المشكلات قضية المصادر أو المادة المدروسة من حيث التوافر وعدمه. وقضية صلة الباحث بالشخصية أو الموضوع اللذين يريد دراستهما. ومن المعروف أن قلة المصادر الأساسية تسبب مشكلة كبيرة للباحث. وتحدّ من قدرته على تناول بحثه بطريقة مرضية. ومن الممكن أن يقال إن كثرة الدراسات القائمة على تلك المصادر الأساسية من الأمور التي توسّع أفق الباحث في ميدان بحثه. لكنها تخلق أمامه مشكلة ذات شقين في محاولته التوصل إلى كتابة ما يرى أنه جدير بالكتابة. فمن ناحية لا بد للباحث أن يحاول الاطلاع على ما كتب عن موضوع بحثه. وقد يكون بعض ما كتب حول هذا الموضوع بلغات لا يتقنها. وكل من هذا وذاك يتطلب مضاعفة الجهد. ومن ناحية ثانية. فإن كثرة الدراسات عن موضوع معيّن تحدد فرص الابتكار لدى الباحث فيه.

وحياد الباحث أمر تعتمد عليه جودة البحث بدرجة كبيرة. وقربه من الشخصية أو الموضوع اللذين يريد دراستهما يخوّله معرفة كثير من أسرار ما يريد بحثه. لكنه من ناحية أخرى قد يؤثر على موقفه -- بقصد أو بدون قصد -- بطريقة تختلف قوة وضعفاً من كاتب إلى آخر.

والكتابة عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب تجابه بعض المشكلات. فالمصادر الأساسية المؤيدة له لا بأس بها من حيث التوافر وإعطاء بعض التفصيلات عن حياته

ودعوته. لكن أكثر المصادر المحلية المعارضة له مفقودة، أو في حساب المفقودة. ولو وجدت هذه المصادر لزادت فرص اكتمال الصورة لدى الباحث الذي يود أن يقارن بين المصادر المختلفة الميول والاتجاهات. والدراسات التي عملت بناء على المصادر الأساسية المتوافرة كثيرة ومتشعبة. فهناك رسائل علمية كتبت عن جوانب متعددة من حياة الشيخ ودعوته وما ترتب عليها من نتائج. وهناك عشرات من الكتب التي يتّسم بعضها بالجودة ألفت عن بعض تلك الجوانب. كما أن هناك كتابات كثيرة جداً تناولت حياة الشيخ أو دعوته بطريقة من الطرق. ومن المعروف أن ذلك كله لم يكتب بلغة واحدة. وإنما كتب بلغات مختلفة. ومن هنا فإن المتصدّي للكتابة عن الشيخ محمد سيجد أمامه الكثير مما لا بد من قراءته، والقليل مما يمكن قوله على أنه جديد أو مبتكر.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الدولة السعودية الحاضرة امتداد لتلك الدولة السعودية التي قامت على أساس دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ونتيجة لاتفاقه مع أمير الدرعية محمد بن سعود سنة ١١٥٧هـ. وما زال الأثر الطيب لدعوة الشيخ قوياً لدى أفراد شعب هذه الدولة بصفة عامة. ومن أراد من هؤلاء أن يكتب عنه فإن كتابته قد تتأثر بموقفه منه مهما حاول أن يكون محايداً.

وبالرغم مما تقدم فإن شخصية الشيخ محمد تشدّ إليها الباحث. وهذا ما حدا بي إلى إخراج ما لديّ عن هذه الشخصية. والكتاب الذي أقدمه إلى القارئ الكريم يعتمد جزئياً على الرسالة التي حصلت بها على درجة الدكتوراه من جامعة أدنبرا سنة ١٣٩٢هـ. وقد أدّى ظهور بعض الكتابات الجديدة بعد تقديم تلك الرسالة إلى إعادة النظر في قليل من النقاط الثانوية، وإضافة بعض الأمور وحذف البعض الآخر. كما أن الفارق بين ما هو مقدّم لنيل درجة علمية لا يقرؤه إلا عدد قليل من ذوي الاختصاص وبين ما قصد به عدد غير قليل من المهتمين بالموضوعات التاريخية أدّى إلى بعض التغيير في الأسلوب وفي طريقة كتابة الهوامش. فقد رأيت – مثلاً – أنه من الأيسر أن يكتفى في الهوامش بذكر الجزء الدال من العنوان عن ذكره كله. وأن تكتب أسماء المؤلفين الأجانب بحروف عربية، وتترجم عناوين مؤلفاتهم إلى اللغة العربية، ذلك أن أسماء المؤلفين والعناوين الكاملة لمؤلفاتهم موجودة في قائمة المصادر.

ولا أستطيع أن أدّعي بأن القارئ سيجد في هذا الكتاب كل ما يؤمله. أو كثيراً مما يؤمله. ولكني بذلت ما في وسعي للتغلب على كثرة ما كتب في هذا الشأن. كما بذلت جهدي المستطاع لاتخاذ موقف محايد تجاه المسائل المختلفة. ولعل هذا وذاك مما يشفع لي أمام القارئ الكريم.

■ ■ ■

الفصل الأوّل

نجد قبيل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

لمحة تاريخية :

مضت فترة غير قصيرة قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومنطقة نجد . مركز دعوته . مفككة ضعيفة إذا قورنت بالمناطق المحيطة بها شرقاً أو غرباً . ونتيجة لذلك أصبح حكام تلك المناطق قادرين على مدّ نفوذهم في بعض الجهات النجدية . وقد اختلف ذلك النفوذ قوة وضعفاً من وقت إلى آخر على حسب ظروف أولئك الحكام .

والمصادر التاريخية تشير إلى أن غزوات بني جبر . حكام شرق الجزيرة العربية . لنجد . بدأت منذ منتصف القرن التاسع الهجري . واستمرت هذه الغزوات حتى نهاية الربع الأول من القرن العاشر . وكان أكثرها موجهاً ضد القبائل النجدية التي كانت تعتدي على قبائل تابعة للحكام المذكورين . أو قوافل تجارية قادمة من الأحساء إلى نجد[1] . وقد تمكّن بنو جبر من بسط نفوذهم على جهات نجدية معينة لدرجة أن السمهودي لقب أحد حكامهم بأنه رئيس نجد ورأسها[2] .

ومن المعروف أن استيلاء العثمانيين على مصر سنة ٩٢٣هـ نتج عنه انضمام الحجاز رسمياً تحت نفوذهم . ثم اتجهت أنظارهم إلى بقية جزيرة العرب رغبة في

---

(١) عبد الله بن محمد البسام . **تحفة المشتاق** . الورقات ٨ . ١٠ . ١٥ . ١٦ .

(٢) **وفاء الوفاء** : ٢٢٨/٢ . وانظر عن هذا النفوذ ابن لعبون . **تاريخ حمد بن لعبون** : ٣٢ وقارنه بما ذكره الشيخ حمد الجاسر . **مدينة الرياض** : ٨٣ .

التوسع من ناحية، ودفعاً للخطر البرتغالي عن منطقة تضم الأماكن الإسلامية المقدسة من ناحية ثانية. وقد نجحوا في الحصول على ما كان لأسلافهم المماليك من نفوذ في اليمن، وعمّقوا ذلك النفوذ فيما بعد[1]. وكما أدركوا نجاحاً في مجابهتهم للبرتغاليين في البحر الأحمر أحرزوا بعض النجاح ضدهم في منطقة الخليج العربي. ولم تكن مهمتهم صعبة في الاستيلاء على الأحساء حوالى سنة ٩٦٠هـ[2].

ونتيجة لما تقدم أصبحت منطقة نجد محاطة من أكثر جهاتها بمناطق خاضعة للعثمانيين. وقد عمل أشراف مكة التابعين لهم من الناحية الرسمية كل ما في وسعهم لاستغلال هذا الوضع الجديد لمصلحتهم. ومن حسن حظهم أنه في تلك الفترة بالذات ظهرت بينهم شخصيات قوية مثل أبي نمي الثاني. ومن هنا بدأت غزواتهم لنجد، واستمرت زمناً طويلاً، لكنها كانت متباعدة في أوقاتها أكثر الأحيان[3].

ويلاحظ أن كثيراً من الغزوات الشريفية كان موجهاً ضد سكان المدن والقرى، بعكس الغزوات الجبرية التي كان أكثرها ضد القبائل الرحّل، كما سبقت الإشارة إليه. وبما أن الحضر عادة لا يعتدون على قوافل الحجاج فإنه من غير المحتمل أن تكون حماية تلك القوافل سبباً لغزوات الأشراف لنجد. والمرجّح أن الهدف منها الحصول على غنائم وفرض نفوذ على البلاد تسنّ من خلاله ضرائب سنوية على السكان. وكانت البلدان التي لا تفي بالتزامها لحكام مكة أو تحاول الثورة ضدهم تعاقب بشدة[4].

لكن نفوذ العثمانيين في جزيرة العرب ما لبث أن ضعف نتيجة للمشاكل التي بات قادتهم يعانونها في المجالين الداخلي والخارجي. واضطروا في نهاية الأمر إلى ترك اليمن بسبب ثورة أئمة صنعاء ضدهم. ثم اضطروا أيضاً إلى مغادرة الأحساء أمام

---

(١) قطب الدين النهروالي، البرق اليماني: ٧٠ وما بعدها. بير هوات. مصر والهلال الخصيب: ٢ - ٥٥.

(٢) جون مندافيل، «منطقة الأحساء»: ٤٨٨، في حين يذكر محمد بن عبد القادر، [تحفة المستفيد: ١٢١/١] أن استيلاء العثمانيين عليها كان سنة ٩٦٣هـ.

(٣) عبد الملك العصامي، سمط النجوم: ٣٦٨/٤، عنوان: ٩٥/٢ - ١٩٦، ٢٠٥، ٨ - ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٧، ١ - ٢٢٣ و ٢٢٨.

(٤) عنوان: ١٩٥/٢، حوادث: ٧٠، ديجوري، حكام مكة: ١٥٨.

ثورة زعيم بني خالد برّاك بن غُرير وأتباعه سنة ١٠٨٠هـ[١]. وما أن تمكن الزعيم الخالدي من السيطرة على الأحساء حتى تطلّع إلى نجد. وقد نجحت غزواته وغزوات خلفائه في مدّ النفوذ الخالدي على أجزاء معينة من هذه المنطقة[٢]. وبذلك تزاحم النفوذان الشريفي والخالدي. وكان طبيعياً أن يضعف نفوذ الأشراف لتلاشي الوجود العثماني المؤيد لهم من الجزيرة العربية. ومن هنا فإن غزوات أشراف مكة لنجد قلّت منذ بدأ النفوذ الخالدي فيها. ولم تعد تصل إلى الأماكن التي كانت تصل إليها قبل بدء هذا النفوذ.

ومهما يكن من أمر فإن نجداً لم تشهد نفوذاً مباشراً للعثمانيين عليها قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. كما أنها لم تشهد نفوذاً قوياً يفرض وجوده على سير الحوادث داخلها لأية جهة كانت. فلا نفوذ بني جبر أو بني خالد في بعض جهاتها، ولا نفوذ الأشراف في بعض جهاتها الأخرى أحدث نوعاً من الاستقرار السياسي. فالحروب بين البلدان النجدية ظلت قائمة. والصراع بين قبائلها المختلفة استمر حاداً عنيفاً.

الحالة الاجتماعية والاقتصادية:

كانت الغالبية العظمى من سكان نجد في تلك الفترة تنتمي إلى قبائل عربية معروفة النسب. أما الأقلية ففئات متعددة: بعضها على الأرجح عربية الأصل. لكن ذلك الأصل ضاع أو سلب منها لأسباب مختلفة. وبعضها من أصول غير عربية أتت إلى هذه المنطقة بطرق متنوعة، منها الرق واللجوء إليها لظروف قاهرة. ومنها المجيء إلى الجزيرة العربية للحج ثم الاستقرار فيها. وبرغم أن أكثر أفراد هذه الفئة كانوا يستقرون عادة في الحجاز فإن قليلاً منهم قد سكن نجداً.

وكانت النظرة الاجتماعية لدى النجديين قبلية. ومن هنا فإن ثبوت الانتماء العربي الأصيل كان مهماً جداً لتحديد مكانة الفرد أو الأسرة في المجتمع. واتضحت هذه النظرة في قضية الزواج ومزاولة بعض الأعمال والحرف. وكان المجتمع النجدي

---

(١) عنوان: ٢/٢١١.

(٢) المصدر السابق: ٢/٢ - ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣١ و٢٣٣.

منقسماً إلى قسمين رئيسيين: حصر وبدو. غير أنه كانت توجد مرحلة انتقالية معينة يمر بها بعض السكان. وهذه المرحلة من الصعب إلحاق مجتازيها بأي من القسمين السابقين. فلا هي بدوية صرفة ولا حضرية كاملة. ودوافع الاستيطان-كما هو معروف-متعددة، كما أن طرق تكوّن القرى والمدن مختلفة[1].

وكان البدويّ فخوراً بنفسه وبصحرائه التي يرى فيها أنسب مكان للمحافظة على تقاليده. وكان ينظر إلى الحضري نظرة احتقار لأنه يرى أن عوامل التحدي تتضاءل بالاستقرار[2]. وكان رد الفعل الحضري لهذه النظرة مختلفاً. فالبعض زعم أن صفات البطولة موجودة لدى الحضر والبدو على حد سواء[3]. وبعضهم رأى أن البدوي يجب أن يعامل بقسوة حتى يسير سيرة حسنة[4].

وكانت الزراعة أهم مقومات الحياة الاقتصادية لدى حاضرة نجد. وكانوا يولونها عناية كبيرة على حسب ظروفهم وإمكانياتهم. وكانت نجد تنتج أنواعاً مختلفة من المحصولات الزراعية والخضراوات والفواكه، لكن النخيل كانت أهم تلك الأنواع لدى السكان؛ لأن ثمارها مهمة في تغذيتهم ولأن كل جزء منها كان يستخدم في غرض من أغراض حياتهم اليومية آنذاك، وكان للزراعة مشكلات كثيرة: منها ما يعود إلى مناخ المنطقة وعواملها الطبيعية[5]، ومنها ما يحدث نتيجة أعمال الخصوم[6].

أما المقوّم الثاني من مقوّمات حياة الحضر النجديين فكان التجارة. وكانت التجارة ذات أنماط ثلاثة: تجارة محلية بين السكان الحضر أنفسهم في كل على انفراد. وتجارة إقليمية بين بلدة وأخرى أو بين الحضر والبدو. وتجارة خارجية وهي التجارة بين نجد كلها وبين الأقطار الأخرى. وكان النجديون يستوردون بعض الأطعمة والملابس والسلاح، ويصدّرون بعض الحيوانات كالإبل والخيل. وكما كان

---

(١) عنوان: ١٨٩/٢؛ حوادث: ٣٢، ٣٦ و٥٠.
(٢) فهد المارك، من شيم العرب: ٩٩/٣.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) خالد الفرج، ديوان النبط: ٤٣/١.
(٥) عنوان: ٢٣٠/٢، ٢٣٥.
(٦) المصدر السابق: ٢٣٨/٢.

للزراعة مشكلاتها الخاصة فقد كان هناك أيضاً مشاكل خاصة بالتجارة وأهمها الناحية الأمنية. فكثيراً ما تعرضت القوافل التجارية للنهب[1].

أما بالنسبة للبدو فأهم مقوّمات حياتهم الاقتصادية الثروة الحيوانية. ومن المعروف أن ثروتهم تلك تتأثر بعاملين أساسيين: أحدهما نزول المطر. والثاني الغزو. فحيواناتهم تنمو بنزول الأمطار وتقل وتضعف بالقحط. ونزول المطر في منطقة دون أخرى قد يؤدي إلى حرب بين قبيلة وقبيلة ثانية للتنازع حول موطن الكلأ. والغزو قد ينتج عنه فقر من كان غنياً وغنى من كان فقيراً. وكانت الإبل أهم الحيوانات لدى البادية. وهي لديهم بمكانة النخلة لدى الحضر أو أهم. وكانت نجد غنية بالإبل لدرجة أنها كانت تسمى «أم البل»[2].

وكان كل من حاضرة نجد وباديتها يستفيد من قوافل الحج التي كانت تمرّ بها بطريقته الخاصة. كان هناك تبادل تجاري. وكانت القوافل تدفع لرؤساء القبائل التي تمر بأراضيها مبالغ مالية. كما كان بعض البدو ينهبون تلك القوافل[3].

وكانت المرأة النجدية تقف جنباً إلى جنب مع الرجل في محاولة التغلّب على ظروف الحياة الصعبة. فكانت تقوم بأعباء المنزل ورعاية الأطفال. وتساعد في الزراعة. وتخرج أحياناً من البلد لجمع الأعشاب أو الحطب. كما كانت تساعد الرجل في الرعي والإنتاج المختلف. وقد أشارت المصادر إلى بروز بعض النساء في المجالات الاجتماعية الهامة[4]. ولكن الدور القيادي كان بطبيعة الحال للرجل. وكان الزواج المبكر من الأمور الشائعة. خاصة بين أفراد الأسر الغنية.

الحالة السياسية:

سبقت الإشارة إلى أن نفوذ القوى المحيطة بنجد لم يصل إلى درجة تمكّنه من فرض الاستقرار في المنطقة ومنع الحروب بين فئاتها المختلفة. على أن تلك الحالة يجب

---

(١) المصدر السابق: ٢٠٩/٢.

(٢) بوركات. **ملاحظات**: ٦٩/١.

(٣) **عنوان**: ٢٢٠/٢، ٢٢٨، ٢٣٢ و ٣٩ - ٢٤٠.

(٤) المصدر السابق: ٢٣٧/٢.

ألاّ تحجب عن الأنظار حقيقة تاريخية. وهي أن بعض الأسر النجدية كانت سائرة في طريق الزعامة المحلية. ومن بين تلك الأسر آل معمر في العيينة وآل سعود في الدرعية. ومن المعروف أن الأولى ظلت أقوى إمارة في نجد قبل تحالف الشيخ محمد ابن عبد الوهاب مع الأمير محمد بن سعود، وأن الثانية أصبحت، بفضل هذا التحالف، أقوى دولة في جزيرة العرب. ومن الصدف الغريبة أن تاريخ الأسرتين في بلدتيهما بدأ في سنة واحدة. وهي سنة ٨٥٠هـ[١].

ومن الملاحظ أن قبيلة تميم احتلت مركزاً قوياً بين الزعامات الحضرية في نجد خلال تلك الفترة. ولعل سبب ذلك أمران: أحدهما كثرتها العددية، والثاني نزعتها الاستيطانية المعهودة منذ زمن طويل. ومن أمثلة الأمراء المنتمين إليها أمراء ثرمداء والعيينة وروضة سدير وبريدة[٢].

وكان الأمراء يصلون إلى الحكم بطرق مختلفة. منها ما كان سلمياً، ومنها ما كان عن طريق القوة أو الاغتيال. وكثيراً ما كانت الإمارة وراثية إلا إذا حدث خلاف داخل الأسرة ذاتها. ولم يكن الخلاف أمراً غير مألوف في نجد آنذاك. بل إنه امتدّ إلى أقرب الأقرباء كالأخ وأخيه والابن وأبيه[٣]. وكان حلّ الخلاف أحياناً بقوة السلاح. ومن الجدير بالذكر أن الصراع حول السلطة واللجوء إلى القوة أحياناً لحل النزاعات ليسا من الأمور الخاصة بنجد آنذاك، وإنما هما أمران لم يخل منهما تاريخ أية أمة في مختلف العصور.

أما بالنسبة للقبائل الرحّل فقد كان بعضها يسعى لاحتلال مركز الصدارة في نجد. كان هناك نوع من النفوذ لبني لام وبني خالد في بداية القرن العاشر الهجري[٤]. لكنه من الواضح أن قبيلة عنزة كانت أقوى من غيرها خلال القرنين العاشر والحادي عشر. ومما يؤكد ذلك كثرة هجماتها على القبائل الأخرى وانتصارها عليها في أغلب الأحيان[٥].

---

(١) عنوان: ٢/٨٩ - ١١٩.

(٢) عنوان: ٢/٢٠٨، حوادث: ٥٦، ٨٧، ١١٩، ٢٣٢.

(٣) عنوان: ٢/٢٢٠ و ٢٢٤.

(٤) ابن لعبون. تاريخ حمد بن لعبون: ٣٢.

(٥) عبد الله بن محمد البسام. تحفة المشتاق. الورقات ١٦، ١٨، ١٩، ٣٤، ٣٧، ٤٥.

وكانت طريق الزعامة لدى البادية مختلفة عنها لدى الحاضرة. فقد كان زعيم القبيلة يختار على حسب مؤهلاته القيادية كالكرم والشجاعة وسداد الرأي. وما من شك في أن قرب الفرد نسباً من الزعيم القديم كان من عوامل ترجيح زعامة من سيخلفه. وعلى أي حال فإنه يمكن القول بأن الطريق إلى الزعامة عند بدو نجد آنذاك كانت أقرب إلى ما يسمى بالديموقراطية منها عند حضرها.

وكان اختلاف طرق الزعامة لدى الفريقين السابقين أحد العوامل التي نتج عنها اختلاف في علاقة الحضري بأميره عن علاقة البدوي برئيسه. فلقد كانت القوة أو الاغتيال من الطرق المؤدية إلى الإمارة لدى الحضر. كما سبق أن ذكر. وما من شك في أن الخوف من الثأر قد يؤدي إلى اتخاذ إجراءات تعسفية أحياناً. ولأن زعيم القبيلة يصل إلى رئاستها بالاختيار المبنيّ على المؤهلات الخاصة المتوافرة فيه فإنه كان يحرص دائماً على أن تظل الثقة به موجودة في النفوس. ولا بد له من تحسين علاقته بأفراد قبيلته. أما العامل الثاني المهم في تحديد العلاقة بين الزعيم وأتباعه لدى الطرفين فهو اقتصادي. فمن المعروف قلة المصادر الاقتصادية لدى بعض أمراء بلدان نجد في تلك الفترة. ومتطلبات الضيافة والدفاع قد تحتم إجراءات اقتصادية غير عادلة في نظر بعض الناس. وثروة الرجل الحضري غير قابلة للنقل في الغالب. كالمزرعة والبيت والدكان. ولذا كان عليه أن يصبر على بعض الجور الذي يناله لأنه إن حاول الهروب منه قد يفقد كثيراً من ممتلكاته الثابتة على الأقل. وما من شك في أن الأمراء كانوا مختلفين في الجور والعدالة. ولكن المصادر المتوافرة عن تلك الفترة توحي بأن الظلم كان الصفة العامة لأولئك الأمراء[1].

أما البدوي فثروته قابلة للنقل. بل إن حياته ذاتها حياة تنقّل وترحال. وعلى هذا فلو فرض أنه أحس بأي نوع من الجور فما عليه إلا أن يطوي خيمته ويسوق حيواناته بعيداً عن موطن الجور دون أن يعرض ثروته لضرر كبير. وكان من السهل عليه دائماً أن يجد ملجأ وترحيباً لدى قبيلة أخرى. وهذا ما أدركه كل من الرئيس والمرؤوس وكيّف علاقته بموجبه.

---

(١) عنوان: ١٠٢. خيار: ١٠٤.

الحالة الدينية :

(أ) العلم والعلماء :

من الواضح أن التعليم في تلك الفترة كان محصوراً في العلوم الدينية. ومع ذلك فقد كان على نطاق ضيق جداً. فقد كان معدوماً عند قطاع كبير من سكان نجد وهم البادية. وكان نادراً بين فئات الحضر من هذه المنطقة. فصعوبة المعيشة في تلك الفترة وعدم من يتولّى التعليم برعاية مالية كافية وقفا في طريق الغالبية العظمى من السكان إلى المعرفة. ومع ذلك فقد كانت هناك محاولات لنشر العلم لا بأس بها على حسب الإمكانيات المتوافرة آنذاك. كانت هناك كتاتيب محدودة جداً لتعليم الأطفال القراءة والكتابة. وكان يركز فيها على قراءة كتاب الله الكريم، وكان على أولياء أمور التلاميذ أن يدفعوا أجوراً رمزية في غالب الأحيان لمدرسيهم. أما العلماء فكانوا يبذلون ما في وسعهم لتعليم الآخرين. وكانوا يدرّسون عادة في المساجد دون أجور.

ويتّضح من المصادر أن المذهب الحنبلي كان المذهب السائد في نجد قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب بزمن طويل. ولعل من أوضح الدلائل على ذلك وثيقة صبيح المشهورة التي تعود إلى منتصف القرن الثامن الهجري[1]. والمصادر لا تعطينا معلومات عن الوسيلة التي دخل بها هذا المذهب إلى المنطقة. ومن المرجح أن تلك الوسيلة كانت دراسة بعض طلبة العلم من النجديين على كبار علماء الحنابلة في مدن مشهورة مثل دمشق وبغداد والقاهرة. وبعد عودتهم إلى بلادهم أخذوا يدرّسونه فانتشر في المنطقة وساد. ولم يكن غريباً أن يجد المذهب الحنبلي أرضاً خصبة في نجد، فهو أقرب المذاهب السنية الأربعة إلى ظاهر نصوص القرآن والحديث. وهو بهذه الصفة يمثّل البساطة إلى حد ما. والبساطة من الأمور المحببة لدى الفرد النجدي الذي كان آنذاك أقل إخوانه من عرب الجزيرة تأثراً بالخارج.

وكان من عادة طلاب العلم في نجد السفر إلى البلدان المذكورة سابقاً للتزود بالعلم والتفقّه بالمذهب الحنبلي، خاصة إذا لم يكن هناك عالم بارز جداً في منطقتهم. وكثيراً ما كان لعلماء الحنابلة المشهورين طلاب نجديون. ومن أمثلة هؤلاء العلماء

---

(١) انظر دراسة حول هذه الوثيقة في مجلة **العرب**. رجب ١٣٨٧ هـ: ٥١ - ٥٩. والدراسة لعبد العزيز المبارك.

شهاب الدين العسكري وموسى الحجاوي ومنصور البهوتي ومرعي بن يوسف[1]. وكانت علاقة الطلاب النجديين بأساتذتهم وطيدة. كما كان اتصال هؤلاء الأساتذة بعلماء نجد ملحوظاً. ولعل مما يوضّح ذلك أن مرعي بن يوسف حين ألّف كتابه غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى. بعث إحدى نسختيه إلى نجد. وقد ذكر في نهاية هذه النسخة:

«كتبه... مرعي بن يوسف الحنبلي المقدسي الأزهري. وهو يقرئ جزيل السلام والرضوان لأخينا في الله خميس بن سليمان. ويقرئ مزيد الفضل والتبجيل للشيخ محمد بن إسماعيل»[2].

ومن أوائل العلماء النجديين الذين أعطت المصادر بعض التفصيلات عنهم أحمد بن عطوة المتوفى بالجبيلة سنة ٩٤٨هـ[3] وكان إلى جانبه علماء آخرون مثل عبد الله بن رحمة وعبد القادر بن بريد[4].

وقد شهد القرن الحادي عشر الهجري وجود كثير من العلماء في نجد. بدليل أن أكثر البلدان النجدية كان لها قضاة محليون. وكان من أشهر علماء هذا القرن محمد بن إسماعيل وأحمد بن بسام وأحمد القصيّر وعبد الله بن ذهلان[5]. وكان هذا الأخير أستاذاً لعدد من الطلاب. منهم الفقيهان المؤرخان أحمد المنقور ومحمد العوسجي[6]. لكن أشهر علماء هذا القرن -على حسب ما ذكرته المصادر- كان سليمان بن عليّ. جد الشيخ محمد بن عبد الوهاب[7].

---

(١) عنوان: ١٩٤/٢، ١٩٨، ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق: ٧/٢ - ١٩٨.

(٣) كان ابن عطوة ممن سافروا خارج نجد للتزوّد بالعلم. وكانت دراسته في دمشق على شهاب الدين العسكري. وحين عاد إلى موطنه أصبح أستاذاً لعدد من الطلاب. بينهم أحمد بن مشرّف. وكان مفتياً ومؤلفاً. ومن بين مؤلفاته: التحفة البديعة والروضة الأنيقة، ورسالة درر الفوائد. انظر عنوان ١٩٤/٢؛ عبد الله بن عبد الرحمن البسام. علماء نجد خلال ستة قرون: ١٩٩/١ - ٢٠٣.

(٤) عنوان: ١٩٤/٢.

(٥) المصدر نفسه: ١٩٨/٢، ٢٠٨، ٢١٨ و٢٢٦.

(٦) المصدر السابق: ٢١٥/٢ و٢١٩.

(٧) المصدر السابق: ٢١٠/٢.

وما كان النصف الأول من القرن الثاني عشر مختلفاً عن القرن الذي سبقه من حيث توافر العلماء والقضاة في منطقة نجد.

ومن الواضح أن دراسة علماء نجد في تلك الفترة تركزت على مادة الفقه. أما العلوم الدينية الأخرى فكان حظها من العناية أقل من هذه المادة. وربما كان ذلك منسجماً مع الهدف الرئيسي من التعلم آنذاك، وهو أن يصبح المرء مؤهلاً لتولّي القضاء. ويظهر أن الفقه كان ينظر إليه على أنه كاف لذلك التأهيل. ومن الذين خرجوا عن هذه القاعدة واهتموا بالعلوم الأخرى عثمان بن قائد المولود في العيينة والمتوفى بالقاهرة سنة ١٠٩٧هـ. فقد كان من بين مؤلفاته رسالة عن التوحيد عنوانها **نجاة الخلف في اعتقاد السلف**[1]. لكن ابن قائد-كما ذكر-لم يتوفَّ في نجد. وربما كان اهتمامه بالتوحيد أو العقيدة نتيجة مناقشاته مع العلماء خارج هذه المنطقة.

ومما سبق يتضح أنه كان هناك اكتفاء ذاتي في مجال القضاء في نجد. لكن هناك أموراً تتعلق بالقضاء ينبغي إيضاحها. ومن هذه الأمور دخل القضاة وطريقة تنفيذهم لعملهم، ونظرة المجتمع إليهم. ويبدو أن مصادر دخل هؤلاء كانت متنوعة. فقد كانت هناك أوقاف تصرف مصالحها أحياناً عليهم. وكان بعضهم يتعاطى التجارة أو الزراعة بطريقة خاصة إلى جانب عمله. وكان آخرون يأخذون أجوراً من المتخاصمين مقابل الفصل بينهم[2]. ومهما يكن من أمر فإن دخل هؤلاء القضاة كان كافياً في الغالب لإتاحة الفرصة أمام أولادهم للدراسة. وهذا أمر لم يكن متاحاً لكثير من أطفال غيرهم من النجديين آنذاك.

وكانت طريقة تنفيذهم للقضاء بسيطة جداً. فكثير من المشاكل كانت تحلّ دون كتابة وثيقة حولها. وكان القاضي ينظر في بعض المسائل في أي مكان؛ في بيته أو بيت غيره من الناس، أو في المسجد أو في الشارع.

وما من شك أن أكثر أولئك القضاة كانوا يتحلّون بالنزاهة والعدالة. ولهذا كانت سمعتهم طيبة. وكان المجتمع النجدي ينظر إليهم نظرة تقدير واحترام. ولكن

---

(١) المصدر السابق: ٢١٧/٢. وقد طبعت رسالته هذه في دمشق سنة ١٣٥٠هـ.

(٢) أحمد المنقور. تاريخ الشيخ أحمد المنقور: ١٩؛ روضة: ١١٣/١ و ١٣٣.

فريقاً آخر منهم لم يتحلّ بما تحلت به الأكثرية فكان محل نقد اجتماعي لاذع. عبرّ عنه كل من حميدان الشويعر وجبر بن سيّار في شعرهما[1]. ولكن ما ذكره هذان الشاعران فيه نوع من المبالغة على أية حال.

ومن الواضح أن مسألة القضاء هذه خاصة بحاضرة نجد الذين لم يكونوا يمثلّون غالبية السكان آنذاك. أما البادية فلم يكن بينهم علماء أو قضاة شرعيون. وإنما كانوا يتحاكمون في مشاكلهم إلى العرف أو التقاليد الخاصة بقبائلهم[2].

(ب) العقيدة وأركان الإسلام:

المتأمل في التاريخ الإسلامي العام يرى أن كثيراً من البدع في الدين قد انتشرت بين فئات من المسلمين عبر العصور المختلفة. كما يلاحظ أن كثيراً من الخرافات قد تسللت إلى عقائد بعض الناس، خاصة الجهال. ومن أمثلة الأمور المخالفة للشريعة المحمدية بطريقة من الطرق بناء القباب على قبور من يعتقد فيهم الولاية، وجعلها أماكن للعبادة، وتقديس هؤلاء الأموات وسؤالهم الشفاعة عند الله وغير ذلك. وقد يكون من الجهال من يعتقد أنهم ينفعون أو يضرون. وكان النصف الأول من القرن الثاني عشر الهجري من أسوأ الفترات التي مر بها المسلمون عامة بالنسبة لهذه الأمور.

وتعطي المصادر المؤيدة لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب صورة قاتمة عن حالة نجد الدينية آنذاك، فبعضها يقول إن أهل نجد كانوا يأتون كل باب من أبواب الشرك[3]. وبعضها يقول إن الشرك بنوعيه الأكبر والأصغر قد فشا في المنطقة[4]. وكثيراً ما نعتوا تلك الفترة بالجاهلية[5]. وللتدليل على هذا الحكم العام يعطي كل من ابن غنام وابن بشر تفصيلات عما كان يمارس في مناطق معينة من نجد من أعمال تدل على جهل كبير بالعقيدة الإسلامية الصحيحة[6].

---

(١) خيار: ١٠٤/١ و١٢١.
(٢) لمع الشهاب: ٣٣.
(٣) روضة: ٧/١.
(٤) عنوان: ١٩/١.
(٥) روضة: ٣/٢.
(٦) المصدر السابق: ٧/١ - ٨. عنوان: ١٩/١ - ٢٠.

ولا شك أن ما ذكره هذان المؤرخان كان واقعاً بالنسبة لطائفة معينة من جهلة النجديين، من المرجح أنها كانت قليلة العدد. ولكن هناك مشكلة لا تقل عن ذلك خطورة لم يتناولاها بالبحث، وإنما أشار إليها الشيخ محمد عرضاً في إحدى رسائله. وهي أن كثيراً من سكّان بعض بوادي نجد كانوا جاهلين بالاسلام جهلاً تاماً. وكانوا لا يمارسون أركانه من صلاة وصوم وزكاة. بل إن فريقاً من هؤلاء – على حد قوله – كانوا لا يؤمنون بالبعث[1]. ومما أشار إليه الشيخ في رسائله أيضاً وجود أفراد قلائل كانوا يزاولون أنواعاً من أعمال الصوفية وعقائدهم المذمومة[2].

ولكن بعض المصادر، ومنها ابن بشر نفسه، تبرز نجداً من ناحية أخرى موطناً لعلماء، بعضهم كان يتحلّى بالورع والتقوى. بل إنها تصور أكثرية حاضرة نجد – على الأقل – متمسكة بأحكام الإسلام، منفذة لواجباته وسننه[3]. والأشعار التي قيلت في تلك الفترة لا تحتوي على ما يخالف العقيدة الإسلامية الصحيحة، أو يتنافى مع أحكام الإسلام العامة. بل تبرز تمسك قائلها بعقيدتهم والتزامهم بإسلامهم. وتوضح أن المجتمع الذي عاشوا فيه كان مجتمعاً دينياً مستقيماً في أكثر تصرفاته[4]. ومن المعروف أن الشعراء لا يقلّون وزناً في التعبير عن أفكار مجتمعهم عن غيرهم.

ومن المقارنة بين المصادر المختلفة يتضح أن الحالة الدينية التي كانت سائدة في نجد آنذاك لم تكن بالصورة القاتمة التي أظهرتها بها المصادر المؤيدة لدعوة الشيخ محمد ابن عبد الوهاب. وأنها كانت غير متفقة مع مبالغة من قال عن أهل المنطقة آنذاك بأنهم كانوا قد خلعوا ربقة الإسلام والدين[5]. وبعيدة عن الادعاء القائل بأن كل أثر للإسلام كان قد اختفى من نجد، وأن قراءة القرآن والصلاة والزكاة والحج كلها أمور قد نسيت من قبل سكانها[6]. كما أن تلك الحالة، من ناحية أخرى، لم تكن مشرقة

---

(١) روضة: ١ – ١٠٨ و ١٤٤.

(٢) المصدر السابق: ١٤٧/١.

(٣) يرى الباحث هذا واضحاً في تاريخ المنقور وابن بسام والفاخري وسوابق ابن بشر وتاريخ ابن عيسى.

(٤) خيار: ١٢/١ – ١١٣ و ١٣٨.

(٥) عبد الرحمن آل الشيخ. علماء الدعوة: ١٢.

(٦) بلجريف. رحلة: ٣٧٠/٢.

مثلما يستنتج من المصادر الشعرية. لقد كان هناك جهلة يمارسون أعمالاً شركية. ولكن عدد هؤلاء كان قليلاً إذا قورن بمجموع السكان. وكان هناك كثير ممن لا يقومون بواجبات الإسلام نتيجة الجهل. خاصة بين البادية. لكن كان هناك علماء. وكان هناك ملتزمون بأحكام الشرع والدين.

وعلى أية حال فقد كانت المنطقة في حاجة إلى دعوة إصلاحية توضّح للجهال من الناس ما كان خافياً عليهم. وتقضي على الوسائل التي تؤدي إلى ما يخل بعقائدهم. وتلزم في نفس الوقت من كانوا لا يؤدون شعائر الإسلام من صلاة وصوم ونحوهما على أدائها.

وإذا كانت منطقة نجد آنذاك في حاجة إلى مثل لدعوة المذكورة فإنها كانت أيضاً مكاناً مناسباً لنجاحها، فالصوفية لم تكن ذات جذور فيها. والمذهب السائد فيها المذهب الحنبلي. وهو أكثر المذاهب محافظة على صحة العقيدة وصفاوة الدين وأشدها محاربة للبدع. وكثير من أهل البادية لم تكن لديهم آراء عميقة حول الدين الإسلامي. ولذا فمن المحتمل أن يلبّوا أية دعوة إصلاحية. خاصة إذا كان الجهاد المحبب إلى أفئدتهم من أهدافها.

وكما أن المنطقة كانت بحاجة إلى دعوة دينية إصلاحية. وكانت مكاناً مناسب لنجاحها فقد كانت أيضاً في حاجة إلى حركة سياسية تجمع شتات إماراتها الصغيرة المتحاربة أحياناً وقبائلها المختلفة المتصارعة حول موارد المياه ومواطن الكلأ. وتكوّن منها دولة واحدة قوية ليسود الاستقرار والأمن. ومن حسن الحظ أنها أيضاً كانت أرضاً خصبة قابلة لنجاح أية حركة سياسية من هذا النوع. فقد كانت بعيدة عن متناول أية سلطة مركزية قوية وبإمكان أية حركة أن تحرز نجاحاً أولياً. على الأقل. دون أن تلفت إليها الأنظار وتمتد إليها قوة خارجية لا طاقة لها بها. وكون إماراتها وقبائلها مختلفة قد يكون من بين عوامل النجاح للحركة أو الدعوة. فعندما تفشل في مكان معيّن فإن فرصة نجاحها في مكان آخر غير بعيد عنه أمر كبير الاحتمال. فخلاف صاحب المكان الثاني مع الأول قد يدفعه إلى الترحيب بمن رفضه.

■ ■ ■

الفصل الثاني

محمد بن عبد الوهاب قبل تحالفه مع آل سعود

أسرته ومولده:

ينتمي الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى أسرة تدعى آل مشرّف، وهي فرع من آل وهبة أحد بطون قبيلة تميم المشهورة. وكان مشرفٌ الجد التاسع للشيخ محمد على حسب الروايات التاريخية الراجحة؛ فنسبه محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن عليّ ابن أحمد بن راشد بن بريد بن محمد بن بريد ابن مشرّف[1].

وهناك اختلافات طفيفة ذكرها بعض من كتبوا حول هذا الموضوع[2]. أما مؤلف لمع الشهاب فقد أورد سلسلة نسبية للشيخ محمد، لكن أغلب الأسماء المذكورة فيها لا أساس لها من الصحة[3].

وكان آل مشرّف يسكنون بلدة أشيقر التي كانت مركزاً علمياً في نجد خلال

---

(١) روضة: ١/٢٥؛ عنوان: ١/١١٣؛ حوادث: ١٢٥؛ رسائل: ٣/٣٧٩.

(٢) بينما وضع عبد الرحمن بن ناصر أحمد أباً لراشد لا ابناً له [عنوان السعد، ورقة ٦] حذف عبد الرحمن آل الشيخ اسم الجد الثامن، بريد، من سلسلة النسب في كتابيه [علماء الدعوة: ٦] و[مشاهير علماء نجد: ٢٠]. على أنه في تعليقه على الطبعة المعتمدة في هذه الدراسة من عنوان المجد أورد السلسلة مطابقة لما ذكره ابن غنام ومن معه. انظر عنوان: ١ - ١١٣ هامش ١.

(٣) لمع الشهاب: ٢٤. ويبدو أن مارجليوث اعتمد في مقاله عن «الوهابية» في دائرة المعارف الإسلامية، ط ١ على مؤلف هذا الكتاب. ولهذا نسب الشيخ إلى بني سنان. كذلك أخطأ بروكلمان [تاريخ الأدب العربي، ملحق ٢: ٥٣١] حين ذكر أن الشيخ هو محمد بن عبد الوهاب بن داود، أما بلجريف [رحلة ١ - ٣٦٣] فقد خلط - فيما يبدو - بين ما كان شائعاً عن نسب آل سعود وبين نسب الشيخ فذكر أنه من المصاليخ من عنزة.

القرنين العاشر والحادي عشر من الهجرة. ومن هناك انتقل بعضهم إلى بلدان نجدية أخرى.

وكما سبقت الإشارة كان لبني تميم، بصفة عامة، دور سياسي كبير بين حاضرة نجد. أما شهرة أسرة الشيخ محمد، آل مشرّف، فكانت واضحة في مجال العلم الديني. والمتتبع للمصادر يرى أنه منذ القرن العاشر الهجري بدأت ترد أسماء أفراد من الأسرة المذكورة بين علماء المنطقة، وكان عبد القادر بن بريد بن مشرّف قاضياً مشهوراً، وواحداً من ستة علماء نظر إليهم بعين الاعتبار في قضية الخلاف الذي وقع بين الفقيهين أحمد بن عطوة وعبد الله بن رحمة[1]. وكان أحمد بن محمد بن مشرّف أحد تلاميذ العلامة موسى الحجاوي في دمشق، كما كان أحد أساتذة العالمين المشهورين محمد بن إسماعيل وسليمان بن عليّ في نجد[2].

وكان أكبر عالم ظهر في هذه المنطقة خلال القرن الحادي عشر الهجري سليمان ابن عليّ، كما مر ذكره. وكان قاضياً في روضة سدير[3]، لكنه اختلف مع بعض رؤساء هذه البلدة فانتقل منها إلى العيينة، وأصبح قاضياً فيها. وكان سليمان حسن الخط[4]، غزير المعرفة، حتى أصبح مرجع علماء نجد في كثير من مسائل الخلاف الفقهية. وأجوبته عن بعض المسائل تدلّ على تضلّعه بالشريعة وأحكامها[5]. ومن مؤلفاته **تحفة الناسك في أحكام المناسك**[6]. ويقول ابن بشر إنه ألف شرحاً لكتاب **الإقناع** لكنه حين علم أن البهوتي قد شرحه أتلف ما ألّف[7]. ومن بين تلامذه ابناه

---

(١) عنوان: ١٩٤/٢.

(٢) المصدر السابق: ١٩٤/٢، ٢٠٨ و٢١٠.

(٣) بينما يذكر عبد الله البسام ما يرجح ولادة الشيخ سليمان في أشيقر وانتقاله إلى الروضة للقضاء [علماء نجد: ٣٠٩/١ - ٣١٠] يقول عبد الرحمن آل الشيخ إنه ولد في الروضة، وينسب ذلك إلى الشيخ عبد الرحمن بن حسن [عنوان: ٢ - ٢١٠ هامش ١]. وبالرجوع إلى ما قاله عبد الرحمن بن حسن [الأجوبة: ٢١٥/٩] يتضح أنه لم يذكر ولادة سليمان بن عليّ في الروضة، وإنما ذكر انتقاله منها إلى العيينة فقط.

(٤) يوجد خطه في مكتبة برلين (ms-Idbg-4/22) لكتاب **جلاء الأفهام في فضل الصلاة على خير الأنام** تأليف شمس الدين الزرعي. وهو مكون من ٢٢٠ ورقة.

(٥) رسائل: ١٠/١ - ٥٢٣ و٥٨٥/٢.

(٦) طبع هذا الكتاب.

(٧) عنوان: ٢١٠/٢. لكن ابن حميد [السحب الوابلة، ورقة ٦٤] يقول إن الشيخ سليمان فكّر في تأليف شرح للكتاب المذكور لكنه حين علم بتأليف البهوتي عدل عن الفكرة.

عبد الوهاب وإبراهيم. وأحمد القصيّر[1].

وكان عبد الوهاب بن سليمان. أبو الشيخ محمد. على درجة علمية أهّلته ليصبح قاضياً في بلدة العيينة[2]. ولكن مكانته العلمية لم تبلغ ما بلغته مكانة أبيه سليمان.

والمصادر لا تذكر شيئاً محدداً عن الوضع الاقتصادي لأسرة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ولكنه من المرجح أن ذلك الوضع كان فوق متوسط الأسر العادية الأخرى. فكثير من أفراد تلك الأسرة تولّوا مناصب قضائية. وكان القضاء وظيفة ذات دخل جيد. وقد سبقت الإشارة إلى احتمال تنوّع مصادر دخل القضاة آنذاك. وواضح أن دخل أسرة الشيخ محمد كان كافياً لإتاحة الفرصة لصغار أفرادها للتفرّغ للعلم. وذلك ما كان غير متاح لكثير من أفراد الأسر النجدية في تلك الفترة.

وهكذا ولد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في أسرة علمية بادية الثراء. وكان مولده في بلدة العيينة سنة ١١١٥هـ[3].

---

(١) **عنوان**: ٢١٠/٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٣٨/٢.

(٣) **روضة**: ٢١/١، **الفاخري**. ورقة ٣٠، **عنوان**: ٢٢٦/٢.
هناك مؤلفون وقعوا في أخطاء بالنسبة لمكان ولادة الشيخ محمد أو زمنها. ومن هؤلاء دحلان الذي يذكر [**الفتوحات**: ٢٢٩/٢] أنه ولد سنة ١١١١هـ. وجورجي زيدان الذي يقول [**تاريخ مصر**: ١١٥] إنه ولد سنة ١١٠٦هـ.

أما الرحالة: بوركارت فيقول [**ملاحظات**: ٢ - ٩٧] إنه ولد في الحوطة. بينما يقول بلجريف [**رحلة**: ١ - ٦٥] إنه ولد في حريملاء. ويذكر فيرنو [**المسلمون**: ٦٥] أنه ولد في الأحساء. بينما يذكر شودزكو [«عقيدة الوهابيين»: ١٦٨] أنه ولد في الدرعية.

وأما زويمر فيقول في كتابه [**العالم المحمدي**: ١٠٤] ومقاله «الوهابيون» ١١ - ٣٣٠ إن الشيخ ولد في واسط سنة ١٦٩١م أي ١١٠٣هـ. وبالرغم من أنه صحّح خطأه بالنسبة لمكان ولادة الشيخ في كتابه [**بلاد العرب**: ١٩٢] فإنه ظل على خطئه بالنسبة لسنة ميلاده.

كذلك أخطأ نيكلسون في كتابه [**تاريخ الأدب**: ٤٦٦] حين قال إن ولادة ابن عبد الوهاب كانت سنة ١٧٢٠م أي ١١٣٢هـ.

نشأته ودراسته الأولى:

المعلومات المتعلقة بنشأة الشيخ محمد قليلة جداً في المصادر المتوافرة. وعلى أية حال فقد جرت العادة أن يتبع الأبناء سيرة الآباء في كثير من اتجاهات الحياة. ومن هنا فإنه من الأمور المعهودة آنذاك أن يسلك أبناء العلماء طريقة آبائهم في الدراسة والاشتغال بالعلم. وكما شجّع سليمان بن عليّ ابنيه عبد الوهاب وإبراهيم على طلب العلم ووفّر لهما سبيله قام ابنه عبد الوهاب بمثل ما قام به تجاه ولديه محمد وسليمان.

وطبقاً لما ذكره ابن غنام فقد أظهر محمد بن عبد الوهاب رغبة عظيمة في التعلم منذ صغره لدرجة أنه لم يمارس ما كان يمارسه الأطفال في مثل سنه من لهو وألعاب[1]. وكما هو متوقّع كان أول شيء اتجه إليه الشيخ محمد في بدء مسيرته العلمية القرآن الكريم. ويذكر ابن غنام أيضاً أنه حفظه قبل بلوغه السنة العاشرة من عمره[2]. وبعد أن انتهى من هذه المهمة شرع في دراسة العلوم الشرعية الأخرى، خاصة الفقه الحنبلي الذي أخذ يدرسه على أبيه عبد الوهاب[3].

ولقد توافرت للشيخ محمد بن عبد الوهاب عوامل معينة ساعدته على سرعة التحصيل والنجاح في الدراسة. ومن هذه العوامل ما كان عائداً إلى شخصيته ذاتها. ومنها ما كان عائداً إلى البيئة الأسرية التي نشأ فيها. فقد كان ذكياً قوي الذاكرة، شغوفاً بالدراسة طموحاً إلى التحصيل العلمي[4]. وكان جوّه الأسري مشجعاً له على ما يريد. فأسرته كانت في وضع اقتصادي يسمح له بالتفرغ للدراسة. وأبوه الفقيه القاضي كان يحثه على طلب العلم ويرشده إلى طريق المعرفة. وأقاربه الآخرون كانوا في وضع يدفعه إلى المثابرة. فعمه كان فقيهاً[5]. وأخوه سليمان وابن عمه عبد الرحمن كانا يدرسان مثله. ولا شك أن ذلك كان دافعاً له إلى الاجتهاد اقتداء بهما، من ناحية، وطموحاً إلى التفوّق عليهما، من ناحية أخرى.

---

(١) روضة: ١/٢٥.
(٢) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
(٣) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
(٤) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
(٥) الأجوبة: ٩/١١٥.

وبما أن أباه كان قاضي البلدة فإن منزله كان في الغالب ملتقى طلاب العلم سواء كانوا من أهل البلدة أم من أولئك الذين يفدون إليها من أماكن أخرى. وما من شك في أن اجتماعات هؤلاء وأولئك كانت تتخللها مناقشات علمية. وحضور محمد ابن عبد الوهاب تلك المناقشات كان من الأمور التي تضيف إلى معلوماته الشيء المفيد. ولا شك أيضاً في أنه كان على علم بأحكام بعض القضايا التي كان أبوه ينظر فيها بصفته قاضياً للبلدة. وهذا أمر له أهميته بالنسبة لتوسيع مداركه.

ونتيجة لكل ما سبق فقد نجح محمد بن عبد الوهاب في خطواته العلمية الأولى نجاحاً عبّر عن مداه أبوه بقوله: لقد استفدت من ولدي محمد فوائد من الأحكام قبل بلوغه[1]. وحين تحدث عنه في رسالة إلى أحد أصدقائه قال:

«إن له فهماً جيداً. ولو يلازم الدرس سنة على الولاية لظهر في الحفظ والإتقان آية. وقد تحققت أنه بلغ الاحتلام قبل إكمال اثنتي عشرة سنة على الإتمام. ورأيته أهلا للصلاة بالجماعة والائتمام. فقدّمته لمعرفته بالأحكام، وزوجته بعد البلوغ في ذلك العام. ثم طلب مني الحج إلى بيت الله الحرام فأجبته بالإسعاف لذلك المرام. فحج وقضى ركن الإسلام»[2].

وقد تبدو عبارة ابن غنام المنقولة عن عبد الوهاب «لو يلازم الدرس سنة على الولاية» غير متفقة مع ما ذكره هذا المؤلف عن الشيخ محمد من شغف بالتعلم جعله لا يسلك سلوك الأطفال الآخرين. والظاهر أن عبد الوهاب قال تلك العبارة قاصداً بها إظهار فهم ابنه لا تعبيراً عن مثابرته على الدراسة أو عدمها.

وما ذكر عن بلوغ محمد بن عبد الوهاب سن الاحتلام في السنة الثانية عشرة من عمره أمر غير عادي. وزواجه في سن مبكرة من المرجّح أنه تمّ بناء على رغبة أبيه. والزواج المبكّر لم يكن شيئاً غير مألوف بين أهل نجد آنذاك، خاصة الأسر القادرة على النفقة–كما ذكر سابقاً–وإذا اجتمعت المقدرة المالية مع الرغبة في حصانة الشاب وتكثير النسل اتضحت الأسباب الداعية إلى تزويج محمد بن عبد الوهاب في السن المذكورة.

---

(١) روضة: ١/٢٥.

(٢) المصدر السابق: ١/٢٦.

وقد يبدو غريباً أن توجد لدى من هو في سن الشيخ محمد آنذاك رغبة في الحج، خاصة إذا كان ذلك بعد زواجه مباشرة، كما هو واضح من كلام ابن غنام. وعلى أية حال فإن عبد الرحمن آل الشيخ يقول إن الزواج تمّ بعد الحج[1]. وربما كان لدى محمد بن عبد الوهاب قناعة دينية كافية في مثل ذلك العمر للقيام بالحج، خاصة أنه كان مختلفاً عن الآخرين في تصرّفه ونضوجه المبكر. وربما كانت عوامل أخرى حسّنت في عينيه الذهاب إلى الحج، مثل معرفته بعزم أفراد من أسرته أو زملائه على السفر إليه، ومشاهدته ما كان يحيط عادة بقرب تحرّك قافلة الحجاج من أمور مشوقة.

وأياً كانت الأسباب وراء إقدام محمد بن عبد الوهاب على الحج، وسواء كان ذلك قد تمّ وهو في الثانية عشرة من عمره أم بعد ذلك بقليل فإنه لا بدّ أن يكون قد تأثّر بما شاهده في المشاعر المقدسة من أمور متعددة ولا بد أن يكون قد تأثر أيضاً بما رآه في المسجد الحرام من حلقات طلاب العلم حول مشائخ يدرّسون مختلف العلوم النافعة، وحلقات الناس حول الوعاظ المتعددين.

وحين قضى محمد بن عبد الوهاب حجه ترك مكة المكرمة إلى المدينة المنوّرة، حيث بقي هناك مدة شهرين. وربما كان قد تعرّف خلال هذه الفترة بالشيخ عبد الله ابن ابراهيم بن سيف الذي أصبح أحد أساتذته في المستقبل[2].

وبعد رجوع الشيخ محمد إلى العيينة عاد إلى المثابرة على التعلّم. وفي الوقت الذي واصل فيه دراسته الفقه الحنبلي على والده أخذ يقرأ في كتب التفسير والحديث والتوحيد[3] وكانت هذه القراءة الخاصة من الأمور التي حاول خصومه فيما بعد أن يجعلوها سبباً من أسباب انحرافه عن الاتجاه الصحيح[4]، على حد زعمهم.

وطبقاً لما ذكره ابن بشر كان الشيخ محمد يفهم فهماً عميقاً ما كان يقرؤه في كتب العلماء عن التوحيد والشرك لدرجة أنه عرف هذا الموضوع معرفة جيدة. ونتيجة

---

(١) علماء الدعوة: ٧.

(٢) يذكر الأستاذ لاووست [ابن تيمية: ٤٠٧] أن الشيخ عرف ابن سيف خلال رحلة قاما بها من المدينة إلى المجمعة. ولكن الواضح أن معرفته به كانت في المدينة نفسها.

(٣) روضة: ١/٢٦، ورسائل: ٣/٣٨٠.

(٤) روضة: ١/١٢٢.

لتلك المعرفة اقتنع بأن كثيراً من أعمال من كانوا حوله آنذاك مضادة لدين الإسلام الصحيح. وإدراكاً منه بالواجب حذّر من البدع المضلة، واستحسن أقواله بعض من استمعوا إليه، لكنهم لم يتخذوا أية خطوة لإنجاح ما كان يدعو إليه من إزالة البدع ومنع الجهال من ممارسة ما كانوا يرتكبونه من أعمال غير متفقة مع العقيدة الطاهرة. وحين رأى أن نشاطه غير مفيد قرر مغادرة بلدته[1].

أما ابن غنام فلا يشير إلى نشاط الشيخ محمد الوعظي في هذه المرحلة من حياته. وإنما يقول إنه جهر بدعوته أول مرة في البصرة[2]. والذي يبدو أن النشاط الذي أشار إليه ابن بشر هنا لم يحدث إلا في فترة لاحقة.

وواضح ان المناخ التعليمي في العيينة كان بعيداً عن إشباع طموح محمد بن عبد الوهاب المتحفز إلى المعرفة. وعلى هذا الأساس عزم على البحث عن ضالته في أمكنة أخرى.

رحلاته العلمية:

كانت رحلات محمد بن عبد الوهاب العلمية على جانب كبير من الأهمية. وكان أثرها واضحاً في زيادة معرفته الدينية. وتكوين قناعة ذاتية للإصلاح. كما كان واضحاً أيضاً في توسيع مداركه وفهمه للأمور الدنيوية.

وبالرغم من أن المعلومات الموجودة في كتب المقرّبين من الشيخ تبدو صحيحة من حيث الأمكنة التي سافر إليها فإنها تترك مسألتين غامضتين نوعاً ما. إحدى هاتين المسألتين أزمنة حدوث رحلاته العلمية. والثانية خط سير هذه الرحلات. وليست في الكتب المذكورة أية إشارة واضحة إلى عمره حين غادر بلدة العيينة. مسافراً لطلب العلم. كما أنه ليس فيها ذكر دقيق للزمن الذي قضاه في كل بلدة زارها. لكنه من المرجح أن مغادرته لبلده قد تمتّ قبل بلوغه عشرين سنة من العمر.

أما خط سير رحلاته فالمفهوم من كلام حفيده عبد الرحمن بن حسن أنه سافر

---

(١) عنوان: ١ ٢٠.

(٢) روضة: ١/٢٧. وانظر رسائل: ٣ ٣٨١ وعبد الرحمن آل الشيخ. علماء الدعوة: ٨.

من بلده إلى البصرة ثم غادرها إلى الأحساء. وبعد ذلك عاد إلى البصرة ثم خرج منها إلى المدينة المنورة. ثم عاد من هناك إلى نجد[1] وتتفق رواية أحد المعاصرين للشيخ محمد بن عبد الوهاب مع رواية حفيده في أن المدينة كانت آخر مكان زاره في رحلاته العلمية[2]. لكن الواضح مما ذكره كل من ابن غنام وابن بشر أن الحجاز كانت أولى الجهات التي سافر إليها محمد بن عبد الوهاب في سلسلة رحلاته العلمية[3]. ويبدو أن ما ذكره هذان المؤلفان أقرب إلى الصحة.

كانت ذكريات حجة الشيخ الأولى لا تزال عالقة في ذهنه. وكان ما شاهده في الحرمين كافياً لإقناعه بأن تكون خطوته الأولى في أسفاره العلمية إلى الحجاز. وقد بدأ هذه الخطوة بالسفر إلى مكة المكرمة، حيث حج مرة ثانية. وتشير بعض المصادر إلى أنه درس على علماء الحرمين[4]. وهذا يعني أنه درس في كل من مكة والمدينة. ولكن عدم ذكر المصادر لأي عالم درس عليه محمد بن عبد الوهاب في مكة يرجّح أنه لم يدرس فيها مدة تستحق العناية والبحث.

وسواء كان الشيخ محمد قد استقام فترة قصيرة في مكة بعد الحج وتمكن من حضور بعض الحلقات العلمية أم لا فإنه ما لبث أن وصل إلى المدينة وبدأ يدرس فيها. وكان المناخ التعليمي فيها مختلفاً عما ألفه في مسقط رأسه العيينة. فبينما كان الاهتمام في بلده منصباً تقريباً على الفقه الحنبلي كان في المدينة شاملاً لكثير من العلوم والفنون. وإذا كان العلماء في العيينة محصورين عدداً ونوعية فإنهم في المدينة كانوا كثيرين في عددهم مختلفين في مشاربهم وأنواع علومهم. وكان ذلك الوضع الجديد فرصة عظيمة للوافد الجديد ليدرس ما يحب دراسته من فنون المعرفة ويحضر دروس من يختاره من المشائخ.

كانت المدينة المنوّرة ملتقى العلماء وطلاب العلم من مختلف الأقطار الإسلامية. كان بعض هؤلاء يأتي إليها فيستقر فيها. وكان بعضهم يأتي إليها فيستقيم فيها فترة ثم

---

(١) الأجوبة: ٩/٥ - ٢١٦.

(٢) مؤلف مجهول، كيف كان ظهور شيخ الإسلام: ٢.

(٣) روضة: ٦/١ - ٢٨، عنوان: ٢٠/١ - ٢١.

(٤) روضة: ٢٦/١، توضيح ١٦، مصباح ٦، رسائل ٣، ٣٨.

يغادرها إلى وطنه. وقد ضمت في تلك الفترة بالذات علماء درس عليهم وتأثر بهم عدد ممن أصبحت لهم أدوار مهمة في بلدانهم خلال ذلك القرن[1].

وبالرغم من أن محمد بن عبد الوهاب كان قد حضر - بدون شك - دروس عدة علماء في المسجد النبوي[2]، فإن صلته بالشيخين عبد الله بن سيف ومحمد حياة السندي كانت أوثق من صلته بسواهما من العلماء[3]. وكان لهذين العالمين الجليلين أثر كبير على الشيخ محمد لا بالنسبة لتحصيله العلمي فقط وإنما بالنسبة لاتجاهه الإصلاحي أيضاً. وقد أتت صلته بهما في مرحلة من مراحل عمره القابلة للتأثر والتوجيه. وكانت معرفته بابن سيف أسبق من معرفته بالسندي، وإن كان تأثير هذا الأخير عليه أعمق - فيما يبدو - من الأول.

وكان ابن سيف عالماً بالفقه الحنبلي والحديث الشريف. وقد أجاز ابن عبد الوهاب في كل ما حواه ثبت الشيخ عبد الباقي أبي المواهب الحنبلي قراءة وتعلماً وتعليماً[4]. وكان من المعجبين بالإمام المشهور ابن تيمية. ولا شك أنه شجّع تلميذه على قراءة كتب ذلك العالم الجليل. وكان أيضاً مدركاً للحالة التي وصلت إليها الأوضاع في نجد من الناحيتين الدينية والاجتماعية. وكان يرى أن إصلاحها لا يتم إلا بالتعليم[5].

أما محمد حياة السندي فكان حجة في الحديث وعلومه وصاحب مؤلفات مشهورة في هذا الحقل[6] وكان أستاذاً لعدد من الطلاب الذين أصبح بعضهم دعاة

---

(١) انظر مقال جون فول «محمد حياة السندي»: ٣٢ - ٣٩.

(٢) طبقاً لما ذكره بعض المؤلفين درس الشيخ خلال إقامته في المدينة على مشائخ منهم: علي الداغستاني وإسماعيل العجلوني. انظر توضيح: ١٧؛ أبو طامي، الشيخ محمد عبد الوهاب: ٦٤. ويشير كل من صدّيق خان [أبجد العلوم: ٣ - ٨٢١] وعبد الكريم الخطيب [محمد بن عبد الوهاب: ٥٠] إلى أن الشيخ درس على أبي المواهب البعليّ. وواضح أن ذلك غير صحيح. لأن أبا المواهب توفي سنة ١١٢٦ هـ. انظر الجبرتي، عجائب الآثار: ٧٢/١.

(٣) روضة: ٢٦/١؛ عنوان: ٢٠/١ - ٢١.

(٤) توضيح: ١٧.

(٥) عنوان: ١ - ٢٠. ينتمي عبد الله بن سيف إلى أسرة مشهورة في المجمعة. ولأسباب دينية انتقل والده إلى المدينة المنورة بعد أن أحال بيته إلى مسجد وأوقف مبلغاً من المال يصرف على إمامه. انظر حوادث: ٣٤.

(٦) من بين مؤلفاته تحفة الأنام في العمل بحديث البني عليه أفضل الصلاة والسلام، وتحفة المحبين في شرح الأربعين. انظر عنوان: ١ - ٤١.

إصلاح أو شخصيات علمية مشهورة في مناطق إسلامية مختلفة[1]. وكان من المعارضين للتعصب للمذاهب الفقهية. ومن الداعين إلى الاجتهاد في ميدان الشريعة. وبالإضافة إلى ذلك كان من أشد المحاربين للبدع في الدين والأعمال التي قد تؤدي إلى الشرك[2].

والمصادر لا تذكر طول المدة التي قضاها محمد بن عبد الوهاب متعلماً في المدينة[3]. كما أنها لا تشير إلى الوسيلة التي كان ينفق بها على نفسه في أثناء إقامته هناك. ومن المعروف أنه كانت هناك أوقاف معينة ينفق منها على طلاب العلم في المدينة. وانتفاع محمد بن عبد الوهاب -كغيره من الطلاب- بهذا المصدر أمر وارد. وكان بمقدوره أن يستعين على النفقة بنسخ الكتب في أوقات معينة، خاصة أنه كان سريع الكتابة صبوراً عليها[4]. ومن المحتمل أنه كان ضيفاً على شيخه عبد الله بن سيف الذي كان نجدياً مثله. وكان من الأمور المتّبعة أن ينزل طلاب العلم في الغربة ضيوفاً على من تربطهم بهم صلة من الصلات، كالصلة الإقليمية. ولكن المرجح على أية حال أن ابن عبد الوهاب كان ينفق على نفسه من ثروته الخاصة، حيث كانت أسرته غنية نوعاً ما.

وحين اقتنع الشيخ محمد بكفاية المدة التي قضاها متعلماً في المدينة عاد إلى العيينة. ومن الممكن ملاحظة أمور كان لها تأثير في نفسه في أثناء إقامته في المدينة. منها المناخ التعليمي الذي كان حافزاً على الدراسة ومهيئاً لمعرفة أنواع من العلوم. ومنها بدؤه قراءة كتب ابن تيمية المهمة. وتتلمذه على محمد حياة السندي المحارب للبدع والتعصب للمذاهب، والداعي إلى الاجتهاد. وكان ذلك كله في مرحلة هامة من مراحل تكوينه الفكري. وبمقارنة ما كان يقرأ في الكتب أو يسمع من مشائخه بما يراه من أمور كان يقوم بها بعض الجهّال حول قبر النبي صلى الله عليه وسلم اتّضح له وجوب الإصلاح.

---

(١) جون ڤول «محمد حياة السندي»: ٣٥.

(٢) عنوان: ١/٢٠ - ٢١.

(٣) من المعروف أنه أقام في المدينة شهرين بعد حجته الأولى. ولكن هذا خارج عن نطاق رحلته العلمية إليها.

(٤) روضة: ١/٢٦.

وبعد عودة محمد بن عبد الوهاب إلى العيينة واصل قراءة الكتب العلمية المختلفة ، مركزاً - فيما يبدو - على مؤلفات ابن تيمية. وفي هذه الفترة بالذات كانت قد تكوّنت لديه حصيلة علمية لا بأس بها. وكانت قد تبلورت عنده فكرة المناداة بالإصلاح نوعاً ما. ونتيجة لهذين العاملين أصبح مؤهلا بعض الشيء ليقول رأيه فيما كان شائعاً آنذاك في المنطقة من أمور لا تتفق مع الدين الإسلامي الخالص. ويظهر أن ما ذكره ابن بشر من إنكاره لبعض الأمور الشائعة قبل سفره إلى الحجاز[1] . إنما حدث بعد رجوعه من المدينة إلى العيينة وقبل مغادرته لهذه البلدة مرة أخرى إلى العراق.

وما دام محمد بن عبد الوهاب في تلك الفترة غير مؤهل تأهيلاً كاملاً للدعوة الناجحة . فقد بات من المعقول أن يجيء إنكاره للأمور المذكورة محدوداً في مداه وفي تأثيره على الآخرين على حد سواء. وإدراكاً منه بوجوب إكمال تأهيله من ناحية وبعدم تأثير أقواله على ذوي الشأن في بلده من ناحية أخرى قرر مغادرة وطنه.

ولا يذكر المؤرخان ابن غنام وابن بشر طول المدة التي قضاها الشيخ محمد في العيينة بين عودته من المدينة وسفره إلى العراق والأحساء. ولكن عبد الرحمن آل الشيخ يقول إنها كانت سنة واحدة[2] .

وكانت توجد في دمشق آنذاك مدرسة حنبلية نشطة. وعلى هذا الأساس لم يكن غريباً أن يتجه تفكير محمد بن عبد الوهاب إلى الذهاب إلى تلك المدينة التي كانت في يوم من الأيام مكاناً لنشاط الإمام الجليل ابن تيمية.

وطبقاً لما ذكرته بعض المصادر غادر الشيخ محمد نجداً إلى البصرة قاصداً الشام[3] . وربما كان السبب في ذلك عدم وجود قافلة متجهة آنذاك إلى دمشق مباشرة ، وإنما كانت هناك قافلة ذاهبة إلى البصرة. وكان عليه أن يسير مع أية قافلة يمكن أن تقرّبه من هدفه . وكان يعتقد أنه من السهل عليه أن يسافر من البصرة إلى الشام.

---

(١) أنظر ص ٣١.

(٢) علماء الدعوة : ٧.

(٣) عنوان : ٢١/١ ، الحيدري . عنوان المجد : ٢٢١ ، عبد الرحمن آل الشيخ : علماءالدعوة : ٧.

وعلى أية حال فإن محمد بن عبد الوهاب وجد في تلك المدينة العراقية ما جعله يستقر فيها. وتذكر المصادر أنه درس الفقه والحديث على عدد من أساتذتها[1]. ولكنها لا تعطي من أسماء هؤلاء إلا اسماً واحداً وهو الشيخ محمد المجموعي[2]. كما تفيد تلك المصادر أنه درس إلى جانب الموضوعين السابقين قواعد اللغة العربية حتى أتقنها، وأنه كتب الشيء الكثير من اللغة والحديث في أثناء إقامته في البصرة[3].

والبصرة -كما هو معروف- ميناء تجاري هام. وبهذه الصفة كان يجري فيها بعض الأمور التي قد تتعارض مع نظرة رجل قادم من بلدة صغيرة كالعيينة ومجتمع محافظ كالمجتمع النجدي آنذاك. وبالإضافة إلى ذلك فقد كان فيها كثير ممن ينتسبون إلى المذهب الشيعي، ولم تكن بعيدة عن المراكز الشيعية المقدسة كالنجف وكربلاء. ومن المعروف ما بين هؤلاء القوم وبين السنة المحافظين من فروق.

وفي ظل الظروف السابقة بدأ محمد بن عبد الوهاب ينكر ما كان يرى أنه مخالف للحق. وبهذا فلم يعد مجرد طالب علم في تلك المدينة وإنما أصبح داعية يستمع إليه الآخرون[4]. وكما هو متوقع في مثل ذلك الجوّ كان مؤيدوه أقل بكثير من معارضيه. وأصبحت المناقشات بينه وبين خصومه حادة ومثيرة. وكان أكثرها حدّة وإثارة ما يتعلق بالعقيدة. وقد وصف الشيخ نفسه ذلك الجوّ بقوله:

«كان ناس من مشركي البصرة يأتون إليّ بشبهات يلقونها عليّ فأقول وهم قعود لديّ: لا تصلح العبادة كلها إلا لله فيبهت كل منهم»[5].

وما من شك في أن صراحة تبلغ هذا الحدّ في جوّ مثل جوّ البصرة ستؤدي إلى مشاكل. ومن هنا أصبح ذوو الشأن في تلك المدينة ينظرون إليه على أنه مثير للفتن، وكانت النتيجة أن اضطر إلى مغادرة البلدة.

---

(١) روضة: ٢٧/١، الأجوبة: ٢١٥/٩.

(٢) عنوان: ٢١/١.

(٣) روضة: ٢٧/١.

(٤) المصدر السابق: ٧/١ - ٢٨. وربما كان هذا هو السبب في قول بعض المصادر إنه سافر من نجد للدعوة إلى ما يرى أنه الحق. انظر رسائل: ٣٤٠/٣، روسو. وصف باشوية بغداد: ١٣١.

(٥) روضة: ٢٨/١.

ومرة أخرى لا تحدد المصادر الموثوقة طول المدة التي بقيها الشيخ محمد في البصرة، كما لا تذكر الوسيلة التي كان ينفق بها على نفسه خلال إقامته هناك. لكن ابن غنام يقول إن إقامته في البصرة كانت أطول إقامة قضاها خارج بلده في سبيل العلم[1]. وأما قضية الإنفاق فقد ذكرت بعض المصادر أنه كان يتعاطى التجارة[2]. وربما كان ذلك صحيحاً. ولكن يظل الاحتمال الأكبر وهو دخل أسرته.

ويعطي ابن بشر تفصيلات عن طرد محمد بن عبد الوهاب من البصرة والمشقة التي عاناها في طريقه إلى الزبير[3]. لكن كلا من ابن غنام، الأقرب منه عهداً بتلك الحادثة، وحفيد الشيخ، عبد الرحمن بن حسن، لا يشيران إلى ذلك الطرد وتلك المشقة، مما يرجح عدم حدوثهما. بل إن المؤلف الأخير ينص على أن جده عاد إلى البصرة بعد ذهابه منها إلى الأحساء، وأنه تركها مرة ثانية إلى المدينة عبر نجد[4]. وكلامه يدل على أن خروجه من البصرة كان طبيعياً. وعبارة ابن غنام تؤيد ما ذكره عبد الرحمن بن حسن من زيارة الشيخ للبصرة مرتين[5].

وعلى أية حال فإن إقامة محمد بن عبد الوهاب في البصرة كانت مفيدة له. فبالإضافة إلى تعمّقه في الحديث والفقه درس النحو وأتقنه. ولإجادة قواعد اللغة أهمية بالغة، خاصة لمن هو مقبل على دعوة هامة تحتاج إلى من يرغّب فيها ويدافع عنها. وقد مكنته إقامته من الاطلاع على أحوال الشيعة عملا واعتقاداً، كما وسّعت مداركه بالنسبة للأمور الدنيوية. وبرغم عدم قبول أكثرية السكان لما دعا إليه فإن نقاشه مع الخصوم أكسبه نوعاً من المهارة في الردّ على من يخالفه.

وتتفق المصادر على أن الأحساء كانت من الأماكن التي زارها محمد بن عبد الوهاب، وأنه تلقّى العلم على بعض علمائها، وناقش بعضهم في التوحيد والعقيدة. ومن بين هؤلاء العلماء عبد الله بن فيروز وعبد الله بن عبد اللطيف ومحمد بن

---

(١) المصدر السابق: ٢٧/١.

(٢) ريباتزك «تاريخ الوهابيين»: ٢٧٥.

(٣) عنوان: ٢١/١.

(٤) الأجوبة: ٢١٦/٩.

(٥) روضة: ٦/١ - ٢٧.

عفالق[1] . وكانت الأحساء آنذاك مركزاً علمياً يفد إليه الطلاب من نجد وغيرها من مناطق شرق الجزيرة العربية. وكان علماؤها ينتمون إلى مذاهب إسلامية مختلفة[2] .

وبينما يذكر ابن بشر أن الأحساء كانت آخر الأمكنة التي زارها الشيخ قبل عودته نهائياً إلى نجد[3] ، يقول عبد الرحمن بن حسن إن المدينة المنوّرة كانت آخرها[4] . وبينما يقول الأول إن محمد بن عبد الوهاب فكرّ في الذهاب من الزبير إلى دمشق لولا ضياع نفقته[5] ، يذكر الثاني بأنه خرج من مكة مع الحجاج قاصداً المدينة فالشام. لكن قطاع الطرق ضربوه وأخذوا ما معه ففاته الركب[6] . ومهما يكن من أمر فإن الشيخ لم يتمكّن من السفر إلى دمشق ، وإنما عاد إلى نجد ، منهياً بذلك رحلاته العلمية.

وكان أبو الشيخ قد عزل عن قضاء العيينة سنة ١١٣٩هـ ، فانتقل إلى حريملاء[7] . ولهذا اتجه ابنه محمد ، بعد عودته من أسفاره ، إلى هذه البلدة ليلتحق بأسرته.

والمصادر المقربة من محمد بن عبد الوهاب لا تذكر أن رحلاته العلمية خارج نجد تجاوزت ثلاثة أمكنة : الحجاز والأحساء والبصرة[8] . غير أن هناك مصادر أخرى تشير إلى أن رحلاته تجاوزت تلك الأمكنة الثلاثة.

ولعل أول إشارة إلى هذا الموضوع قول الرحالة نيبور عن قيام الشيخ برحلات إلى بغداد وبلاد فارس[9] . كما ذكر الششتري دراسة محمد بن عبد الوهاب في

---

(١) روضة : ٢٦/١ و ٥٠ ؛ توضيح : ١٦ ؛ الأجوبة : ٢١٦/٩ .

(٢) يعطي عثمان بن سند تراجم بعض أولئك العلماء في كتابه **سبائك العسجد**. ويلاحظ أنه بينما كان عبد الله بن عبد اللطيف شافعياً كان ابن عفالق حنبلياً. وكان ابن غنام مالكياً.

(٣) عنوان : ٢١/١ .

(٤) الأجوبة : ٢١٦/٩ .

(٥) عنوان : ٢١/١ .

(٦) الأجوبة : ٢١٦/٩ .

(٧) عنوان : ٢١/١ و : ٢ – ٢٣٨ .

(٨) روضة : ٦/١ – ٢٨ ؛ عنوان : ١ فما ٢١ ؛ ٦ – ١٧ ؛ الأجوبة : ٥/٩ – ٢١٦ .

(٩) رحلات : ١٣١/٢ .

أصفهان[1] . ولكن ما ذكره كل من هذين المؤلفين لا ينبغي أن يقبل دون تحفظ شديد لأن ما ذكراه عن الشيخ من أمور أخرى غير السفر إلى بلاد فارس غير صحيح[2] .

أما مؤلف **لمع الشهاب** فقد ذكر أن ابن عبد الوهاب زار البصرة وبغداد وكردستان وهمذان وأصفهان والريّ وقمّ وقرية أبي لباس وحلب ودمشق والقدس ومصر. ثم عاد إلى بلاده عن طريق السويس فينبع فالمدينة فمكة. كما ذكر أنه درس أنواعاً من الفلسفة والعلوم وأنه كان يجيد اللغة التركية[3] .

ومن الواضح أن ما ذكره مؤلف اللّمع بعيد عن الحقيقة التاريخية. والمتأمّل فيه يرى ما يحتوي عليه من أخطاء. فمن ناحية تاريخ حوادث أسفار الشيخ يذكر المؤلف أن بدء رحلاته حدث وعمره سبع وثلاثون سنة. ومن المعروف أن محمد بن عبد الوهاب ولد سنة ١١١٥هـ. ومعنى هذا أنه لم يغادر نجداً قبل سنة ١١٥٢هـ. ومن الثابت تاريخياً أنه قد عاد من جميع أسفاره إلى نجد قبل هذه السنة. والمدة التي ذكر المؤلف أن الشيخ قضاها متنقلاً بين البلدان المختلفة لا تقلّ عن خمسة وعشرين عاماً. ومعنى هذا أنه لم يعد إلى بلاده إلا سنة ١١٧٧هـ. بل إنه يذكر أن آخر مرحلة من مراحل أسفار الشيخ كانت مكة التي وصلها زمن الشريف سرور. والمعروف أن هذا الشريف لم يحكم تلك المدينة قبل عام ١١٨٦هـ[4] . ومعنى هذا أن ابن عبد الوهاب لم يعد إلى نجد إلا في هذا العام أو بعده. ومن المعروف أن دولة الدرعية التي قامت على دعوة الشيخ كان قد مرّ عليها آنذاك حوالى ثلاثين سنة.

وما ذكره المؤلف يقتضي أن محمد بن عبد الوهاب كان يعرف اللغة الفارسية لأنه قضى سنوات طويلة في بلاد فارس ودرس هناك، كما ينص على معرفته باللغة

---

(١) أنظر مقال الأستاذ مقبل العيسى في العرب. ١٣٩٠ : ٩٥/٩ – ٨٦٣. هذا وقد نقل شودزكو «عقيدة الوهابيين» عن ميرزا محمد علي كلاماً مطابقاً لما ذكره الششتري. ويبدو أن ميرزا نقله عن هذا الأخير.

(٢) من ذلك ادعاء نيبور [رحلات : ٢ – ١٣٤] أن الشيخ لا يعتبر محمداً نبياً وإنما رجلاً عظيماً فقط. وقول الششتري إن محمد بن عبد الوهاب كان حنفياً. وإنه تزعّم قومه حوالى سنة ١١٧١ هـ.

(٣) لمع الشهاب : ١٥ ٢٣.

(٤) عنوان : ٧٥/١.

التركية. وليست هناك أية أدلة على معرفة الشيخ لهاتين اللغتين. كما أن المؤرخين المؤيدين له والذين حرصوا على ذكر علومه لم يذكروا معرفته بهما. ويشير المؤلف أيضاً إلى دراسة الشيخ لأنواع مختلفة من الفلسفة والتصوّف. ولو كان الأمر كذلك لظهر في بعض مؤلفاته ما يدل عليه. ولكن تلك المؤلفات بعيدة عن هذه الموضوعات.

ومن الملاحظ أن بعض الكتّاب المتأخرين اعتمدوا كلياً[1] أو جزئياً[2] على مؤلف لمع الشهاب في كلامهم عن رحلات الشيخ. كما يلاحظ أن هذا المؤلف ليس وحيداً في ذكر زيارة محمد بن عبد الوهاب بعض البلدان السابقة. وقد تقدم الكلام عن روايتي كل من نيبور والششتري حول زيارته لبلاد فارس[3]. أما فيما يتعلق بزيارته لبغداد فهي أكثر انتشاراً بين المؤلفين. فبالإضافة إلى نيبور ذكرها وارنج[4] ورسو[5] وهوجارث[6] وريباتزك[7] والحيدري[8].

ولرواية هذا المؤلف الأخير أهمية خاصة، فقد ذكر أن والده أخبره بزيارة الشيخ محمد لبغداد ودراسته فيها على العالم المشهور صبغة الله الحيدري.

وبناء على هذه الرواية يرجّح الدكتور منير العجلاني حدوث زيارة محمد بن عبد الوهاب لبغداد[9]. ومع ذلك فإن التحفظ في قبول رواية الحيدري أمر وارد لأن دراسة الشيخ على شخصية مهمة، كصبغة الله، من غير المحتمل إهمالها من قبل المؤرخين المقرّبين من الشيخ والذين حرصوا على ذكر أسماء أساتذته المشهورين، إظهاراً لفضله.

---

(١) من هؤلاء حسين خزعل في كتابه حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: ٦٠ - ٦٧.
(٢) انظر - مثلاً - مار جليوث في مقالة «الوهابية» في دائرة المعارف الإسلامية ط ١.
(٣) أنظر ص ٤٠.
(٤) رحلة إلى شيراز: ١١٩.
(٥) باشوية بغداد: ١٣١.
(٦) بلاد العرب: ١٠٠.
(٧) «تاريخ الوهابيين»: ٢٧٥.
(٨) عنوان المجد: ٢٣٦. وانظر أيضاً كرايتون تاريخ بلاد العرب: ٢٨٩/٢؛ بروكلمان. تاريخ الشعوب الإسلامية: ٣٥٢، كاش. انتشار الاسلام: ١٩١.
(٩) تاريخ البلاد العربية السعودية: ١٩٦.

وبينما تنص المصادر القريبة من الشيخ على عدم ذهابه إلى دمشق[1] . يؤكد بعض الكتاب زيارته لها. وبعض هؤلاء يكتفي بذكر دراسته هناك[2]. وبعضهم الآخر يقول إنه كان يدعو إلى معتقده[3] . وطبقاً لما ذكره وارنج أجبر الشيخ على مغادرة هذه المدينة فذهب إلى الموصل. حيث استمر في دعوته[4] .

ويكاد ينفرد مؤلف **لمع الشهاب** بذكر زيارة الشيخ لمصر لولا ذكر هذه الزيارة من قبل حميد بن رزيق الذي قال إنه قضى فترة طويلة في مصر[5] .

وعلى أية حال فإن النتيجة التي يطمئن إليها الباحث من مقارنة جميع المصادر السابقة حول أسفار محمد بن عبد الوهاب خارج نجد هي الأخذ برواية المؤرخين المؤيدين له لسببين رئيسيين. أحدهما أنهم أدرى بتفاصيل حياته من غيرهم. كما قال الشيخ حمد الجاسر[6] . والثاني أنهم حرصوا كل الحرص على تدوين جميع فضائله. ومن المعروف أن السفر في طلب العلم فضيلة. ولو كان الشيخ محمد قد سافر إلى بلدان غير التي ذكروا لما توانوا في تدوين ذلك وتفصيله.

إقامته في حريملاء وبدء دعوته في نجد:

بقي تاريخ عودة محمد بن عبد الوهاب إلى نجد من أسفاره خارجها مجالاً للاجتهاد بين الكتّاب. وذلك لأن المصادر القريبة من الشيخ لم تذكر سنة حدوثها. ويذكر أمين سعيد أن عودته كانت سنة ١١٣٩هـ[7] . ويبدو أن الأمر التبس على هذا المؤلف نتيجة إيراد ابن بشر لخبر عزل أبي الشيخ عن قضاء العيينة وانتقاله إلى حريملاء في السنة المذكورة مع ذكر قدوم ابنه من أسفاره إليها[8] . أما شودزكو فقد قال إن

---

(١) انظر ص ٣٦.

(٢) لطف الله جحاف. درر نحور الحور العين ورقة ١٦ ؛ الزركلي. **الاعلام**: ١٣٧/٧.

(٣) **باشوية بغداد**. ١٣١ ؛ بريدجز. **تقرير**: ٢ - ٧.

(٤) **رحلة إلى شيراز**: ١٢٠.

(٥) **الصحيفة العدنانية**. ورقة ١٣٥.

(٦) أنظر **مجلة العرب**. ١٣٩٠: ٩٤٤/١٠.

(٧) **سيرة الإمام**: ٢٠.

(٨) **عنوان**: ٢١/١.

عودة محمد بن عبد الوهاب إلى وطنه كان سنة ١١٧١هـ[١] . ومن المعروف أن كلا القولين السابقين بعيد عن الصحة. ويذكر الأستاذ لاووست أن مغادرة الشيخ للبصرة كانت سنة ١١٥٢هـ[٢] ، مما يعني أن قدومه إلى حريملاء كان بعد ذلك. وواضح أن الشيخ كان موجوداً في البلدة الأخيرة قبل هذا التاريخ.

ويرجّح الدكتور منير العجلاني أن عودة الشيخ إلى نجد كانت بين سنتي ١١٤٣ و ١١٥٠هـ[٣] . لكنه يناقض ما قاله هنا حين يذكر في موضع آخر من كتابه أن الشيخ بقي في حريملاء مدة لعلها لا تتجازو أربع سنوات : سنتين قبل وفاة أبيه ، وسنتين بعدها[٤] . فمن المعروف أن أباه توفي سنة ١١٥٣هـ[٥] . وهذا يعني أن قدوم الشيخ إلى حريملاء كان عام ١١٥١هـ.

وقد أورد ابن غنام رسالة بعثها الشيخ في أثناء إقامته في العيينة إلى العالم عبد الله بن عبد اللطيف الأحسائي. ومما جاء فيها أن الشيخ اجتمع بعبد الله «من نحو عشرين» ، دون ذكر تمييز للكلمة الأخيرة[٦] . ولعل ذلك تحريف من الناسخ وأن الأصل «عشر سنين»[٧] ومن المعلوم أن الشيخ كان في العيينة بين سنتي ١١٥٤ و ١١٥٨هـ. وإذاً فقد كان في الأحساء بين عامي ١١٤٤ و١١٤٨هـ. ومن المرجح أن إقامته في تلك المنطقة لم تطل. ويذكر ابن بشر أن الشيخ بقي مع أبيه في حريملاء مدة سنين[٨] . ولعل صيغة الجمع هنا توحي بأن ذلك كان أكثر من ثلاث سنوات. وما دام عبد الوهاب قد توفي سنة ١١٥٣هـ فإنه من المرجّح أن وصول الشيخ إلى حر يملاء كان بين سنتي ١١٤٤ و١١٤٩هـ.

وتذكر بعض المصادر أن محمد بن عبد الوهاب أخذ يدرس على والده بعد

---

(١) «عقيدة الوهابيين» : ١٧٣.
(٢) أنظر مقالة «ابن عبد الوهاب» في دائرة المعارف الإسلامية ط ٢.
(٣) تاريخ البلاد العربية السعودية : ٢٠٨.
(٤) المصدر السابق : ٢١١.
(٥) عنوان : ١/٢٠ - ٢١.
(٦) روضة : ١/٥٠.
(٧) يؤكد ذلك الدكتور العجلاني في كتابه تاريخ البلاد العربية : ٢٠٨ هامش ١.
(٨) عنوان : ١/٢١.

استقراره في حريملاء[1] . وربما كان ذلك صحيحاً. لكن من المرجّح أن الشيخ كان في تلك الفترة في مستوى علمي لا يقلّ عن مستوى أبيه. إن لم يزد عليه. والمهم. على أية حال. ما أكدته المصادر المختلفة من بدئه الدعوة ومهاجمته ما كان يرى أنه مخالف للحق.

وكما هو متوقع انقسم الناس حول دعوة الشيخ محمد إلى معارضين ومؤيدين. وكان المؤيدون. مع قلتهم. مصممين على المضيّ معه مهما كانت النتائج[2] . ويقول ابن بشر إنه وقع بينه وبين أبيه كلام[3] . لكنه لم يشر إلى السبب المباشر للخلاف بينهما. ومن غير المحتمل أن يكون ذلك الخلاف حول العقيدة ذاتها؛ لأن عبد الوهاب كان غير مؤيد لتقديس الأولياء وتعاطي السحر والشعوذة[4] . ويدّعي أحد المؤلفين المعاصرين للشيخ محمد أن النزاع بين الأب وابنه كان حول ما يأخذه الأول من رشوة[5] . ومن المعروف أن الشيخ انتقد بعض القضاة على أخذهم أجوراً مقابل الفصل بين المتخاصمين واعتبر ذلك رشوة[6] . ومع ترجيح نزاهة عبد الوهاب فإنه ربما خالف ابنه حول هذه القضية رأياً، وإن لم يكن يزاولها عملاً. ومن المحتمل أيضاً أن يكون الخلاف بينهما حول أسلوب الدعوة ذاته لا حول نقطة معينة من جوهرها. وعلى أية حال فإن الشيخ استمر في دعوته بصورة أقلّ مما ستصبح عليه بعد وفاة أبيه[7] . وقد ركّز آنذاك على تدريس بعض العلوم الشرعية كالفقه والتفسير والحديث. كما قام بتأليف كتابه المشهور، **كتاب التوحيد**[8] ، الذي ضمّنه اتجاهه في تفسير هذا الموضوع. وقد لقي هذا الكتاب حماساً كبيراً وانتشرت نسخ منه في مختلف أنحاء المنطقة.

وبعد وفاة عبد الوهاب بن سليمان أصبح ابنه محمد أكبر شخصية علمية في

---

(١) المصدر السابق. الصفحة نفسها؛ عبد الرحمن آل الشيخ **علماء الدعوة**: ٨.

(٢) **روضة**: ١/٢٩.

(٣) **عنوان**: ١/٢١.

(٤) **رسائل**: ١/٢٣ - ٥٢٥.

(٥) مؤلف مجهول. **كيف كان ظهور شيخ الإسلام**: ١.

(٦) **روضة**: ١/١٣٣.

(٧) **عنوان**: ١/٢٢.

(٨) **روضة**: ١/٣٠ بينما يقول عبد الرحمن بن حسن إنه ألفه في البصرة. انظر **الأجوبة**: ٩/٢١٥.

البلدة. ولفت الأنظار إليه حتى انتشرت سمعته في المناطق الأخرى. وبدأ بعض الأفراد من بلدان العارض المختلفة يفدون إليه في حريملاء ليستمعوا ما يقول وما يدعو إليه[1]. بل إن دعوته لقيت—وهو لا يزال في هذه البلدة—قبولا لدى بعض أمراء البلدان الأخرى. ومن هؤلاء عثمان بن معمر أمير بلدة العيينة[2].

انتقاله إلى العيينة وبداية تطبيق دعوته:

القصة التي أوردها ابن بشر عن محاولة آل حمين الاعتداء على محمد بن عبد الوهاب لإنكاره عليهم بعض الأعمال التي كانوا يقومون بها قد تكون صحيحة[3]. لكن من المرجّح أنها لم تكن السبب في انتقاله إلى العيينة. والسبب الرئيسي في انتقاله ما ذكره ابن غنام من أن الشيخ عزم على الارتحال إلى هذه المدينة «بعد أن هدى الله تعال عثمان بن معمر لقبول هذا الدين»[4]. وكانت العيينة آنذاك أقوى من حريملاء المنقسمة إلى فئتين لا تعترف إحداهما بزعامة الأخرى عليها[5]. كما أنها كانت مسقط رأس الشيخ، ولأسرته فيها مكانة رفيعة. فميله النفسي إليها كان أمراً طبيعياً. وفي ظل هذه الظروف كان متوقعاً أن يسرع محمد بن عبد الوهاب في الانتقال إلى هذه البلدة. وكان أن انتقل.

والمصادر الأولى لا تشير إلى سنة انتقال الشيخ من حريملاء إلى العيينة. لكن الدكتور منير العجلاني يميل إلى أن ذلك كان سنة ١١٥٥هـ[6]. أما لاووست فيقول إن انتقاله حدث عام ١١٥٣هـ[7]، والمعروف أن والده توفي آخر هذا العام[8]. ومن

---

(١) روضة: ١/٢٩.
(٢) المصدر السابق: ١/٣٠.
(٣) عنوان: ١/٢٢.
(٤) روضة: ١/٣٠.
(٥) عنوان: ١/٢٢.
(٦) تاريخ البلاد العربية: ٢١١. لكنه في موضع آخر [١٤٢] ذكر أن انتقاله إلى العيينة كان سنة ١١٥١هـ.
(٧) «ابن عبد الوهاب». دائرة المعارف الاسلامية ط ٢. وقد أخطأ كل من فيلبي [بلاد العرب: ٩] وخان «تقرير دبلوماسي»: ٣٤ وعبد الحميد البطريق [الحكم التركي المصري: ٢٥] في قولهم إن انتقال الشيخ إلى العيينة كان سنة ٧-١١٥٨هـ. والمعروف أن هذا تاريخ انتقاله إلى الدرعية.
(٨) حوادث: ١٠٥.

المرجح أنه لم ينتقل من حريملاء بعد وفاة أبيه مباشرة، وإنما استقام فيها مدة لا تقل عن سنة.

وحين وصل محمد بن عبد الوهاب إلى العيينة رحّب به أميرها وأكرمه؛ وشرح الأول للثاني تفاصيل ما كان يدعو إليه، وما يمكن أن ينتج عنه من مصالح دينية ودنيوية. وأصبح الشيخ أكثر أملاً في النجاح حين أمر عثمان أتباعه بالتمشي مع نصائحه. وازدادت علاقة الاثنين توطداً بزواج الشيخ من الجوهرة بنت عبد الله بن معمر[1]. ويبدو أن زواجه منها لم يكن لشهرة أسرتها فقط وإنما لسمعتها الاجتماعية الخاصة أيضاً[2].

واجتمع الجوّ المناسب مع ما كان لمحمد بن عبد الوهاب من سمعة وتأهيل فأصبحت مهمته الإصلاحية سهلة إلى درجة كبيرة. وازداد عدد المنضمين إلى دعوته من العيينة وما حولها بسرعة. وبهذا أصبح في موقف يمكّنه من تطبيق ما كان يدعو إليه. وكان أكثر شيء يضايقه آنذاك بعض المظاهر التي يزاولها جهّال في المنطقة، كالتماس البركة من بعض الأشجار، ووجود قبة مبنية على قبر يعتقد أنه قبر زيد بن الخطاب رضي الله عنه. وكان بعض الجهال يتبركون بها ويقدمون النذور إليها[3]. وقد قرر الشيخ القضاء على كل ما يعتقد أن فيه خطراً على عقائد المسلمين.

ويختلف ابن بشر مع ابن غنام في الطريقة التي تم بها القضاء على تلك الأمور المحظورة. ولكنهما يتفقان على أنها أزيلت من المنطقة في مدة غير طويلة بعد وصوله إلى العيينة[4]. ومن الملاحَظ أن أنصار الشيخ في الدرعية قاموا بإزالة ما حول منطقتهم من المحظورات[5].

وما من شك في أن مباشرة الشيخ لهدم قبة قبر زيد بن الخطاب دون أن يناله

---

(١) عنوان: ١/٢٢.

(٢) كان لها دور في المجتمع منذ سنة ١١٣٩ هـ حيث لم يتزل محمد بن سعود ورفاقه من موضع تحصّنهم عقب قتل محمد بن معمر لزيد بن مرخان إلا بعد أن أعطتهم الأمان. أنظر عنوان: ٢/٣٣٧.

(٣) روضة: ١ ٧.

(٤) المصدر السابق: ١ ٣٠ ٣١، عنوان: ١ ٢ ٢٣.

(٥) روضة: ١ ٣١.

ضرر كانت من عوامل إقناع بعض الجهال بأن تلك الأمور التي كان يحاربها لا تنفع ولا تضر. وما من شك أيضاً في أن تلك الإجراءات التي قام بها زادت من شهرته في المناطق المختلفة. وكانت أعماله هذه بمثابة إعلان بدء حركته عملياً، ودخولها إلى مرحلة جديدة.

ومما يتصل بهذه المرحلة ما ذكره بعض الكتّاب من أن حركة محمد بن عبد الوهاب بدأت ذات ليلة حين كان جالساً فوق سطح بيته. كان هناك رجل قد أضاع بعيره. وكان يستغيث بسعد، الوليّ في هذه المنطقة. فسأله ابن عبد الوهاب أن يستغيث برب سعد. وانتشرت القصة بين السكان وانقسموا إلى فريقين: فريق يعتقد بالوليّ وآخر يؤمن بما يدعو إليه الشيخ محمد[1].

وجزء من هذه القصة ربما وقع فعلاً وربما كان الرجل يستغيث بزيد بدلاً من سعد. لكن إظهارها على أنها أمر انقسم فيه سكان العيينة ذلك الانقسام، وأنها كانت بداية حركة الشيخ أمر غير مقبول. ذلك أن دعوته كانت معروفة ومشهورة منذ أن كان في حريملاء. وكان له مؤيدون ومعارضون منذ ذلك الوقت.

وكما قضى محمد بن عبد الوهاب على الأمور التي كان يرى أنها ضارة بعقائد الناس، كان مصمماً على تكوين مجتمع تطبّق فيه الشريعة الإسلامية في جميع المجالات. ومن ذلك أنه أمر بمعاقبة من لم يكونوا يؤدون الصلاة جماعة في المساجد[2]. ومن ذلك أيضاً رجمه لامرأة توافرت لديه في جانبها شروط الرجم[3].

وبينما كان يقوم بالإجراءات السابقة كان نشطاً في مراسلة العلماء والزعماء من غير بلدته لإقناعهم بالدعوة وضمهم إلى صفه، كما كان يرسل الدعاة إلى البلدان القريبة منه لوعظ الناس وإرشادهم. ومن بين العلماء الذين كان يراسلهم قاضي

---

(١) بلجريف، رحلة: ٣٧٤/١. ريباترك: «تاريخ الوهابيين»: ٢٧٨-٢٨٠. عبد الحميد البطريق. الاحتلال التركي المصري: ٢٧.

(٢) روضة: ٣٨/١.

(٣) المصدر السابق: ٢/٢، عنوان: ٢٣/١. قد تدل هذه القضية على عمق أثر الدعوة في نفوس بعض أفراد المجتمع الجديد. فمن المتوقع أن يوجد في المجتمعات منحرفون. لكن ندم هذه المرأة على خطيئتها واعترافها بها. وإصرارها على ذلك الاعتراف مع إدراكها للعقوبة الشديدة من الأمور غير العادية.

الدرعية. عبد الله بن عيسى. وكانت لعبد الله سمعة طيبة في المنطقة. ولذلك بعث الشيخ رسالته إلى أهل الرياض ومنفوحة عن طريقه، وطلب منه أن يعلّق عليها. وقد وصفه الشيخ نفسه بقوله:

«ما نعرف في علماء نجد ولا علماء العارض ولا غيره أجلّ منه»[1].

وربما كان وصف الشيخ لعبد الله مطابقاً للحقيقة، أو على الأقل مطابقاً لها حسب ظنه فيه. وربما قال تلك العبارة على سبيل المجاملة واستعمال كافة الوسائل التي قد تقنع الآخرين في قبول ما يدعو إليه. وسواء كان الأمر هذا أو ذاك فإن موقف عبد الله المؤيد كان له أثر طيب في كسب بعض الناس الى جانب الشيخ ودعوته[2].

ردود الفعل الأولى ونتائجها:

من الواضح أن ردود الفعل لدعوة الشيخ، سلباً وإيجاباً، بدأت قبل انتقاله من حريملاء. ففي إحدى الرسائل التي بعثها من العيينة إلى ابن قاضي الدرعية عبد الوهاب بن عبد الله ذكر أنه منذ خمس سنوات وهو يقوم بنشاط ضد الدعوة[3]. ومن المعروف أن الشيخ انتقل من العيينة إلى الدرعية سنة ١١٥٧ هـ أو السنة التي بعدها. وهذا يعني أن نشاط عبد الوهاب ضد ما نادى به الشيخ قد بدأ سنة ١١٥٣ هـ على الأقل.

ومن الواضح أيضاً أن قسماً ممن عارضوا دعوة الشيخ في بداية الأمر اقتنعوا فيما بعد بصحتها فأيّدوها. كما أن فريقاً ممن وافقوه في البداية وقفوا ضده بعد فترة معينة. وما من شك في أن هناك أسباباً مختلفة لتغيّر مواقف هؤلاء وأولئك. ولعل من أهم هذه الأسباب قضية الاقتناع الشخصي، وانتقال دعوة الشيخ من مرحلة إلى أخرى.

ويبدو أن فريقاً من العلماء كانوا غير معارضين للخطوط العريضة التي رسمها محمد بن عبد الوهاب للتوحيد والشرك. لكنه ما أن دخل في تفصيلات لها علاقة

---

(١) روضة: ١/١٤٦.

(٢) المصدر السابق: ١/١٥٦.

(٣) المصدر السابق: ١/٥٧ - ١٥٨.

بهذين الموضوعين، وطبّق عملياً ما كان يدعو إليه حتى اختلفوا معه، ووقفوا ضده. ويؤكد الشيخ نفسه هذا التفسير حين يقول في رسالته إلى محمد بن عيد، أحد علماء ثرمداء:

«صدّقني من يدّعي من العلماء في جميع البلدان في التوحيد وفي نفي الشرك وردّوا عليّ التكفير والقتال»[1].

ولقد اختلف أسلوب الشيخ في عرضه لآرائه بين لين وشدة، ووردت في بعض رسائله عبارات مثل:

«من زعم من علماء العارض أنه قد عرف معنى لا إله إلا الله، أو عرف معنى الإسلام قبل هذا الوقت – يعني ظهور دعوته – أو زعم عن مشائخه أن أحداً عرف ذلك فقد كذب وافترى».

بل إنه يقول إن مشائخه أنفسهم ما منهم رجل عرف ذلك[2]. وفي إحدى رسائله إلى قاضي الدرعية يقول:

«أنتم ومشائخكم ومشائخهم لم يفهموا دين الإسلام، ولم يميّزوا بين دين محمد، صلى الله عليه وسلم، ودين عمرو بن لحيّ»[3].

ولا شك أن أسلوباً كهذا ربما كان له أثر غير وديّ في نفوس من وجّه إليهم الخطاب، أو من عرفوا عنه.

ومهما كانت أسباب تغيّر مواقف بعض علماء المنطقة من دعوة الشيخ فإن هناك شخصيات معيّنة منهم لعبت أدواراً مختلفة تجاه تلك الدعوة. ومن هؤلاء عبد الله بن عيسى وعبد الله المويس وسليمان بن سحيم.

كان عبد الله بن عيسى، قاضي الدرعية، مؤيداً لدعوة الشيخ كما تقدم. لكن موقفه ما لبث أن تغيّر، أو ضعف على الأقل. وكان من أسباب ذلك – كما يقول

---

(١) المصدر السابق: ١/١٠٧ – ١٠٨.

(٢) المصدر السابق: ١/١٤٦.

(٣) المصدر السابق: ١/١٥٥. وانظر أيضاً ما هو قريب من هذا الكلام في المصدر نفسه: ١/٧٤ – ١٧٥.

الشيخ نفسه – وقوعه تحت تأثير ابنه عبد الوهاب الذي كان موقفه معادياً للدعوة على العموم[1] . وقد بذل محمد بن عبد الوهاب محاولات جادة لإقناعه ، وكسبه من جديد إلى جانبه[2] . ويبدو أنه أفلح في تلك المحاولات .

أما عبد الله المويس ، قاضي حرمة ، فكان الشيخ يراسله ويظن فيه الانقياد لدعوته[3] . لكنه اتخذ خطاً معادياً للدعوة ، وقام بنشاط كبير داخل نجد وخارجها لايقاف مدّها والقضاء عليها[4] . وقد بلغ من إدراك الشيخ لخطورة نشاطه أن قال عنه :

« أقطع أن كفر من عبد قبة أبي طالب لا يبلغ عشر المويس وأمثاله »[5] . وعلى أية حال فقد كان سليمان بن سحيم – في هذه الفترة بالذات – أنشط المعارضين النجديين للشيخ محمد ودعوته[6] . وطبقاً لما ذكره الشيخ فقد اعترف ابن سحيم في بداية الأمر بصحة هذه الدعوة ، وظل على ذلك فترة من الزمن[7] ولكنه غيَّر موقفه أخيراً وحارب محمد بن عبد الوهاب بشتى الوسائل . ويعطي الشيخ نفسه سببين أساسيين لهذا التغيّر . أحدهما : ما يمكن أن يقال عنه بأنه الخوف من فقدان المكانة الاجتماعية لدى الناس ، لأن هؤلاء سيتساءلون عن علمه وإخلاصه ؛ فإذا كان لم يعرف حكم هذه الأمور التي تضمنتها الدعوة قبل ظهورها فعلمه قليل ، وإذا كان قد علم الحكم وأخفاه فإخلاصه مفقود . والسبب الثاني : إنكار الشيخ على ابن سحيم وأمثاله أكل السحت والرشوة إلى غير ذلك من الأمور[8] .

وما من شك في أن السبب الثاني من التعليل واضح . بل إن هذا الموضوع كان بطريقة ما ، من المسائل التي ذكرها ابن سحيم في رسالته إلى العلماء خارج نجد ليثيرهم

---

(١) المصدر السابق : ١/١٥٨ .
(٢) المصدر السابق : ١ ٥٤ ١٥٦ .
(٣) المصدر السابق : ١ ١٠٣ .
(٤) المصدر السابق : ١ ١٠٣ . ١٠٦ . ١٠٩ . ١١٦ . ١٩ ١٢١ . ٦٠ ١٦١ . ١٦٥ و ٢٠٥ .
(٥) المصدر السابق : ١ ١٠٣ .
(٦) المصدر السابق : ١ ٣١ .
(٧) المصدر السابق : ١ ١١٤ و ١٤٠ .
(٨) المصدر السابق : ١ ١١٤ .

ضد الشيخ محمد. لكن السبب الأول لا يمكن قبوله دون تحفظ. فلو كان سليمان يرى أن اتباعه لدعوة الشيخ قد يهزّ من مكانته الاجتماعية لما اعترف بصحتها منذ البداية. أما وأنه قد اعترف بصحتها وبقي على هذا الاعتراف عدة سنين، ثم غيّر موقفه فلا بد وأن هناك أسباباً أخرى وراء هذا التغيّر. ومن المرجّح أن تلك الأسباب هي ما أشير إليه سابقاً بالنسبة للعلماء بصفة عامة من موافقة للشيخ حول الخطوط العريضة لدعوته، ثم معارضة بعض التفاصيل. ومن بين هذه التفاصيل ما ذكره الشيخ هنا سبباً ثانياً لتغيّر موقف ابن سحيم.

ومهما كانت الأسباب وراء تغيّر موقف سليمان بن سحيم من دعوة الشيخ فإنه أدرك، كما أدرك أمثاله من النجديين، ضعف المقاومة المحلية أمام قوة هذه الدعوة المتزايدة. ومن هنا اتجهت أنظار هؤلاء المعارضين إلى خارج نجد بحثاً عن تأييد ومساندة. ومن ذلك أن كتب ابن سحيم رسالة إلى العلماء بصفة عامة ولكنها، على حسب رواية ابن غنام، كانت موجهة إلى علماء البصرة والأحساء بصفة خاصة[1]. وقد أخبرهم فيها بظهور محمد بن عبد الوهاب في نجد، واصفاً إياه بأنه «مبتدع جاهل مضل ضال، من بضاعة العلم والتقوى عاطل». وقد حثّ أولئك العلماء على أن يبيّنوا للناس خطأه ويردّوا بدعه، على حد زعمه. وقد أورد من مآخذه على الشيخ خمس عشرة مسألة.

ومن الواضح أن ابن سحيم لم يكتف بذكر هذه المسائل، وإنما أضاف إليها مسائل أخرى في مراسلاته مع بعض علماء المنطقة. وقد تولّى الشيخ الردّ على أكثر هذه النقاط، فأنكر صحة نسبة بعضها إليه، وأوضح مراده من البعض الآخر. كما قام ابن غنام بالرد على مسائل معيّنة منها. ولكن المتأمل يرى أن ابن سحيم كان مبالغاً في بعض ما ذكره عن الشيخ، أو مشوهاً له، كما يلاحظ أيضاً أن الردّ على بعض ما ذكر لا يمكن قبوله دون تحفظ[2].

---

(١) المصدر السابق: ١/١١١. بينما يقول في مكان آخر: ١/٣٢ إن ابن سحيم بعث الطروس إلى علماء الأحساء والبصرة والحرمين.

(٢) نص الرسالة موجود في المصدر السابق: ١/١١٠ - ١١٣.

(٣) انظر تفصيل ذلك في مقال «موقف سليمان بن سحيم من دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» مجلة كلية الآداب. جامعة الرياض. المجلد الخامس. ١٣٩٨هـ.

وعلى أية حال فإن رسالة ابن سحيم هذه لقيت – فيما يبدو – آذاناً صاغية لدى بعض العلماء الذين وجهت إليهم. وكانت من أسباب تحمّس بعضهم لمناهضة دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ومن بين هؤلاء عبد الله بن عبد اللطيف الأحسائي، الذي اهتم الشيخ بنقده، وبعث إليه رسالة طويلة يشرح له فيها موقفه بالتفصيل. وقد ذكر الشيخ في هذه الرسالة أنه يرجو أن يكون عبد الله «فاروق» الأمة آنذاك، كما كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه فاروقها عند ظهور الإسلام[1].

ومن الواضح أن أخبار دعوة محمد بن عبد الوهاب في نجد قد وصلت إلى البصرة ومكة قبل رسالة ابن سحيم المذكورة، لأن القباني البصري ألّف أول ردوده عليها سنة ١١٥٥ هـ[2]. وقد ذكر أنه ألفه جواباً عن دعوة أرسلها الشيخ محمد إلى مكة، كما ذكر أن عبد الوهاب الطنطاوي نزيل هذه المدينة المقدّسة قد صرح ببدعة محمد بن الوهاب[3].

وبالرغم من أن مواقف بعض العلماء خارج نجد كانت مشجعة للمعارضة المحلية فإنها لم تنجح في إيقاف حركة الشيخ محمد، وتقليل المنضمين إليه من الحضر والبدو على حد سواء. وحين فشل العلماء المعارضون له في استعمال العلم القائم على المناقشة والجدل رأوا أنه لا بد من استخدام سلاح آخر. ومن هنا اتصلوا بالأمراء وقالوا لهم: إن واجب الحكام المسلمين أن يحافظوا على عقائد الناس. وإن عليهم أن يضعوا حداً لأخطار ابن عبد الوهاب. كما حذّروهم في الوقت نفسه أن من أهدافه إثارة العامة على الخاصة والزعماء[4].

وقد لقيت جهود هؤلاء العلماء نجاحاً لدى بعض الزعماء السياسيين. وكان أهم زعيم تجاوب معهم سليمان بن محمد، رئيس بني خالد وحاكم الأحساء. وربما كان ذلك الزعيم الخالدي قد أدرك ازدياد أتباع الشيخ محمد، وأن دعوته قد تغيّر الوضع

---

(١) روضة: ١/٥٠ ـ ٦٠.

(٢) أنظر تاريخ العراق بين احتلالين لعباس العزاوي: ٥/٣١٠. واسم هذا الرد: فصل الخطاب في رد ضلالات ابن عبد الوهاب.

(٣) أنظر رد القباني الآخر: كشف الحجاب عن وجه ضلالة ابن عبد الوهاب: ٣ – ٥. وقد ألّف هذا الرد سنة ١١٥٧ هـ.

(٤) روضة: ٣٢.

في المنطقة، وتهدّد النفوذ الخالدي فيها مستقبلاً. وكانت العلاقة السياسية بين زعماء بني خالد وآل معمر قوية. وكان سليمان بن محمد بالذات يدفع معونة مالية إلى عثمان ابن معمر[1]. وكانت هناك أهمية كبيرة للأحساء وموانئها بالنسبة لسكان العارض. وكل هذه أمور كان من الممكن استعمالها في الضغط على أمير العيينة ليتخلّى عن تأييده للشيخ محمد بن عبد الوهاب.

وكان أن كتب سليمان بن محمد إلى عثمان بن معمر يطلب منه التخلّص من محمد بن عبد الوهاب[2]. وكما هو متوقع هدّده بقطع معونته المالية التي كان يرسلها إليه سنوياً[3]. كما هدده بمنعه من أخذ ثمرة ملكه الزراعي في الأحساء، وعدم السماح لتجار بلدته بدخول تلك المنطقة[4].

وخوفاً من الإجراءات الاقتصادية من ناحية، ومن إمكانية اتخاذ إجراءات عسكرية ضده من ناحية أخرى استجاب عثمان بن معمر لطلب الزعيم الخالدي. ولقد حاول الشيخ محمد إقناعه بالصمود، موضحاً أن من نصر دين الله لن يغلب. لكن عثمان أخبره في نهاية الأمر أنه أصبح غير قادر على حمايته، وسأله أن يغادر بلدته[5] على الأقل لمدة سنة أو سنتين لعل الأمور تتغيّر وينجلي الخطر الحاضر[6]. وكان أن غادر الشيخ محمد بن عبد الوهاب هذه البلدة التي شهدت بداية تطبيق دعوته وازدياد شهرته في المنطقة بدرجة كبيرة.

■ ■ ■

(١) **عنوان**: ٢٣/١.

(٢) يذكر كل من ابن غنام وابن بشر أن سليمان أمر عثمان بقتل الشيخ أو طرده من بلدته. انظر **روضة**: ٣/٢؛ **عنوان**: ٢٣/١.

(٣) **عنوان**: ٢٣/١.

(٤) **لمع الشهاب**: ٣٢. ويلاحظ أن مؤلف هذا الكتاب ذكر في موضع منه [ص ٢٨] أن محمد بن عبد الوهاب عاد من رحلاته خارج نجد إلى اليمامة. حيث أدّى الخلاف بينه وبين ابن عمه إلى قتال بين بني تميم. فكتب سليمان بن شامس قائد عنزة إلى زعماء البلدة ليطردوه. لكنه في موضع آخر: ٢ - ٣٤ أدرك هذا الخطأ. وقد خلط مارجليوث الذي اعتمد جزئياً على هذا الكتاب في مقاله «الوهابية»، **دائرة المعارف الإسلامية**، ط ١، بين القصتين فقال: إن ابن عبد الوهاب عاد من رحلاته إلى العيينة. لكنه ذكر أنه قام فيها بما أورده صاحب اللّمع من حدوثه في اليمامة. وقال إن سليمان بن شامس الذي ورد اسمه في الرواية الأولى كان حاكم الأحساء، خالطاً بينه وبين سليمان بن محمد الوارد اسمه في الرواية الثانية.

(٥) **روضة**: ٣/٢؛ **عنوان**: ٢٣/١؛ **رسائل**: ٣٤٠/٣.

(٦) **لمع الشهاب**: ٣٤.

الفصل الثالث

محمد بن عبد الوهاب بعد تحالفه مع آل سعود

آل سعود قبل تحالفهم مع الشيخ محمد:

سبقت الإشارة إلى أن تاريخ الأسرة السعودية في بلدة الدرعية يعود إلى منتصف القرن التاسع الهجري. وكان جد هذه الأسرة، مانع المريدي، مقيماً في مكان يقال له الدرعية ناحية القطيف[1]. وكان ابن عمه، ابن درع، مستقراً في حجر اليمامة. ونتيجة لمراسلات بينهما انتقل مانع إلى منطقة نفوذ ابن عمه سنة ٨٥٠هـ[2].

والمصادر التي ذكرت انتقال مانع من شرق الجزيرة العربية إلى العارض لا تشير إلى سبب ذلك الانتقال. ومن المرجح أن مانعاً كان يواجه مشاكل سياسية أو اقتصادية آنذاك. واستقدام ابن درع له ربما كان يهدف إلى نجدته من ناحية، والتقوّي به وبأتباعه من ناحية ثانية.

---

(١) أنظر مقال الأستاذ محمد الفهد العيسى «مدينة الدرعية» العرب ١٣٨٦: ٤/٣٢٥ وقد أكّد وجود هذا المكان في تلك المنطقة وحدّده.

(٢) الفاخري ورقة ٢؛ **عنوان**: ٢/٩؛ **حوادث**: ٣٦. ويلاحظ أن ابن بشر ذكر أن مانعاً هو الذي انتقل من شرق الجزيرة إلى العارض. وهو في ذلك يتفق مع الفاخري وابن عيسى. لكنه يخلط نوعاً ما في سوابقه. [**عنوان**: ٢/٨٩ - ١٩٠] إذ يقول في بداية كلامه: إن الدي انتقل ربيعة بن مانع. ولكنه يذكر أخيراً أنه كان مانعاً ويوحي بأن ربيعة ولد بعد انتقال أبيه إلى مسكنه الجديد. على أن ابن عيسى يقول: إن مانعاً كان مصحوبا بابنه ربيعة حين قدم إلى العارض. وقد يدل ذكره ربيعة بجانب والده على أنه كان آنذاك شخصية قوية. وما جرى على يديه من أحداث فيما بعد يؤيد ذلك.

وما جرى للأسرة بعد استقرارها في موطنها الجديد، الذي أصبح يسمى الدرعية، مفصّل في المصادر الرئيسية لتاريخ هذه البلاد[1]. والمتأمل في تاريخها خلال أكثر من قرنين ونصف القرن يجد أنه لا يختلف عن تاريخ كثير من الأسر التي كانت في نجد آنذاك على العموم. كانت هذه الأسرة في بدايتها ضعيفة، ثم قويت وتوسعت على حساب جيرانها آل يزيد[2]. وكغيرها من الأسر قام بين أفرادها صراع حول السلطة والنفوذ حتى ضعف مركزها، وانتقلت رئاسة بلدة الدرعية إلى رجل من خارج هذه الأسرة يسمى سلطان بن محمد القبس سنة ١١٠٧هـ[3].

وعلى أية حال فإن رئاسة البلدة عادت بالقوة إلى أصحابها السابقين بعد ثلاثة عشر عاماً. وأصبح موسى بن ربيعة أميراً لها. لكنه ما لبث أن أبعد عن الإمارة، وحل محله سعود بن محمد بن مقرن[4]. وحين توفي سعود سنة ١١٣٧هـ لم يتولّ ابنه محمد الإمارة بعده، وإنما تولاها زيد بن مرخان[5]. على أن محمداً كان له تأثير قويّ على سير الحوادث في الإمارة[6].

وكان قد حلّ بالعيينة وباء سنة ١١٣٨هـ ذهب ضحيته أميرها المشهور عبد الله ابن معمر، وعدد كبير من رجالها. واستغلالاً لذلك أخذ زيد بن مرخان يعدّ العدة لمهاجمتها. لكن خطته فشلت حين استدرجه أمير العيينة الجديد، محمد بن معمر،

---

(١) الفاخري ورقة ٢، عنوان: ٢/٩ - ١٥ و٨٩ - ١٩١، حوادث: ٣٦ - ٤٥.

(٢) يبدو أن قوة آل يزيد في المنطقة قد بدأت تضعف قبيل مجيء مانع وأتباعه إليها. وأنهم أصبحوا غير قادرين على حماية بعض مناطقهم ولذا باعوا بعضها، كما حدث بالنسبة لبيعهم مكان العيينة على حسن بن طوق [عنوان: ١٨٩/٢].

(٣) حوادث: ٧٧، عنوان: ٢٢٢/٢. على أن ابن عيسى حين تكلم في بداية كتابه عن آل سعود ذكر أن القبس استولى على إمارة الدرعية سنة ١١٠٨هـ. انظر حوادث: ٤٠.

(٤) عنوان: ٨/٢ - ٢٢٩.

(٥) الفاخري ورقة ٢٠، عنوان: ٢٣٦/١. هناك بعض المؤلفين الذين ذكروا أن محمد بن سعود خلف أباه. ومن هؤلاء الدكتور محمد الشمّع [الدولة السعودية الأولى: ٣٠] وفيلبي [اليوبيليا العربية: ٢٥٥] وأمين سعيد [تاريخ الدولة السعودية الأولى ٥٠]. ويضيف المؤلف الأخير خطأ إلى ذلك قوله إن سعوداً توفي سنة ١١٤٠ هـ. وللتوسع عن آل سعود قبل هذه الفترة أنظر تاريخ البلاد العربية السعودية للدكتور منير العجلاني: ٥١ - ٨١.

(٦) أنظر عنوان: ٢٣٧/٢.

وقتله غدراً في السنة التالية. وحينما عاد بقية من كانوا معه إلى الدرعية بقيادة محمد بن سعود أصبح هذا الأخير أميراً لها[1].

ومنذ أن تولّى محمد بن سعود إمارة الدرعية حتى تحالفه مع محمد بن عبد الوهاب وهذه الإمارة مستقرة. وربما كان لأسلوب سياسته، الذي وصفه ابن غنام بأنه كان حسناً، أثر في ذلك الاستقرار[2]. ولكن ما من شك أن إبعاده آل وطبان عن الدرعية كان له دور لا يستهان به في هذا الموضوع[3].

انتقال الشيخ إلى الدرعية وتحالفه مع آل سعود:

حينما بات محتّماً على محمد بن عبد الوهاب أن يغادر العيينة كانت الدرعية أنسب مكان يمكن أن يذهب إليه. فقد كانت قوتها آخذة في الازدياد. يوضح ذلك أن زعماءها بعد سنوات من استردادهم إمارتها تمكنوا من صدّ حملة سعدون بن محمد، رئيس بني خالد، على بلدتهم[4]. وأنهم كانوا سنة ١١٣٩هـ في موقف جعلهم يفكرون في مهاجمة العيينة. ولم يتمكن دهام بن دواس من السيطرة على الأوضاع الداخلية في الرياض سنة ١١٥٢هـ إلا بمساعدة أمير الدرعية[5].

ومن ناحية أخرى، فالواضح أن علاقة أمراء الدرعية بزعماء بني خالد كانت سيئة، بدليل غزو هؤلاء الزعماء لتلك البلدة سنة ١١٣٣هـ. وما دام زعيم بني خالد وراء إخراج محمد بن عبد الوهاب من العيينة فإن الشيخ محمداً أصبح يشترك مع أمراء الدرعية في خصم واحد. ولهذا فقد كان من المحتمل جداً أن يجد لديهم كل تأييد.

وأهم من كل ما سبق أن دعوة الشيخ كانت آنذاك قد لقيت قبولاً كبيراً بين الشخصيات المهمة في الدرعية، مثل آل سويلم، بل إنها كانت معتنقة من قبل أفراد من الأسرة السعودية نفسها، بمن فيهم أخوا الأمير ثنيان ومشاري وابنه عبد العزيز[6].

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) روضة: ٣/٢.
(٣) حوادث: ٤٠.
(٤) عنوان: ٢٣٣/٢.
(٥) روضة: ٥/٢، عنوان: ٣٠/١ و: ٢٤١/٢.
(٦) روضة: ٣١/١ و ٢٢٢.

وكان محمد بن عبد الوهاب في طريقه من العيينة إلى الدرعية مصحوباً بعدد من رجال عثمان بن معمر لحراسته[1]. وتختلف المصادر في تاريخ انتقاله إلى البلدة الأخيرة[2]. لكن أرجحها قول ابن غنام الذي يذكر أن ذلك كان سنة ١١٥٧هـ. وذلك لأن ابن غنام أقرب إلى الشيخ من غيره، ولأنه أشار إلى أن الشيخ أمضى سنتين في الدرعية قبل بدء القتال بين أنصار دعوته وخصومها. والمصادر الرئيسية لتاريخ هذه الفترة تتفق على أن القتال المذكور بدأ سنة ١١٥٩هـ[3].

ويختلف ابن بشر عن ابن غنام في تفصيلات ما حدث للشيخ محمد منذ وصوله إلى الدرعية حتى اتفاقه مع أميرها محمد بن سعود. ومن ذلك الاختلاف ما انفرد به ابن بشر من ذكر خوف عبد الله بن سويلم من نتائج حلول الشيخ في بيته، وزيارة بعض كبار أهل البلدة له سراً، وإخبارهم زوجة الأمير بالقضية وإقناعها لزوجها بأن يستقبله استقبالاً حسناً[4]. ولقد أوضح الدكتور منير العجلاني ضعف هذه الرواية، واستبعد أن يصل شخص كالشيخ المشهور آنذاك إلى الدرعية دون علم أميرها، وأن يزار فيها سراً دون معرفته. بل رجّح أن يكون انتقال الشيخ من العيينة إلى هذه البلدة بدعوة من الأمير محمد بن سعود[5].

---

(١) **عنوان**: ٢٣/١. وقد حذف ابن بشر هنا ما ذكره في مسودة كتابه. التي طبعت طبقالها بعض طبعات الكتاب. من أمر عثمان رجاله بقتل الشيخ ومحاولة أحدهم ذلك. وقد جاء هذا الحذف نتيجة تبيّنه عدم صحة هذه الرواية.

(٢) بينما يقول كل من ابن غنام [**روضة**: ٤/٢] وابن بشر في نسخة كتابه في المتحف البريطاني إن ذلك كان سنة ١١٥٧ هـ يضع الفاخري احتمالين لتاريخ انتقاله: أحدهما سنة ١١٥٨ هـ والثاني السنة التالية لها. أنظر تاريخه ورقة ٢٤.

وهناك مؤلفون لم يتفق ما ذكروه عن تاريخ انتقال الشيخ إلى الدرعية مع ما ذكرته المصادر القريبة منه. فالحيدري [**عنوان المجد**: ٣٣١] والآلوسي [**تاريخ نجد**: ١١٧] وأنطونيوس [**يقظة العرب**: ٣٢] قالوا إن وصوله إلى الدرعية كانت سنة ١١٦٠ هـ. أما فؤاد حمزة [**قلب جزيرة العرب**: ٣٢٧] فقال إن الاتفاق بين محمد بن سعود وبين محمد بن سليمان (هكذا) بن عبد الوهاب كان سنة ١١٥٣ هـ.

ويذكر فونكس «الخطوط العريضة للحركة الوهابية»: ٤٠٢ أن ابن عبد الوهاب انتقل إلى الدرعية سنة ١١٤٩ هـ واتفق مع أميرها بعد ذلك بست سنوات. في حين يذكر كل من بلجريف [**رحلة**: ٣٧٦/١] وريهاتزك «تاريخ الوهابيين»: ٢٧٨ ومارجليوث [**بداية تطور المحمدية**: ١٧٧] أن انتقاله كان سنة ١١٧٤ هـ أما زويمر فيقول: [**بلاد العرب**: ١٩١] إن ذلك كان سنة ١١٧٩ هـ.

(٣) **روضة**: ٨/٢؛ **عنوان**: ٣٢/١. الفاخري ورقة ٢٤؛ **حوادث**: ١٠٧.

(٤) **عنوان**: ٢٤/١.

(٥) **تاريخ البلاد العربية السعودية**: ٩٠ - ٩١.

وسواء كان الشيخ قد دُعي إلى الدرعية أم لا فإن رواية ابن بشر تبدو ضعيفة جداً أمام من تأملّ عبارتها، ودرس الظروف المحيطة بالقضية آنذاك. وعلى أية حال. فإن هذا المؤرخ يتفق مع ابن غنام في نهاية الأمر على أن الأمير محمد بن سعود سار إلى الشيخ في بيت ابن سويلم ورحب به، ووعده النصر والحماية. وكان هذا الموقف متوقعاً من الأمير للأسباب التي ذكرت سابقاً. وبينما يتفق المؤلفان المذكوران على أن الأمير محمد بن سعود اشترط على الشيخ، مقابل تأييده له، عدم مغادرته بلدته. وأن الشيخ وافقه على ذلك يضيف ابن بشر شرطاً آخر لمحمد بن سعود وهو أن يقرّه على ما اعتاد أن يأخذه من أهل الدرعية وقت جني الثمار. وكانت إجابة الشيخ عن هذا الشرط بالذات غيرحاسمة. إذ هي عبارة عن رجاء الله أن يعوّض الأمير من الغنائم ما هو أكثر مما كان يأخذه من سكان بلدته[1]. وإذا سُلّم بصحة ما ذكره ابن بشر هنا فواضح أن الشيخ قارن بين المصلحة العامة لدعوته وبين مسألة جزئية كان واثقاً من حلّها مستقبلاً بسهولة.

وهكذا اتفق الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود على أن يعملا في سبيل الدعوة وإظهارها بكل المستطاع. وكان هذا الاتفاق الأساس الذي قامت عليه دولة جديدة في المنطقة[2].

ويشير بعض المؤلفين إلى أن الشيخ والأمير اتفقا أيضاً على أن تكون الأمور السياسية لمحمد بن سعود وذريته من بعده، وأن تكون الشؤون الدينية لمحمد بن عبد الوهاب ونسله[3]. ويبدو أن اتفاقاً كهذا لم يحدث، وانما تكونت الفكرة لدى البعض نتيجة مراقبة سير الأحداث فيما بعد. وكان طبيعياً ان تستمر الزعامة السياسية في دولة الدرعية لآل سعود لأنهم كانوا أمراء البلدة، التي أصبحت قاعدة الدولة الجديدة، قبل ذلك الاتفاق. ووقوفهم مع الشيخ قوّى مركزهم وثبت استمرار

---

(١) عنوان: ٢٥/١.

(٢) يذكر كل من بوركارت [ملاحظات: ٩٧/٢] وبلجريف [رحلة: ٧/٢] أن محمد بن سعود كان أول من قبل دعوة محمد بن عبد الوهاب. ومن الواضح خطأ ذلك لأن دعوته كانت قد اشتهرت ودخلت مرحلة التنفيذ قبل انتقاله إلى الدرعية.

(٣) لمع الشهاب: ٣٠ و٣٥.

قيادتهم. وكان عبد العزيز بن محمد مؤهلاً لأن يحلّ محل أبيه في إدارة الدولة. وكان طبيعياً أيضاً أن تكون الشؤون الدينية في أيدي أبناء الشيخ محمد لكفاءتهم العلمية، خاصة عبد الله بن محمد، ولمكانة أبيهم في قيادة الدعوة وتصريف أمور دولتها. وعلى هذا فما حدث كان نتيجة طبيعية، ولم يكن على الأرجح بناء على اتفاق سابق.

نشاطه المبكر في الدرعية:

كانت دعوة الشيخ قد اشتهرت بين سكان الدرعية -كما ذكر آنفاً- قبل انتقاله إليها. لكن ذلك الانتقال زاد من فرص شرحه تلك الدعوة لسكانها، كما زاد من فرص معرفتهم بحقيقة ما كان يدعو إليه. وكان نشاطه المبكر، بعد استقراره في الدرعية، مركزاً على شرح العقيدة الصحيحة للسكان، وتعليمهم أصول الدين الثلاثة التي يجب على كل مسلم معرفتها[1]. وكان يساعده في هذه المهمة التعليمية تلاميذه وأنصاره، ومنهم أخوا الأمير محمد بن سعود. ولهذا فمن المرجح أنه لم يواجه أية صعوبة في اجتذاب السكان إليه، أو -على الأقل- إظهار تأييدهم لما يدعو إليه، ما دام زعماؤهم قد وضعوا ثقلهم إلى جانبه.

ومن ناحية أخرى، فإن الشيخ ما أن استقر في بلده الجديد حتى بدأ أنصاره في البلدان الأخرى يفدون إليه. ومن الوافدين من استقر عنده. وقد ترك بعض هؤلاء بلدانهم نتيجة لما كانوا يحسونه من ضغوط على أيدي زعمائهم الذين لم يكونوا متعاطفين مع دعوة الشيخ آنذاك، أو لخوفهم من حدوث ضغوط عليهم. وربما كان السبب في مجيء بعضهم الآخر إلى الدرعية رغبتهم في أن يكونوا قرب الشيخ ليستفيدوا من علمه ويساعدوه في أموره. ومن الملاحظ أن هؤلاء المتنقلين إلى الدرعية كانوا من طبقات مختلفة. فبعض هؤلاء كانوا من أسر حاكمة[2]. ومن المرجّح أن حالتهم الاقتصادية كانت حسنة. وبعضهم كانوا فقراء من عامة الناس قال عنهم ابن بشر: إنهم كانوا يعملون ليلاً ويحضرون دروس الشيخ في النهار[3]. ويبدو أن عمل هؤلاء في أثناء

---

(١) الأصول الثلاثة معرفة العبد ربه ودينه ونبيه صلى الله عليه وسلم.

(٢) روضة: ٤/٢؛ عنوان: ٢٥/١.

(٣) المصدر السابق. الصفحة نفسها.

الليل لم يكن من أجل حضور الدروس خلال النهار فقط. ذلك أن تلك الدروس لم تكن، على الارجح، تستغرق كثيراً من ساعات النهار. لكنه من المعروف أن العمل في أثناء الليل مرهق لا يزاوله سكان البلدة إلا للضرورة. وبما أن فرص العمل في الدرعية كانت قليلة، آنذاك، فإن الوافدين إليها لم يجدوا بداً من القيام بما يجدونه من أعمال مهما كانت ظروفها قاسية. وإذا كان بعضهم قد وجدوا أعمالاً، وإن كانت شاقة، فإن البعض الآخر لم يجدوا أعمالاً على الإطلاق. وقد شعر الشيخ بالعطف على هؤلاء فكان يستلف من الآخرين ليساعد المحتاجين من أنصاره[1].

وحين رأى عثمان بن معمر ازدياد المنتقلين إلى الدرعية من بلدان مختلفة، بما فيها بلدة العيينة، أدرك أنه كان مخطئاً في عدم إبقائه الشيخ عنده، وأن حكم آل سعود سيقوى إلى درجة يصبح فيها مركزه ضعيفاً. ومن هنا ترأس وفداً من كبار قومه وزار الشيخ في الدرعية أملاً في إعادته إلى بلدته. لكن حين طلب عثمان منه أن يعود إلى العيينة أخبره أن الأمر في يد الأمير محمد بن سعود. وكما هو متوقع رفض هذا الأخير طلب عثمان لبعد نظره، ومعرفته بنتائج وجود الشيخ في بلدته[2].

وبالإضافة إلى التدريس وكتابة الرسائل القصيرة المتعلقة بالتوحيد قضى الشيخ محمد بن عبد الوهاب الستين الأوليين من إقامته في الدرعية في مكاتبة العلماء ورؤساء البلدان والقبائل المختلفة لينضموا إلى دعوته. وقد أثمرت جهوده في هذا الشأن، وأظهرت بعض البلدان، مثل حريملاء ومنفوحة، استعدادها للانضمام إلى دولة الدرعية الجديدة. ولكن بلداناً أخرى لم تقبل دعوته. ولا شك أن العامل الديني كان قوياً في مواقف أولئك الذين أيدّوا الانضمام إلى الدرعية أو الذين عارضوا الانضمام إليها. فمن المؤيدين من كانوا مقتنعين بصحة دعوة الشيخ؛ وبما أن دولة الدرعية الجديدة قائمة على أساس تلك الدعوة فإنهم استحسنوا الانضمام إليها. ومن المعارضين من لم يكونوا يرون صحة دعوته؛ ولهذا رفضوا الانضمام إلى دولة قائمة على أساسها. على أن هناك أسباباً أخرى وراء تأييد بعض من أيدّ، ومعارضة بعض من عارض.

---

(١) المصدر السابق: ١/٢٧.

(٢) روضة: ٢/٤٠.

فمن الزعماء من رأوا في انضمامهم إلى الدرعية سنداً قوياً ضد معارضيهم المحليين. ومن الزعماء من رأوا في انضمامهم إليها فقدان استقلالهم لصالح قادة الدولة الجديدة.

وعلى أية حال، فإن الشيخ محمد بن عبد الوهاب قد أدرك سنة ١١٥٩هـ أن الوقت كان مناسباً لتنتقل دعوته إلى مرحلة جديدة ينال فيها بالقوة ما عجز عنه بطريقة الإقناع والإغراء. فانضمام بعض البلدان إلى دعوته غيّر ميزان القوة محلياً لصالح دولة الدرعية. وأنصار الشيخ المتزايدون كانوا على استعداد لتنفيذ ما يقترحه عليهم؛ إذ كانوا يرون أن خصومه أعداء للإسلام تجب محاربتهم. وظروف المنطقة قد جعلت سكانها لا يهابون الحروب. والأمير محمد بن سعود كان مستعداً للقتال من أجل الدعوة، خاصة أنها وسيلة من وسائل توسيع نفوذه[١]. والمنطقة كانت بعيدة عن أية سلطة مركزية قوية. ولهذا فقد كانت ميداناً قابلاً لتحقيق كثير من النجاح العسكري في بداية الأمر دون تدّخل خارجي. ومن ناحية أخرى، كانت إمكانيات الدرعية الاقتصادية محدودة، وكان على قادتها أن يجدوا حلاً لمشكلة ازدياد الوافدين إليها من أنصارهم الفقراء، وكان هؤلاء الوافدون، من ناحية ثانية، مؤهلين لأن يلعبوا دوراً كبيراً في تأسيس جيش قوي. وبالإضافة إلى ما سبق، كان بعض أنصار الدعوة في بلدان لم تنضم إلى الدرعية، آنذاك، يعانون بعض الضغوط. وكان هذا مبرّراً لأن تقوم الدولة الجديدة بمهاجمة أولئك الذين ألحقوا أضراراً بأنصارها.

انتشار الدعوة وبداية توسع دولتها:

تختلف المصادر حول بداية القتال بين أنصار دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وخصومهم. فأحد هذه المصادر يقول: إن أول غزوة خرجت من الدرعية كان قوامها ستة عشر رجلاً على ثمان من الإبل، وإن الذين قاموا بها رجعوا دون الحصول على غنائم[٢]. وبوركارت يذكر أن عدد الإبل في الغزوة الأولى كان سبعاً، لكنه لم ينص على عدد الرجال، ولم يشر إلى نتائج غزوتهم[٣]. أما ابن بشر فيقول:

---

(١) يلاحظ ما أشار إليه الشيخ في أثناء مقابلته الأولى مع الأمير محمد. انظر عنوان: ٢٤/١.

(٢) مؤلف مجهول. كيف كان ظهور شيخ الإسلام: ٢ - ٣.

(٣) ملاحظات: ٩٨/٢.

إن أول جيش غزا من الدرعية كان سبع ركائب. ويبدو من كلامه أن عدد الغازين كان سبعة. ويقول: إن هؤلاء كانوا غير مدرّبين على ركوب الإبل لدرجة أنهم سقطوا من أكوارها حين أسرعت بهم. ويظن أن الغزوة كانت موجهة ضد بعض الأعراب. لكنه لم يشر إلى اسم القبيلة التي ينتسبون إليها. ويختتم روايته بقوله: إن الغازين غنموا ورجعوا سالمين[1].

وهذه المصادر الثلاثة متفقة على أن المبادرة في القتال كانت آتية من الدرعية ضد خصومها، وعلى عدم تحديد الذين كانت الغزوة الأولى موجهة إليهم. كما أنها متفقة على أن تلك الغزوة كانت ضعيفة ولكنها مختلفة في التفصيلات الموحية بضعفها.

ومن الواضح أن مؤلفي المصدرين الأولين بعيدان عن مركز الدعوة وسير الحوادث. أما ابن بشر فإن تفاصيل روايته تدل على ضعفها. فالمرجّح أن يبذل قادة الدرعية ما في وسعهم لإظهار الغزوة الأولى، خاصة، بمظهر القوة حتى يعطوا انطباعاً قوياً عن أنفسهم. ومن المستبعد ألاّ تكون لدى الدرعية آنذاك قوة تحقق هذا الهدف. والإبل كانت وسائل المواصلات الأساسية في نجد في تلك الفترة. وكان كثير من أهل المنطقة يجيدون ركوبها. ومن غير المحتمل أن جيشاً يقوم بغزو ناجح لم يكن بين أفراده من يتقن ركوب الإبل. والمؤلف يعترف بعدم معرفة الذين وجهت إليهم الغزوة، ولا يشير إلى من ينتمون. وهذا في حد ذاته من أدلة ضعف روايته. ذلك أن الغزوة الأولى لأنصار دعوة الشيخ محمد مهمة. ومن المستبعد أن تكون غامضة مع هذه الأهمية. ومن ناحية أخرى فإن أهميتها لا بد أن تدفع مؤرخاً مثل ابن غنام إلى تسجيلها. وعدم ذكره لها، مع أنه أقرب إلى زمن حوادث تلك الفترة من ابن بشر، دليل آخر على ضعف رواية الأخير ورجحان عدم حدوث ما ذكر[2].

ورواية ابن غنام عن بداية القتال بين أنصار الدعوة وخصومهم واضحة. فهو

---

(١) عنوان: ٦/١ - ٢٧.

(٢) كثيراً ما نسبت أمور غير دقيقة إلى الحركات ذات الطابع المشابه لدعوة الشيخ محمد رحمه الله. والهدف من ذلك إظهار ضعفها في بداية الأمر ونصرها أخيراً. ومن ذلك - فيما يبدو - ما رواه ابن بشر عما حدث للشيخ حين خروجه من البصرة إلى الزبير، وما حدث له عند انتقاله من حريملاء إلى العيينة، وما رواه في بعض نسخ تاريخه عما حدث له في طريقه الى الدرعية، وما أورده هنا عن الغزوة الأولى لأتباعه.

يقول: إن دهام بن دواس، بمساعدة فريق من قبيلة الظفير، قام بمهاجمة بلدة منفوحة التي كانت تابعة للدرعية آنذاك. لكن نتيجة هجومه كانت فاشلة، حيث اضطر إلى الانسحاب بعد أن أصيب بجروح[1]. ومن هذه الحادثة بدأت الحروب بين الدرعية والرياض.

ويبدو أن من أهم أسباب هجوم دهام بن دواس على منفوحة انضمامها إلى الدرعية، خاصة أن الرياض تقع بين هاتين البلدتين مما يجعلها بين فكي الرحى. وربما كان من أسباب مهاجمته لها رغبته في الانتقام من زعمائها الذين اغتصبوا إمارتها من أسرته[2].

ومن الواضح الاختلاف بين المصادر الثلاثة الأولى وبين ابن غنام حول بدء القتال بين الدرعية وخصومها. فبينما تشير تلك المصادر إلى أن الدرعية كانت البادئة في مهاجمة الخصوم، يستفاد من رواية ابن غنام أن حربها كانت في بدايتها دفاعية. وما ورد عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب نفسه يؤيد ما يفهم من رواية هذا الأخير. فقد قال في رسالته إلى عبد الرحمن السويدي:

«وأما القتال فلم نقاتل أحداً إلى اليوم إلا دون النفس والحرمة»[3].

وعلى أية حال فإن دولة الدرعية كانت -كما ذكرنا- مهيأة للدخول في صراع مسلّح مع خصومها. وكانت مستعدة لمهاجمة أولئك الخصوم، سواء حدث هجوم دهام بن دواس على منفوحة أم لم يحدث. لكن عمل دهام كان الشرارة التي أوقدت النار بين الطرفين. وكان أن قامت بينهما حروب استمرت حوالى ثمانية وعشرين عاماً تخللتها فترات صلح قصيرة كان يلجأ إليها أمير الرياض حين يحس بضعف موقفه أمام دولة الدرعية.

وليس من أهداف هذا الكتاب تتبع الأمور العسكرية للدولة السعودية الأولى. لكنه من الملاحظ، بصفة عامة، أن الدرعية كانت أقوى من المعارضة المحلية منذ

---

(١) روضة: ٦/٢.

(٢) عنوان: ٢٩/١.

(٣) روضة: ١٥٤/١.

دخولها مرحلة الصراع المسلح مع خصومها. وأنها كانت تأخذ زمام المبادرة في علاقاتها العسكرية معهم. ومع مرور الوقت كان عدد المنضمين إليها يزداد. وكانت معنويات أنصارها ترتفع. صحيح أنه قد حدثت بعض الأمور التي ترتب عليها فقدان شخصيات لعبت أدواراً مهمة في الدولة، مثل عثمان بن معمر[1]. وصحيح أيضاً أنه قد قامت مشاكل في بعض البلدان التي كانت قد انضمت إلى هذه الدولة. مثل ثورة حريملاء سنة ١١٦٥هـ وثورة منفوحة سنة ١١٦٦هـ وثورة ضرما سنة ١١٦٧هـ. لكن الدرعية تغلّبت على هذه الأمور والمشاكل بطريقتها الخاصة. وخرجت منها منتصرة قوية[2].

استمرار المعارضة الفكرية المحلية:

وفي الوقت الذي كان قادة الدرعية يتعاملون عسكرياً مع خصومهم النجديين كان النقاش بين أنصار الدعوة ومناوئيها قائماً على أشدّه. ظل الشيخ محمد بن عبد الوهاب يدعو إلى ما كان يدعو إليه بكل وسيلة. وظل مناوئوه يبذلون ما في وسعهم لإيقاف دعوته والصدّ عنها. ولم يكن ميدان هذا النقاش محصوراً في منطقة نجد. وإنما تجاوزها إلى أقطار أخرى. فقد أدّى نشاط بعض المعارضين النجديين للدعوة إلى سجن فريق من أنصارها في مكة سنة ١١٦٢هـ[3]. وكان من أهم أسباب ثورة حريملاء. المشار إليها سابقاً. مساعي قاضيها سليمان بن عبد الوهاب ضد أخيه محمد. وتحريضه سكانها على الانفصال عن الدرعية[4]. ولم يقتصر نشاط سليمان على بلدته. وإنما بذل جهداً لإقناع أهل العيينة بالخروج على الدعوة ودولتها. وكانت وسيلته في ذلك أن أرسل إليهم كتاباً ضمنه آراء تناقض آراء أخيه محمد في مسائل العقيدة. خاصة في التفكير والقتال[5]. ومن الواضح أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب

---

(١) كان عثمان بن معمر أول أمير نجدي يؤيد دعوة الشيخ. لكنه اضطر إلى إبعاده عن بلدته بواسطة زعيم بني خالد - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - ثم أصبح قائداً لجيوش الدرعية في غزوات متعددة. لكن بعض تصرفاته أثارت الشكوك حوله. وكانت نهايته أن قتل على أيدي المتحمسين للدعوة من جماعته سنة ١١٦٣هـ.

(٢) **روضة**: ٢/١٧ - ١٩، **عنوان**: ١/٤٢ - ٤٦.

(٣) **روضة**: ٢/١٠٩ و ١٦٠، **عنوان**: ١/٣٧.

(٤) **روضة**: ٢/١٧ - ١٨، **عنوان**: ١/١ - ٤٢..

(٥) **روضة**: ٢/١٩ - ٢٠. كان سليمان قد جعل عنوان كتابه هذا فيما يبدو **فصل الخطاب في الرد على محمد بن عبد الوهاب**. لكنه طبع فيما بعد بعنوان **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**. تبي. ١٣٠٦هـ.

كان يخشى تأثير هذا الكتاب في نفوس الآخرين. ولذلك أمر بقتل من أحضره من حريملاء، كما أسرع في كتابة رسالة فنّد فيها ما ذكره أخوه سليمان من آراء[٣].

ومن نشاط المعارضة النجدية فكرياً ضد الدعوة ما قام به مربد بن أحمد التميمي، أحد علماء حريملاء، من السفر إلى اليمن سنة ١١٧٠هـ، حاملاً معه وجهة نظر هذه المعارضة إلى العالم الأمير محمد بن إسماعيل الصنعاني. وكان هذا الأخير قد أرسل، سنة ١١٦٣هـ، قصيدة إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب يمدحه ويؤيد ما سمعه عنه من آراء وأفعال[٤].

ولكن نشاط المعارضة النجدية الفكري في هذه المرحلة فشل في الحد من انتشار دعوة الشيخ محمد داخل نجد، كما فشلت مساعي المعارضة النجدية عسكرياً في الحدّ من توسع دولة الدرعية القائمة على هذه الدعوة.

التدخل الخارجي واستمرار التوسع:

من حسن حظ قادة الدرعية أنهم ظلوا حوالى ثلاثة عشر عاماً يواجهون قوى المعارضة النجدية وحدها. وكانت تلك القوى أضعف منهم؛ إذ يغلب عليها التفكُّك وعدم وحدة الهدف. وكان ذلك الوضع من الأمور التي أعطت أولئك القادة فرصة لتثبيت أقدامهم في المنطقة والتهيؤ لصد الاعتداءات الخارجية.

كان لكل من أشراف مكة وحكّام الأحساء نفوذ معين في نجد قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، كما ذكر سابقاً[١]. ومن هنا فإنه كان هناك احتمالان للتدخّل الخارجي ضد دولة الدرعية الجديدة: أحدهما من الأشراف في الحجاز، والثاني من زعماء بني خالد في الأحساء. لكن احتمال التدخل الخالدي في تلك الفترة كان أكثر من احتمال تدخل الأشراف. ذلك أن الاحساء أقرب إلى الدرعية موقعاً من مكة. ونفوذ بني خالد في منطقة العارض، أو الجهات التي انضمت إلى الدولة

---

(١) روضة: ١٩/٢ - ٤٤. وقد طبعت رسالة الشيخ محمد بعنوان مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد. القاهرة ١٣٧٣هـ.

(٢) عبد الله بن عبد الرحمن البسام. علماء نجد: ٩٤٨/٣.

(٣) أنظر ما ذكر سابقاً في هذا الكتاب ص ١٠.

الجديدة، كان أكثر من نفوذ قادة الحجاز. وكان موقف حكام الأحساء من دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومن إمارة الدرعية على حد سواء واضح العداء[1]. لكن النزاعات بين القادة الخالدين أجّلت - فيما يبدو - تدخُّلهم العسكري في شؤون دولة الدرعية النامية[2].

وحين أدرك الزعيم الخالدي عريعر بن دجين، سنة ١١٧٢هـ، أنه في وضع يخوّله التدخل ضد الدرعية جهز جيشاً لمحاربتها. لكن برغم انضمام المعارضة النجدية إلى قواته فإنه لم يحرز أي انتصار. واضطر إلى الانسحاب[3]. وبذلك فشلت أول حملة عسكرية خالدية ضد أنصار دعوة الشيخ محمد. وكان أثر فشل هذه الحملة واضحاً في موقفَي خصوم الدرعية وأتباعها في نجد. فقد أدرك الخصوم قوتها. فأسرع بعضهم إلى مصالحتها ودفع غرامات مالية إليها[4]. وازدادت ثقة أتباعها بالنصر. فضاعفوا جهودهم لتوسيع رقعة دولتهم. بل إن تلك الثقة بلغت حداً جعلهم يقومون بغزوة خاطفة للأحساء نفسها سنة ١١٧٦هـ[5]. ومن الواضح أن من بين أهداف هذه الغزوة إظهار القوة أمام كل من حكام الأحساء وزعماء المعارضة النجدية. وكان من ثمارها أن دهام بن دواس، أكبر زعيم نجدي معارض للدرعية، جنح إلى الصلح ودفع غرامة مقدارها ألفا أحمر[6].

وعلى أية حال فإن الدرعية واجهت، سنة ١١٧٨هـ، تدخلا خارجياً غير متوقع قام به ضدها زعيم نجران حسن بن هبة الله المكرمي. وكانت نتيجة هذا التدخل النجراني هزيمة عظيمة لأنصار الدعوة[7]. لكن فشل الزعيم الخالدي أمام أسوار الدرعية بعد ذلك بأسابيع حسّن أوضاع أنصارها من جديد. كما ألجأ دهام بن

---

(١) ولعل مما يوضح ذلك هجوم سعدون بن محمد على الدرعية سنة ١١٣٣هـ. وضغط أخيه سليمان بعد ذلك على عثمان بن معمر ليتخلى عن الشيخ محمد.

(٢) أنظر تفاصيل هذه النزاعات في عنوان: ٤٣/١.

(٣) روضة: ٤/٢ - ٥٥، عنوان: ٥١/١.

(٤) روضة: ٥/٢ - ٥٦، عنوان: ٥١/١.

(٥) روضة: ٦٢/٢.

(٦) عنوان: ٥٦/١.

(٧) أنظر تفاصيل ذلك في روضة: ٥٢ - ٦٨، عنوان: ٥٦/١ - ٥٩.

دواس، الذي كان قد التحق بالجيش الأحسائي، إلى مصالحة قادة الدعوة مرة أخرى[1].

وفي عام ١١٧٩هـ توفي الأمير محمد بن سعود. لكن وفاته لم تحدّ من توسع دولة الدرعية. ولم تأت سنة ١١٨٧هـ إلا وقد أدرك دهام بن دواس ألاّ قِبَلَ له بالصمود أمام قوة الدولة الجديدة في نجد. ولذلك ترك بلدته، ودخلها عبد العزيز بن محمد بن سعود دون مقاومة[2].

ولا شك أن استيلاء عبد العزيز بن محمد على الرياض كان كسباً عظيماً للدرعية. وقد عبّر عن أهميته ابن غنام حين أفرد حادثته بقصيدة من قصائده[3].

لقد تخلصت الدرعية من أقوى خصم نجدي لها. وبدلاً من أن تكون بلاده ضدها أصبحت معها. وأصبحت قاعدة الدولة أكثر صيانة من ذي قبل، فبات بإمكانها أن ترسل جيوشها إلى مناطق بعيدة دون أن تخشى ضرب مؤخرتها. وكانت الأموال التي استولى عليها عبد العزيز بن محمد من الرياض ذات فائدة معينة؛ حيث ذكرت بعض المصادر أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب أوفى منها ما كان قد استلفه لإعانة الفقراء من أنصار دعوته[4].

ولقد أدرك زعيم بني خالد–فيما يبدو–أهمية استيلاء قادة الدرعية على الرياض. ومن هنا تحرّك، مرة أخرى، لغزو المناطق التابعة لهم. وقد تمكّن من الاستيلاء على بريدة. لكنه توفي بعد ذلك بقليل، فعادت قواته إلى الأحساء[5].

وقد أدى فشل الحملة الخالدية، بعد الاستيلاء السعودي على الرياض، إلى اقتناع بعض المعارضين النجديين للدرعية بأن الوقت ليس في مصلحتهم. ولذلك وفدوا إلى هذه المدينة معلنين الولاء لقادتها. ومن هؤلاء أهل حرمة والمجمعة والحريق[6].

---

(١) روضة: ٢/٦٨ – ٧٣.
(٢) عنوان: ١/٧٦ – ٧٧.
(٣) روضة: ٢/٨٦ – ٨٨.
(٤) عنوان: ١/٢٢.
(٥) روضة: ٢/٨٩؛ عنوان: ١/٧٨.
(٦) روضة: ٢/٩٠؛ عنوان: ١/٧٩.

ولم يكن غريباً أن تبدأ الدرعية ضغطها الشديد على المناطق الواقعة جنوب الرياض بعد انفتاح الطريق أمامها. ولم يكن غريباً أيضاً أن يفكّر زعيم الدلم، زيد بن زامل، في الاستنجاد برئيس نجران الذي كان صدى انتصاره على أتباع الدرعية، سنة ١١٧٨هـ، لا يزال عالقاً في أذهان الكثيرين. لكن حملة الرئيس النجراني وحليفه زيد بن زامل سنة ١١٨٩هـ فشلت. وكان من أسباب فشلها أن الدرعية، بعد مرور عشر سنوات على معركة الحائر المشهورة، أصبحت قوية. ومنها أن الثقة لم تكن - فيما يظهر - متوافرة بين المتحالفين؛ ذلك أن رئيس نجران لم ينجد ابن زامل إلا بثمن معلوم، وأن ابن زامل لم يدفع ذلك الثمن إليه إلا بعد أن أرسل إليه رهائن من قومه[1]. ومنها ما ذكرته بعض المصادر من مرض الزعيم النجراني في أثناء المعركة مع أنصار الدرعية[2]. ولا شك أن مرض القائد مما يفتّ في سواعد المحاربين غالب الأحيان.

وكما كان متوقعاً زاد فشل حملة الرئيس النجراني وحلفائه من عدد المقتنعين بعدم جدوى معارضة الدرعية، فأعلنوا ولاءهم لها. ومن الذين وفدوا إليها لهذا الغرض أمير الدلم زيد بن زامل، وأهل الزلفي ومنيخ. وكان مع هؤلاء سليمان بن عبد الوهاب، أخو الشيخ محمد.

وظل النشاط العسكري لأنصار دعوة الشيخ محمد مستمراً وناجحاً في كثير من الأحيان، كما بقي حكام الأحساء يبذلون جهودهم لكبح ذلك النشاط والقضاء عليه. لكن محاولاتهم لم تنجح. وفي بداية القرن الثالث عشر الهجري أصبحت منطقة نجد بكاملها داخلة تحت نفوذ الدرعية. وكان نجاحها العظيم في هذه المنطقة الواسعة، إضافة إلى تجدد الخلافات بين الزعماء الخالديين، من العوامل التي غيّرت ميزان القوة بين الدرعية والأحساء، وهكذا انتقلت دولة نجد الجديدة من دور الدفاع إلى دور الهجوم. ولم يتوفّ الشيخ محمد، الذي قامت على دعوته هذه الدولة، إلا ومنطقة الأحساء تكاد كلها تخضع للدرعية.

---

(١) روضة: ٢/٨٨.

(٢) المصدر السابق: ٢/٩٣.

(٣) عنوان: ١٨١. روضة: ٢/٩٤ و٩٦.

وإذا كان هذا – باختصار – هو الوضع بالنسبة لموقف حكام الأحساء من دولة الدرعية، فماذا عن الاحتمال الثاني للتدخل الخارجي ضد هذه الدولة، وهو تدخّل أشراف مكة؟.

تختلف المصادر حول الطريقة التي وصلت بها أخبار دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى أشراف مكة. فأحمد القباني – كما سبق – يدّعي أن الشيخ بعث رسالة إلى مكة حوالى سنة ١١٥٥هـ يدعو بها الناس إلى دين الإسلام[١]. لكنه لم يحدّد من أرسلت إليه. أما المؤرخ الحجازي أحمد دحلان فيزعم أن قادة الدعوة أرسلوا ثلاثين عالماً إلى مكة خلال حكم مسعود بن سعيد [٤٦ – ١١٦٥هـ]. وحين باحثهم علماء هذه المدينة، الذين كانوا قد سمعوا بظهور ابن عبد الوهاب، تحققوا جهلهم. وبعد إقامة الدليل عليهم كفّرهم قاضي الشرع وحبسوا. ثم منعهم أمراء مكة بعد ذلك من الحج[٢].

وما ذكره دحلان لا يمكن قبوله دون تحفظ شديد. فعدد العلماء الذين ادعى وفادتهم لا يحتمل أن يكون حقيقياً؛ لأن الدعوة كانت آنذاك في بدايتها. ولأنه لا داعي لإكثار العدد إلى هذا الحد. ومن ناحية أخرى، فإنه لو أُرسل وفد من هذا النوع لما تردد ابن غنام في الكتابة عنه. ذلك أنه يحرص كل الحرص على تدوين كل ما له علاقة بالأمور الدينية من حياة الشيخ وحركته.

ويبدو أن ما ذكره المؤرخ التركي سليمان عزّي في تاريخه أقرب الروايات إلى الواقع. فقد ذكر في حوادث سنة ١١٦٣هـ أن شريف مكة أخبر السلطة العثمانية بظهور محمد بن عبد الوهاب في نجد. وأفادها أنه سمع أن العلماء في جهته بدءوا يتبعونه. وقد استشار علماء مكة بشأنه، فأشاروا عليه أن يحاول إقناعه بالعدول عن رأيه. فإن رفض فيجب قتاله. وبناء على ذلك أرسل الشريف خطاباً إلى ابن عبد الوهاب. لكنه أخّر الإجابة عنه. وبذلك قبض أمير مكة على ستين شخصاً من جماعته في أثناء الحج ونكّل بهم، ثم نفاهم[٣].

---

(١) أنظر ص ٤٩ من هذا الكتاب. وانظر كتاب القباني كشف الحجاب عن وجه ضلالة ابن عبد الوهاب: ١.

(٢) خلاصة الكلام: ٢٧ – ٢٢٨.

(٣) تاريخ عزّي: ٢٠٧. وهذا الكتاب تاريخ للدولة العثمانية من سنة ١١٥٧ حتى ١١٦٥هـ. وما ذكره عن ابن عبد الوهاب هنا أول إشارة عن دعوته في المصادر العثمانية..

وواضح من كلام عزّي أن معلومات شريف مكة عن دعوة الشيخ أكثرها مبني على السماع. ويؤيد هذا ما ذكره دحلان نفسه[1]. كما يؤيده ما هو موجود في تاريخ ابن غنام عن الدور الذي قام به بعض المعارضين النجديين لدعوة الشيخ من تشويه لحقيقتها في الحجاز[2]. ومن هنا فالمرجح أن دعوة الشيخ محمد وصلت إلى الحجاز أول الأمر مشوهة.

وكلام عزّي أيضاً يفيد أن الذين سجنهم شريف مكة لم يكونوا وفداً من العلماء. وهذا يؤيده ما ذكره ابن بشر من أن الشريف سجن حاج نجد سنة ١١٦٢هـ[3]. ولا يستبعد أن يكون بين أتباع الشيخ محمد من دفعهم حماسهم لدعوته إلى الجهر بمبادئها في أثناء موسم الحج. ومن المحتمل أن كثيراً من هؤلاء الأتباع لم يكونوا، آنذاك على درجة علمية كافية لإزالة الصورة القاتمة التي بثها في الحجاز معارضوهم النجديون قبل ذلك. وعلى هذا الأساس لم يكن غريباً أن يتخذ شريف مكة حيالهم ما اتخذه من إجراءات قاسية.

ولا شك أن منع الشريف مسعود لأتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب من أداء الحج عمل عدائي. وقد اتخذ خليفته أخوه مساعد الموقف نفسه. لكن حين أتى أحمد ابن سعيد إلى الحكم سنة ١١٨٤هـ تحسنت العلاقة بين مكة والدرعية. ويبدو أن مما مهّد لتحسن العلاقة بين الطرفين ما ذكره ابن غنام من أن فرقة من أنصار الدرعية قبضت على مجموعة من الحجازيين فيهم الشريف منصور، وحين أحضروا إلى الدرعية أطلقهم عبد العزيز بن محمد دون فدية. وكان أن عاد ذلك الشريف من مكة ومعه إذن لأتباع الدرعية بالحج[4].

---

(١) خلاصة الكلام: ٢٢٧.

(٢) روضة: ١/٣١ و ٦٠ – ١٦١. وقد ذكر ابن غنام أن من بين من قاموا بهذا الدور سليمان بن سحيم والمويس وابن إسماعيل.

(٣) عنوان: ١/٣٧.

(٤) روضة: ٢/٧٩. لكن يلاحظ أن ابن غنام ذكر أن هذه الحادثة وقعت سنة ١١٨٣هـ. ومعلوم أن الشريف أحمد أتى إلى إمارة مكة سنة ١١٨٤هـ. وينقل الدكتور العجلاني عن مانجان قوله إن الحادثة وقعت زمن أحمد. انظر عهد عبد العزيز بن محمد: ١٣٤.

ومن الملاحظ تدخّل حاكم مصر المنشق على الدولة العثمانية آنذاك في شؤون مكة سنتي ١١٨٣ و ١١٨٤. وسواء وقعت الحادثة أواخر عهد سرور أم زمن أحمد فإنه من المحتمل أنّ تدخّل صاحب مصر شجع الشريف على محاولة التقرّب من الدرعية.

وفي عام ١١٨٥هـ طلب الشريف أحمد من قادة الدرعية أن يرسلوا عالماً من علمائهم إلى مكة ليشرح حقيقة ما يدعون إليه. فبعثوا العالم عبد العزيز الحصيّن ومعه رساله رقيقة من الشيخ محمد إلى الشريف أحمد. وقد شرح الحصيّن لعلماء مكة وجهة نظر الدعوة النجدية بنجاح[١].

لكن عمر العلاقات الحسنة بين الدرعية ومكة كان قصيراً. ذلك أن الشريف أحمد أُبعد عن الحكم سنة ١١٨٦هـ. وبمجيء ابن أخيه سرور إلى الإمارة عادت العلاقة بين الطرفين إلى سابق سوئها. ولم يسمح لأتباع الدرعية بالحج إلا سنة ١١٩٧هـ بعد أن تودّد قادتها إلى ذلك الشريف، وأهدوه هدايا ثمينة[٢]. ويبدو أيضاً أن ذلك السماح كان لسنة واحدة فقط؛ لأن ابن غنام الذي ذكر هذه الحادثة لم يشر إلى حج أولئك الأتباع بعد تلك السنة.

وفي عام ١٢٠٢هـ توفي الشريف سرور وحل محله في إمارة مكة أخوه غالب، الذي قضى العامين الأولين من إمارته في تثبيت أموره الداخلية. وحين رأى استقرار الوضع له قرر أن يتخذ سياسة معينة تجاه الدرعية، فأرسل إليها يطلب منها أن ترسل إليه عالماً من علمائها للتباحث. ومرة أخرى أرسل الشيخ عبد العزيز الحصيّن. لكن علماء مكة رفضوا التباحث معه[٣]. ومن المرجح أن رفضهم ذلك كان بإيحاء من الشريف نفسه، وأن طلبه من الدرعية إرسال عالم إليه كان القصد منه التظاهر بحسن النية تمهيداً لما سيقوم به من عمل عسكري ضدها. وهذا ما فعل في السنة التالية.

وقد يتساءل الباحث عن عدم إقدام أشراف مكة على التدخل العسكري ضد الدولة الدرعية حتى سنة ١٢٠٥هـ، خاصة أن علماء تلك المدينة قد أفتوا بوجوب قتال الشيخ وأتباعه إن لم يعدل عن رأيه، وأن الدولة العثمانية قد كتبت إلى الشريف مسعود بموافقتها على أية خطوة يقوم بها[٤]!.

ويبدو أن هناك أسباباً متعددة وراء إحجام أولئك الأشراف عن مهاجمة دولة

---

(١) روضة: ٢/٨٠ - ٨١.

(٢) روضة: ٢/١٩ - ١٢٠.

(٣) المصدر السابق: ٢/٥٤ - ١٤٥.

(٤) سليمان عزّي. تاريخ عزّي: ٢٠٧.

الدرعية خلال أكثر من أربعين سنة. منها أن الأشراف في بداية الأمر لم يكونوا مقتنعين تماماً بخطورة الدعوة، وأنهم كانوا يظنون أن المعارضة النجدية لها ستقضي عليها. وكانوا يرون - فيما يبدو - أن منع أتباعها من الحج سيقوي معارضيها من الناحية المعنوية. ومنها أن المنطقة التي قامت فيها الدعوة أولاً كان النفوذ الخارجي الأكبر فيها لزعماء بني خالد منذ إجلائهم العثمانيين عن الأحساء. وكان الأشراف يعتقدون أن دولة الدرعية لو استفحل أمرها سيقضى عليها من قبل هؤلاء الزعماء.

لكن حين أصبحت دولة الدرعية تضم نجداً بكاملها، وباتت الأحساء قريبة الوقوع تحت نفوذها أدرك شريف مكة أنه إن لم يتحرك ضدها عسكرياً فإن القبائل التابعة له ستنضم إلى تلك الدولة التي تحرز انتصاراً يوماً بعد يوم. ومن هنا قامت أول حملة عسكرية شريفية ضد دولة الدرعية سنة ١٢٠٥هـ. لكن هذه الحملة فشلت. وهكذا لم يتوفَّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلا وقد شهد من علامات قوة الدولة التي قامت على أساس دعوته بدء رجحان كفتها على كفة أمراء الحجاز.

ومن المعروف أن دولة الدرعية استمرت في توسعها بعد وفاة الشيخ محمد سنة ١٢٠٦هـ[1]، وأنها تمكنت من ضم الأحساء ومناطق كبيرة من الساحل الغربي للخليج العربي وعمان، كما تمكنت من صد حملتين عسكريتين وجههما إليها باشا بغداد. واستطاعت أيضاً أن تستولي على الحجاز وما يقع إلى الجنوب منه حتى أواسط اليمن. وبذلك فانه بعد أقل من عشرين عاماً من وفاته أصبحت مساحة دولة الدرعية تمتد من الشام والعراق شمالاً حتى أواسط اليمن جنوباً، ومن البحر الأحمر غرباً حتى الخليج العربي، وأواسط عمان شرقاً. وبذلك لم يخرج عن نفوذها من جزيرة العرب إلا أجزاء قليلة. وبالإضافة إلى ذلك أصبحت تشن الغارات داخل الأراضي العراقية والشامية حتى بات كثير من القبائل الموجودة هناك تدفع إليها الزكاة.

دور الشيخ في الدولة الجديدة:

من المسلّم به أن وقوف حكام الدرعية مع دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

---

(١) روضة: ١٥٤/٢، عنوان ١٢١/١. لكن بينما يذكر ابن غنام أن وفاته كانت في آخر شوال يقول ابن بشر إنها كانت في ذي القعدة. ومن المعروف أن ابن غنام أقرب إلى الشيخ من ابن بشر.

زاد من فرص انتشارها بدرجة كبيرة، كما أنه من المسلّم به أيضاً أن هذه الدعوة كانت الأساس الذي قام عليه بناء الدولة السعودية الأولى. ولذا كان طبيعياً أن يلعب الشيخ محمد دوراً بارزاً في توجيه الدولة الجديدة وإدارتها.

والعبارات العامة التي وردت في بعض المصادر التاريخية تلك الفترة تظهر الشيخ بمظهر المدبّر لكثير من شؤون الدولة. فابن بشر يقول في أحد المواضع من كتابه:

«فكانت الأخماس والزكاة وما يجيء إلى الدرعية من دقيق الأشياء وجليلها كلها تدفع إليه يضعها حيث يشاء، ولا يأخذ عبد العزيز ولا غيره من ذلك شيئاً إلا عن أمره. فبيده الحل والعقد، والأخذ والعطاء، والتقديم والتأخير، ولا يركب جيش، ولا يصدر رأي من محمد وعبد العزيز إلا عن قوله ورأيه»[1]:

ويقول في موضع آخر:

«وكان رحمه الله هو الذي يجهز الجيوش ويبعث السرايا، ويكاتب أهل البلدان ويكاتبونه، والوفود إليه والضيوف عنده. والداخل والخارج من عنده»[2].

وابن غنام يقول عنه، بمناسبة تولّي عبد العزيز بن محمد الحكم: «والشيخ، رحمه الله تعالى، هو رأس ذلك النظام، والمحكم للعقد والإبرام»[3]. وربما كان القصد من هذه العبارات العامة إظهار مكانة الشيخ محمد وانسجام القادة السعوديين معه، لا حرفية كل ما جاء فيها. ذلك أن المتتبّع لابن غنام وابن بشر يرى - مثلاً - أن الوفود كانت تأتي إليه وإلى الحاكم السعودي معاً، وأن عزل أمراء البلدان أو تعيينهم كان في الغالب بيده ويد الأمير السعودي مشتركين[4]. على أنه حدث في أحيان نادرة أن عيّن أمراء بواسطة الشيخ بمفرده، كما حدث أن ذهب بنفسه من الدرعية إلى العيينة لحل بعض المشاكل[5]. ولقد كان بأمره مجيء الوفود إلى العاصمة مرتين:

---

(١) عنوان: ٢٧/١. وهناك ما يشابه هذا القول في لمع الشهاب: ٣٥.

(٢) عنوان: طبعة وزارة المعارف سنة ١٣٨٧هـ: ٨٤ أما عبارته في طبعة ١٣٩١هـ فركيكة.

(٣) روضة: ٧٤/٢.

(٤) المصدر السابق: ١٤/٢، ٤٧، ٥٣، ٥٧، و٩٦؛ عنوان: ٣٩/١ و٤٩.

(٥) روضة: ١٤/٢، ٥٠ و٥٧؛ عنوان: ٣٩/١ و٥٢.

إحداهما سنة ١١٦٧هـ لتدارس الموقف عقب خروج بعض الزعماء على سلطة الدولة الجديدة، والثانية سنة ١٢٠٢هـ لمبايعة سعود بن عبد العزيز بالإمارة بعد أبيه[١].

والواقع أن العلاقة بين الشيخ والقادة السعوديين كانت فريدة من نوعها. ولا شك في أن مكانته وخبرته فرضتا وجودهما بشكل قوي جداً على الأمور السياسية والعسكرية، خاصة في المرحلة الأولى من التوسع. لكن بعد تقدّم سنة نسبياً، واتساع الدولة زمن عبد العزيز بن محمد زاد دور الأمير السعودي في هاتين الناحيتين.

أما ما يتعلق بالناحية المالية للدولة فإن دور الشيخ فيها كان واضحاً بدرجة كبيرة. لكن يبدو أن هناك نوعاً من الاختلاف بين ابن غنام وابن بشر بالنسبة لذلك الدور. فالأول يقول في أثناء حديثه عن وفاة الشيخ:

«وكان إليه يجيء بيت المال من جميع بلدان المسلمين، ويفرّقه عليهم أجمعين»[٢].

وظاهر كلامه أن هذا الأمر كان طيلة حياته. أما ابن بشر فيذكر أن بيت المال كان من بين الأمور التي تخلّى عنها الشيخ لعبد العزيز بن محمد بعد الاستيلاء على الرياض واتساع الدولة[٣].

وإذا تجاوز الباحث هذه الأمور إلى الناحية ذات الصبغة الدينية يجد أن الشيخ كان المرجع الأول فيها دون شك. وعلى هذا فقد كان المرجع في شؤون الإفتاء. وكان هو الذي يختار القضاة ويعيّنهم، كما كان يرسل المرشدين إلى المناطق المختلفة، ويبعث العلماء لمناقشة من يود أن يعرف ما كان يدعو إليه[٤]. وغنيّ عن البيان ما قام به الشيخ من دور كبير في تدريس وتخريج كثير ممن أصبحوا قادة في ميادين العلوم الدينية المختلفة، وقاموا بأدوار تاريخية هامة.

■ ■ ■

(١) روضة: ١٩/٢ و ١٣٧.
(٢) روضة: ١٥٥/٢.
(٣) عنوان: ٢٧/١.
(٤) روضة: ٨٠/٢ و ١٤٤.

الفصل الرّابع

كتـــابات الشيخ محمد بن عبد الوهـــاب

بالرغم من أن الشيخ كتب في عدة موضوعات إسلامية، مثل التوحيد والتفسير والحديث والفقه والسيرة النبوية، فإن الموضوع الأول احتلّ المكانة البارزة في إنتاجه. ولم يكن ذلك غريباً وجوهر دعوته يتمثل في أصول الدين التي رأى أن فريقاً من الناس كانوا يأتون ما يخالفها كلها أو بعضها. وكتابات الشيخ في الموضوعات السابقة موزّعة بين كتب ورسائل مختلفة الطول، ومكاتبات شخصية وفتاوى وخطب.

ويمكن أن يقال بصفة عامة: إن الأسلوب الذي كتب به الشيخ محمد بن عبد الوهاب سهل بسيط، بعيد عن التكلف واستعمال المحسنات البديعية والكلمات الشاذة أو الصعبة. وجمل أسلوبه – باستثناء الخطب – غير مسجوعة. وهي في غالبها قصيرة، كما أنها متفقة مع قواعد إعراب اللغة العربية إلا في حالات نادرة لأغراض معينة[1]. ومع ذلك فإن الشيخ لم يستعمل أسلوباً واحداً في جميع كتاباته، وإنما جاء أسلوبه متنوعاً على حسب الموضوع المكتوب فيه، والغرض الذي كتب من أجله، والشخص الذي كتب إليه، فأسلوبه في موضوع السيرة النبوية – مثلاً – يختلف عن أسلوبه في موضوع الفقه، وكتابته في موضوع واحد، كالتوحيد، تختلف من كتاب إلى آخر، طريقة وأسلوباً، طبقاً للهدف من تأليف هذا الكتاب وذاك. فكتاب التوحيد يختلف

---

(١) مثل كتابته تلقين أصول العقيدة للعامةانظر المجموعة: ١١٨ – ١٢١ ومثل بعض التعبيرات في رسائله إلى أناس معينين كابن سحيم انظر روضة: ١٣٨/١.

اختلافاً كاملاً عن كتاب **كشف الشبهات**. ذلك أن أسلوب الشيخ في الأول عرضيّ بحت في حين أن أسلوبه في الثاني جدليّ.

وبما أن التوحيد أهم الموضوعات التي تناولها الشيخ محمد بالكتابة فإن مؤلفاته حول هذا الموضوع تأتي في مقدمة ما يُستعرض من إنتاجه كله. وإذا كان الأمر كذلك فإن **كتاب التوحيد** يحتل المكانة الأولى من مؤلفاته في هذا العلم. وهو جدير بأن يكون أول كتاب يتناوله البحث.

كتاب التوحيـــد:

العنوان الكامل لهذا المؤلف **كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد**[1]. لكنه مشهور بالجزء الأول من عنوانه فقط. وقد ألّفه الشيخ محمد – على حسب رواية ابن غنام – في أثناء إقامته في بلدة حريملاء[2]. لكن حفيد الشيخ عبد الرحمن بن حسن يذكر أن تأليفه له كان في مدينة البصرة[3]. وسواء كان تأليفه في تلك البلدة أم في هذه المدينة فإن المصادر متفقة على أنه أول مؤلفاته.

ومن الواضح أن غرض الشيخ محمد من تأليف هذا الكتاب توضيح مفهومه للتوحيد والشرك وما يتعلق بهما، وتبيين أن بعضاً مما كان يتعاطاه معاصروه لا يتفق مع العقيدة الإسلامية الصحيحة. فهو يتحدث في أوله عن التوحيد وما يحصل للقائم بتحقيقه من مكاسب. كما يتحدث عن نقيضه، الشرك بالله، ووجوب الخوف من الوقوع فيه. ويعطي أمثلة لأمور تعتبر أنواعاً من العبادة التي لا يجوز صرفها إلى غير الله. ويفرد باباً لتفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله، مدللاً على أن التلفظ بهذه الكلمة ليس عاصماً للدم والمال، وأنه لا يكفي معرفة معناها مع لفظها ولا الإقرار بذلك ولا عدم دعوة غير الله وحده لا شريك له، وإنما يجب أن يضاف إلى كل ذلك الكفر بما يعبد من دون الله[4]. ثم يتكلم عن الغلوّ في قبور الصالحين وتحريم

---

(١) يلاحظ أن آخر جزء من هذا العنوان مقتبس، إلى حد ما، من حديث معاذ بن جبل الذي أورده الشيخ في الباب الأول من هذا الكتاب.

(٢) روضة: ١/٣٠.

(٣) الأجوبة: ٩/٢١٥.

(٤) كتاب التوحيد: ١٥.

النبي ،صلى الله عليه وسلم ، لكل ذرائع الشرك[1] ، ونبوءته بأن فريقاً من أمته سيعبد الأوثان. وحينما ينتهي من ذلك يعرض ما ورد في السحر ويبيّن شيئاً من أنواعه ، كما يتكلم عن الكهان ونحوهم وعن التطيّر والتنجيم. ويفرد باباً لقضية مهمة تتعلق بالتقليد الأعمى ، أو اتخاذ العلماء والأمراء أرباباً من دون الله في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرمه. ويضع أبواباً لأمور شائعة مع عدم جوازها ، مثل سب الدهر أو الريح والتسمّي بقاضي القضاة ونحوه ، وتعبيد الاسم لغير الله ، وقول المرء عبدي وأمتي. ويعالج بعض القضايا الجوهرية مثل إنكار القدر وتوحيد الأسماء والصفات.

والواقع أنه يمكن اعتبار **كتاب التوحيد** المحور الأساسي الذي دارت حوله كتابات الشيخ محمد وأتباعه في هذا الموضوع. والرواج الذي لقيه هذا الكتاب عند ظهوره ، واستمرار العناية به يظهران مدى الأهمية التي لوحظت فيه. فلقد اجتمع حول الشيخ تلاميذه من حريملاء وغيرها من البلدان النجدية ليقرءوا أبوابه ويستمعوا إلى شرحها ، كما انتشرت نسخ منه بسرعة في المناطق المختلفة[2]. ويصف المؤرخ ابن بشر هذا الكتاب بقوله : «ما وضع المصنفون في فنه أحسن منه»[3]. ويشاركه ذلك الرأي فريق من العلماء[4]. ويبدو أن هذا الإعجاب به سبب من أسباب كثرة الشروح والتعليقات عليه[5]. ولا يزال **كتاب التوحيد** حتى الوقت الحاضر الكتاب الذي يشد أنظار طلاب العلم أكثر من غيره من كتب الشيخ محمد وأتباعه[6]. ولذلك تكررت طباعته مرات عديدة[7].

---

(١) يلاحظ أنه كرر هذا الباب. فمرة قال باب ما جاء في حماية المصطفى صلى الله عليه وسلم. جناب التوحيد وسده كل طريق يوصل إلى الشرك : ٥١ ومرة أخرى قال : باب ما جاء في حماية النبي صلى الله عليه وسلم حمى التوحيد وسده طرق الشرك : ١٢٨.

(٢) عبد الرحمن آل الشيخ. **علماء الدعوة** : ٩.

(٣) **عنوان** : ١١٦/١.

(٤) **الأجوبة** : ٢١٥/٩.

(٥) من بين هذه الشروح والتعليقات **تيسير العزيز الحميد** لحفيد الشيخ سليمان بن عبد الله. **وقرة عيون الموحدين. وفتح المجيد** لحفيده الآخر عبد الرحمن بن حسن. **وإبطال التنديد** لحمد بن عتيق. **والقول السديد** لعبد الرحمن بن سعدي.

(٦) ومن أوضح الأدلة على ذلك أنه من بين المقررات الدراسية في المعاهد العلمية الدينية.

(٧) طبع للمرة الأولى ضمن **مجموعة التوحيد**. دلهي. سنة ١٣٠٨ هـ. أما الطبعة المستعملة في هذا الكتاب فهي طبعة إدارة الطباعة المنيرية في مصر. وعليها تعليق لصاحب الإدارة محمد منير عبده.

ومقارنة **كتاب التوحيد** بمؤلفات الشيخ الأخرى توضّح أن المنهج الذي سلكه في تأليفه منهج متميز. فهو مقسم إلى أبواب كثيرة يحمل كل باب منها عنواناً مستقلاً. والصفة الغالبة فيه أن يورد تحت كل عنوان آية أو عدة آيات من القرآن الكريم، متبوعة بحديث أو أحاديث نبوية مناسبة لعنوان الباب. لكن أبواباً قليلة لم يرد فيها شيء من القرآن[1]. وبعد الحديث يورد الشيخ أقوال بعض الصحابة أو التابعين تأييداً لمفهومه للآية القرآنية أو الحديث النبويّ[2]. وفي أحيان قليلة يورد أيضاً آراء بعض العلماء المتأخرين نسبياً، مثل ابن تيمية[3]. وفي آخر كل باب يذكر ملاحظاته الشخصية على شكل إشارات مقتضبة يسميها «مسائل».

وجميع ما أورده الشيخ في كل باب من أبواب **كتاب التوحيد** مكتوب باختصار شديد. فكثير من الآيات القرآنية غير مذكورة بكاملها، وإنما ذكر منها الجزء المناسب لعنوان الباب فقط؛ مع وضع كلمة «الآية» التي توحي بأن المقصود إكمالها. ويلاحظ أن الشيخ يستعمل واو العطف ومصدر «قال» بين عنوان الباب والآية الموردة فيه بدلاً من استعمال الفعل ذاته. ولعل مراده بهذا الاستعمال التأكيد على الارتباط بينهما بدرجة توحي بأن الآية جزء من العنوان. بل إنه أحياناً يجعل الآية نفسها عنواناً للباب[4].

والأحاديث التي أوردها الشيخ محمد في هذا الكتاب ١٢٥ حديثاً مأخوذة من كتب الحديث المختلفة[5]. وأغلبها معزوّ إلى الكتاب الذي نقلت عنه. لكن عدداً قليلاً منها غير منسوب إلى كتاب معيّن. ومن هنا قام بعض الشارحين لكتابه بهذه المهمة[6].

أما المسائل المكتوبة باختصار شديد في آخر الأبواب فإنها لا تحتوي على أية

---

(١) أنظر - مثلاً -: ٤٥، ٤٩، ٦٦، ٧٢، ٧٥.

(٢) الصفحتان ٦٣ و٧٤.

(٣) الصفحات ٧٤ - ٧٥ و١٢٠.

(٤) الصفحات ٩١، ٩٤ و١٠٥.

(٥) من هذه الأحاديث ١٨ حديثاً منسوبة لمسلم و٦ أحاديث للبخاري و ٣١ حديثاً للبخاري ومسلم، و٧ أحاديث لأحمد. و١٧ حديثاً لأحمد وغيره. أما البقية فمنسوبة إلى محدثين آخرين.

(٦) أنظر - مثلاً - قرة عيون الموحدين: ٤١ - ٢٠٩.

طبيعة جدلية. وإنما هي مجرد استنباط ذاتي مما سبق ذكره من آيات أو أحاديث. ومن الواضح أن المؤلف قصد بها أن تكون رؤوس أقلام لما هو عازم على شرحه وتوضيحه للطلاب في أثناء إلقائه الدروس عليهم. فهو أحياناً يقول: فيه تفسير آية كذا. مع أنه في الواقع لم يذكر ذلك التفسير[1]. وهذا الاختصار الشديد سبب آخر من أسباب كثرة الشروح والتعليقات على هذا المؤلف.

وكثير مما في **كتاب التوحيد** مقتبس من المصادر الأساسية للشريعة، أو أقوال العلماء. وقد يوحي ذلك، لأول نظرة، بأن هناك مبالغة في الأقوال المادحة له، والأهمية التي روعيت فيه. لكن المتأمل يرى أن الإكثار من النصوص الشرعية في هذا الموضوع بالذات قوة. كما يرى أن اختيار ما اقتبس وتبويبه، مع الإشارة إلى ما يستنبط منه، دلائل واضحة على علم وأصالة عمل من قام به.

كشف الشبهات[2]:

لا تعطي المصادر تاريخاً معيناً لتأليف الشيخ محمد لهذا الكتاب. لكن قارئه يرى أنه رد على ما أثاره الخصوم من شبه حول آراء مؤلفه في التوحيد وما يناقضه[3]. وعلى هذا فإنه لم يؤلف إلا بعد ظهور ردود الفعل الأولى لما دعا إليه الشيخ. وأقرب الاحتمالات أن تأليفه له حدث أواخر إقامته في العيينة أو بعد انتقاله إلى الدرعية.

وأسلوب **كشف الشبهات** أسلوب جدليّ، كما ذكر سابقاً. وجمله طويلة نوعاً ما إذا قورنت بكتابات مؤلفه الأخرى. ويكثر في هذه الجمل استعمال الأدوات الشرطية. وفي بعض الأحيان توجد أفعال شرط متعددة معطوفة على فعل الشرط الأول قبل ذكر جوابه[4].

---

(١) انظر مثلاً **كتاب التوحيد**: ٢٠ و٩٨.

(٢) طبع أول مرة ضمن **مجموعة التوحيد** في الهند: ٤٦ ـ ٦٠. ثم تكررت طباعته منفرداً وضمن مجموعات. وقد أورده ابن غنام كاملاً في تاريخه **روضة**: ١ ٦١ ـ ٧٢. والطبعة المعتمدة **لكشف الشبهات** هنا ضمن **المجموعة**: ٧٣ ـ ٩٢.

(٣) ويشير ابن غنام إلى أن هدف الشيخ من تأليفه الرد على الخصوم [**روضة**: ١/٦١].

(٤) **المجموعة** ٧٦.

والكتاب قصير في محتواه[1]. لكنه من أشهر ردود مؤلفه على معارضيه. وهو يستهله بقوله:

«اعلم رحمك أن التوحيد هو إفراد الله بالعبادة».

ومن الواضح أن هدف الشيخ من تعريف التوحيد عامة بما ينطبق على قسم من أقسامه فقط التركيز على أهمية هذا القسم. ولذلك فإنه يدلّل على أن توحيد العبادة هو الذي كان مدار الخلاف بين الرسل وأعدائهم، وأن اعتراف مشركي العرب زمن الرسول صلى الله عليه وسلم بتوحيد الربوبية لم يدخلهم في الإسلام. ويوضّح أيضاً أن توحيد العبادة مرادف في المعنى لكلمة لا إله إلا الله، كما يوضح المقصود من هذه الكلمة[2]. وبينما يحث القارئ على أن يعلم من دينه ما يمكنه من الرد على خصومه يطمئنه بأن «العاميّ من الموحدين يغلب ألفاً من علماء المشركين»[3]. لكنه يذكر بعد ذلك ما يشبه الاستدراك على الجملة السابقة، التي قد يبدو فيها نوع من المبالغة، فيقول:

«وإنما الخوف على الموحّد الذي يسلك الطريق وليس معه سلاح وقد منّ الله تعالى علينا بكتابه الذي جعله تبياناً لكل شيء...»[4]

وواضح أنه يصعب إطلاق صفة العاميّ على من يستطيع استنباط الحجج من القرآن ضد العلماء المعارضين.

ثم يبدأ الشيخ بسرد الشبه التي يثيرها الخصوم ويذكر أجوبة لها، مدلّلاً على صحة ما يقول بنصوص من القرآن والسنة وبمواقف من يعتمد عليهم من المسلمين في عصور مختلفة. وقرب نهاية كتابه هذا يؤكد أن «التوحيد لا بد أن يكون بالقلب واللسان والعمل. فإن اختل شيء من هذا لم يكن الرجل مسلماً»[5].

---

(١) ولعل ذلك سبب تسمية ابن غنام له في موضع من كتابه رسالة. روضة: ٦١/١ ولكنه في موضع آخر سماه كتاباً. روضة: ٥٠/١.

(٢) المجموعة: ٧٥ - ٧٦.

(٣) المصدر السابق: ٧٧.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

(٥) المصدر السابق: ٩١.

مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد[1] :

ألّف الشيخ محمد هذا الكتاب سنة ١١٦٧ هـ رداً على ما أثاره أخوه سليمان ابن عبد الوهاب من آراء مناقضة لآرائه حول العقيدة[2] . وكان سليمان قد ألّف كتاباً ركّز فيه على قضية تكفير المعيّن أو إخراج المسلم من الإسلام[3] . وقد حاول أن يظهر في هذا الكتاب الفرق بين موقف الإمام ابن تيمية وموقف الشيخ محمد في هذا الموضوع .

ولأن **مفيد المستفيد** ألّف رداً على كتاب أحد المعارضين للشيخ جاء أسلوبه مشابهاً لأسلوب **كشف الشبهات** من حيث كونه جدلياً . لكنه يختلف عنه في قضية استعمال الأدوات الشرطية . فبينما كثر استعمال تلك الأدوات في **كشف الشبهات** ندر في **مفيد المستفيد** .

ويبدأ هذا الكتاب بحديث عمرو السلمي الذي جاء فيه أن الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، أرسل بكسر الأوثان ، وأن يوحّد الله لا يُشرك به شيء . كما جاء فيه النهي عن الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت غروبها . ثم يذكر تعليق الإمام ابن تيمية على هذا الحديث ، ويشير إلى ما ورد في كتبه المتعددة من تكفير المعيّن إذا أتى ما يوجب إخراجه عن الإسلام . وهو بهذا يفنّد ما نسبه سليمان بن عبد الوهاب إلى ذلك الإمام من عدم تكفير المعيّن . وفي أثناء ذلك يقول الشيخ محمد : إن الذي نعتقده أنه لو غلط ابن تيمية أو من هو أجل منه في مسألة المسلم إذا أشرك بعد بلوغ الحجة ، أو المسلم الذي يفضّل هذا على الموحدين ، أو يزعم أنه على حق فإننا نؤمن بما جاءنا عن الله وعن رسوله . ولكنه يؤكّد بأنه لا ابن تيمية ولا غيره من العلماء حالف رأيه في هذه القضية[4] .

---

(١) ورد هذا الكتاب كاملاً دون عنوان ضمن تاريخ ابن غنام . انظر . روضة : ٢/٢٠ - ٤٤ . وقد طبع منفرداً في القاهرة سنة ١٣٧٣ هـ . وهذه الطبعة هي المعتمدة هنا .

(٢) روضة : ٢/٢٠ .

(٣) كان سليمان قد سماه : **فصل الخطاب في الرد على محمد بن عبد الوهاب** . لكنه طبع فيما بعد بعنوان : **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية** .

(٤) مفيد المستفيد : ٢٧ .

وبالإضافة إلى كلام ابن تيمية يورد الشيخ محمد آراء علماء آخرين، في مقدمتهم ابن القيم، لتأييد موقفه من القضية السابقة[1]. ويذكر الشيخ أن كثيراً من خصومه يحاولون أن يجدوا أعذاراً لمن يمارسون أعمالاً شركية، أحياناً بادعائهم أن الدعوة لم تصلهم، وأحياناً أخرى بأنهم لم ينبذوا الإسلام كلية حتى يخرجوا منه. ويعطي أمثلة تاريخية على عدم صحة آرائهم[2].

وينتقل الشيخ بعد ذلك إلى قضية مهمة وهي تحديد الموقف فيقول: إنه من الواجب عداوة أعداء الله من الكفار والمرتدين والمنافقين. ويبدو أنه يعني بهؤلاء، أو ببعضهم على الأقل، خصومه الذين من بينهم أخوه سليمان. ثم يؤكّد على وجوب عدم مجالسة أهل البدع، ويختتم كتابه بجواب لابن تيمية جاء فيه بأن من استحل أكل الحشيشة فهو كافر، ويقول بأن ما كان ينادي بإخراج فاعله من الإسلام لا تساوي الحشيشة جزءاً من ألف جزء منه.

الأصول الثلاثة وأدلتها[3]:

هذا المؤلف من أقصر أعمال الشيخ محمد. ويحتمل أنه ألّفه قبل انتقاله إلى الدرعية. فابن بشر يذكر أنه حين استقر في هذه البلدة أخذ يعلّم سكانها أصول الدين ومعرفة نبيهم صلى الله عليه وسلم وما دعا إليه[4]. وذلك يوحي بأن هذا العمل قد تم تأليفه آنذاك. والواقع أن موضوعه والمنهج الذي سلك فيه يرجحان هذا الاحتمال.

والمؤلف لا يبدأ بالحديث مباشرة عن الأصول الثلاثة، وإنما يبدأ بثلاث مقدمات قصيرة جداً. وتستهل الأولى والثانية بعبارة: «اعلم رحمك الله»، أما الثالثة فتستهل بعبارة: «اعلم ارشدك الله لطاعته»[5]، ومع أن هناك نوعاً من الارتباط بين هذه المقدمات وبين ما بعدها من حيث الموضوع فإن طريقة عرضها تبدو غير مرتبطة.

---

(١) المصدر السابق: ٣٠ - ٣٣.

(٢) المصدر السابق: ٤٤-٤٦. ويلاحظ أن الأمثلة التاريخية التي ذكرها باختصار هنا مفصلة في كشف الشبهات.

(٣) طبع هذا المؤلف مرات عديدة. ومن بينها طباعته ضمن مجموع ابن رميح: ٢ - ١٤ وهي المعتمدة هنا.

(٤) عنوان: ٢٦/١.

(٥) مجموع ابن رميح: ٢ - ٤.

وحين تناول الشيخ محمد الموضوع الأساسي من هذا العمل تناوله على هيئة سؤال وجواب. فأوضح أنه يجب على الإنسان معرفة ربه ودينه ونبيه محمد، صلى الله عليه وسلم. ثم فصّل كل أصل من هذه الأصول الثلاثة، وأعطى الأدلة القرآنية عليها. فوضّح في الأصل الأول معنى الرب وأنواع العبادة التي لا يجوز صرفها إلى غيره. ووضّح في الأصل الثاني مراتب الدين وأركان كل مرتبة منها. ثم تكلّم في الأصل الثالث عن سيرة النبيّ، صلى الله عليه وسلم، باختصار. وبعد ذلك أشار إلى البعث بعد الموت، ووجوب الكفر بالطاغوت. وأنهى مؤلفه هذا بحديث جاء فيه أن رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد في سبيل الله.

هذا وقد نسبت إلى الشيخ أعمال أعطيت أسماء مختلفة. لكنها في حقيقة الأمر متداخلة مع **الأصول الثلاثة وأدلتها**. فهناك **الأصول الثلاثة التي يجب على الإنسان معرفتها**[1]. وهي لا تختلف عن هذا العمل إلا اختلافاً بسيطاً. لكنها من غير المقدّمات الثلاث، وتنتهي عند آخر الكلام على سيرة النبيّ، صلى الله عليه وسلم.

وهناك **تلقين أصول العقيدة للعامة**[2]. وهي **الأصول الثلاثة التي يجب على الإنسان معرفتها**. غير أنها كتبت بأسلوب فيه شيء من العامية، تيسيراً لمن قد يصعب عليه فهم الأسلوب العربيّ الفصيح.

وهناك **ثلاث مسائل يجب تعلمها على كل مسلم ومسلمة**[3]. وهي المقدمة الثانية من مقدمات **الأصول الثلاثة وأدلتها**.

وهناك أيضاً رسالة عنوانها **معنى الطاغوت ورؤوس أنواعه**[4]. وهي في الحقيقة آخر نقطة من النقاط التي تكلّم عنها الشيخ محمد في **الأصول الثلاثة وأدلتها**. غير أنه

---

(١) طبعت أول مرة ضمن **مجموعة التوحيد** في الهند: ٢ - ٥. ثم تكررت طباعتها ضمن مجموعات عدة.

(٢) طبعت أول مرة ضمن **مجموعة التوحيد** في الهند: ٣٦ - ٣٨. ثم طبعت عدة مرات مع مجاميع أخرى. ومن بينها **المجموعة**: ١١٨ - ١١٢.

(٣) طبعت أول مرة ضمن **مجموعة التوحيد** في الهند: ٥. ثم تكررت طباعتها ضمن مجموعات عدة. من بينها **المجموعة**: ١٢١ - ١٢٢.

(٤) طبعت أول مرة ضمن **مجموعة التوحيد** في الهند: ٥ - ٧. ثم تكررت طباعتها ضمن مجموعات أخرى من بينها **المجموعة**: ١٢٢ - ١٢٤.

فصّلها في الرسالة المستقلة وعمل فيها تغييراً بسيطاً. من ذلك أنه قال: إن الكفر بالطاغوت لا بد أن يؤدي إلى رفض الشرك وكره من يقوم به، وإلى حب الموحّدين. وحين أشار إلى رؤوس الطواغيت هنا أيّد كلامه بآيات من القرآن. كما يلاحظ أنه اعتبر الطاغية المغيّر لشريعة الله النوع الثاني من الطواغيت في حين اعتبر النوع الثاني من هؤلاء في **الأصول الثلاثة** من دعا الناس إلى عبادته[1].

كلمات في بيان شهادة أن لا إله إلا الله وبيان التوحيد[2]:

تعود أهمية هذه الرسالة إلى أنها من أقدم ما كتبه الشيخ حول العقيدة، وأنها أحدثت بعض ردود الفعل[3]. وفي مستهلها يؤكّد على مكانة التوحيد، ويوضّح أن جميع الرسل بعثوا ليدعوا إلى عبادة الله وحده. ثم يشير إلى أن كلمة «إله» تعني المعبود بإجماع أهل العلم. ويذكر أمثلة لأنواع العبادة. ويوجد في هذه الرسالة ما هو موجود في كثير من كتابات الشيخ من اعتراف المشركين الأولين بتوحيد الربوبية، وتسوية الرسول، صلى الله عليه وسلم، بين المشركين برغم اختلاف عباداتهم، كما يوجد فيها ما هو موجود في بعض كتاباته الأخرى من وجوب معاداة المشركين، وكون المتأخرين أشد شركاً من المتقدمين. وفي نهايتها يحذّر الشيخ من الوقوع في الشرك دون علم لخفائه أحياناً، كما وقع فيه من لم يظن أن يقع.

كلمات في معرفة شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله[4]:

في بداية هذه الرسالة القصيرة يذكر الشيخ أن بعض الجهال قد يخفى عليه المراد من بعض الأحاديث التي ورد فيها مثل «من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه دخل الجنة». ويبين أنه لا بد مع ذلك القول من العمل بمقتضى الشهادة. ثم يبين الدلائل العقلية والنقلية على نبوة محمد، صلى الله عليه وسلم، ويشير إلى موقفه من المشركين عامة، وتحذيره من الغلوّ فيه.

---

(١) أنظر مجموع ابن رميح: ١٤/١ وقارنه بمعنى الطاغوت...، الأجوبة: ٩٤/١.

(٢) من بين طبعات هذه الرسالة طبعتها ضمن رسائل: ١٥/٤ - ٢٣. وهي المعتمدة هنا.

(٣) كتبها الشيخ قبل سنة ١١٥٧هـ، لأن أحمد القباني رد عليها في تلك السنة برسالته: كشف الحجاب.

(٤) من بين الطبعات التي توجد فيها هذه الرسالة رسائل: ٢٤/٤ - ٣٢.. وهي المعتمدة هنا.

أربع قواعد للدين[1] :

في هذه الرسالة يؤكد الشيخ محمد ما ذكره في بعض مؤلفاته الأخرى. فهو يبدؤها ببداية المقدمة الثالثة من مقدمات **الأصول الثلاثة وأدلتها**. لكنه يضيف إلى ذلك كلاماً عن اختلاط الشرك بالعبادة، ووجوب معرفة المرء لذلك لئلا يقع في محذور[2]. وفي رأيه أن تلك المعرفة لا تتحقق إلا بمعرفة أربع قواعد ذكرها الله في كتابه :

الأولى : أن الذين قاتلهم الرسول، صلى الله عليه وسلم، كانوا يقرّون بتوحيد الربوبية ولم يدخلهم ذلك في الإسلام.

الثانية : أنهم يقولون إن دعوتهم لأربابهم كانت من أجل التقرب إلى الله.

الثالثة : أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، عامل المشركين معاملة واحدة مع اختلاف عباداتهم.

الرابعة : أن مشركي زماننا أغلظ شركاً من الأولين لأن الأولين لا يشركون إلا في الرخاء. أما المتأخرون فيشركون في الرخاء والشدّة[3].

أربع قواعد ذكرها الله في محكم كتابه[4] :

هناك نوع من التداخل بين هذه الرسالة والرسالة السابقة لها. لكن بينهما بعض الاختلاف البسيط. فهذه الرسالة لا تبدأ بالمقدمة المذكورة في تلك، وإنما تبدأ مباشرة بذكر القواعد الأربع. والرسالتان متفقتان في القاعدتين الأولى والرابعة. لكن بينما كان قول المشركين الأولين إن دعوتهم لأربابهم من أجل التقرب إلى الله هو القاعدة الثانية في الرسالة الأولى فإنه القاعدة الثالثة في الرسالة الثانية. وبينما كان عدم تفريق الرسول، صلى الله عليه وسلم، بين المشركين مع اختلاف عباداتهم القاعدة

---

(١) طبعت أول مرة ضمن **مجموعة التوحيد** في الهند : ٣٤ - ٤١. ثم تكررت طباعتها مع مجموعات أخرى من بينها **المجموعة** : ١١٥ - ١١٨. وهي المعتمدة هنا.

(٢) المصدر السابق : ١١٥.

(٣) المصدر السابق : ١٦ - ١١٨ وقارنه **بكشف الشبهات** المجموعة نفسها : ٨٣ ٨٤.

(٤) من بين طبعات هذه الرسالة طبعتها ضمن **الأجوبة** : ١٤/٢ ١٦. وهي المعتمدة هنا.

الثالثة في الرسالة الأولى فإن القاعدة الثانية في الرسالة الثانية أن اعتقاد المشركين الأولين في الملائكة والأنبياء كان لأنهم مقربون إلى الله.

المسائل الخمس الواجب معرفتها[1] :

بعض الأمور الواردة في هذه الرسالة القصيرة موجودة في كتابات أخرى للشيخ محمد بن عبد الوهاب. وتبدأ هذه الرسالة دون مقدمة بالتأكيد على أن المرء يجب عليه تعلم المسائل الخمس التالية :

١ – أن التحذير من الشرك له المنزلة الأولى في الرسالة النبوية.

٢ – أن التحذير من الشرك يعني وجوب عبادة الله وحده.

٣ – أن التمسك بالمسألتين السابقتين يقضي بكره المرء للمشركين وحبّه للموحّدين.

٤ – أن الله حذّر نبيه من الشرك. ولذا يجب على المسلم أن يعرف ذلك ويتجنبه.

٥ – يجب على المسلم أن يعتقد بكل ما في القرآن. فمن أنكر أي شيء منه فهو كافر.

تفسير كلمة التوحيد[2] :

تبحث هذه الرسالة القصيرة في كلمة لا إله إلا الله، التي يوضحها الشيخ بأنها تعني نفي عبادة ما سوى الله وتثبت العبادة كلها لله وحده. ويعيد مؤلفها هنا ما ذكره في بعض كتاباته الأخرى من أن كلمة «إله» تعني كلمة المعبود مهما اختلفت التسمية، كوليّ أو سيّد ونحوهما[3]. كما يعيد قضية أن المشركين الأولين كانوا يدعون من سوى الله ليشفعوا لهم عند الله، وأن شركهم أخف من شرك معاصريه لأن أولئك لا يشركون بالله إلا في الرخاء وهؤلاء يشركون في الرخاء والشدة[4].

---

(١) توجد هذه الرسالة ضمن **رسائل** : ٤/٩ - ١٤.

(٢) توجد هذه الرسالة ضمن **المجموعة** : ١١٠ - ١١٤. وهي المعتمدة هنا.

(٣) **المجموعة** : ١١١. وقارن ذلك بكتاب **الرسائل** : ٤/٣٤.

(٤) **المجموعة** : ١١٤. وقارن ذلك بنفس المصدر : ٨٣/٨٤.

ستة أصول عظيمة[1] :

تحتوي، هذه الرسالة القصيرة على ست نقاط يقول الشيخ إن الله بيّنها في كتابه بياناً يفهمه العامة، لكنها مع ذلك خفيت على بعض العلماء. ومن هذه النقاط ما يتصل بالعقيدة، ومنها ما يتعلق بأمور أخرى. ويمكن إيجازها بما يلي :

١ – أن أكثر القرآن في بيان إخلاص العبادة لله وبيان الشرك. فأصبح من يدعو إلى ذلك يتّهم بانتقاص حق الصالحين.

٢ – أن الله أمر بالاجتماع في الدين، ونهى عن التفرق. فأصبح هناك من يقول : إن الافتراق في أصول الدين وفروعه هو العلم.

٣ – أن من تمام الاجتماع طاعة وليّ الأمر. فأصبح هذا الأمر مجهولاً عند بعض العلماء.

٤ – بيان العلم والعلماء، وبيان من تشبّه بهم وليس منهم. فأصبح العلم هو البدع.

٥ – بيان أولياء الله، وتفريقه بينهم وبين المتشبهين بهم من أعدائه. فأصبح هناك من يدّعي أن الأولياء لا بدّ فيهم من ترك اتباع الرسل.

٦ – أن القرآن والسنة هما الطريق إلى الحق. فأصبح هناك من يقول إنه لا يعرفها إلا المجتهد المطلق.

ستة مواضع منقولة من السيرة النبوية[2] :

ذكر الشيخ محمد في بداية هذه الرسالة أن هدفه من كتابتها أن يميّز القارئ لها بين دين الرسول، صلى الله عليه وسلم، ودين المشركين لكي يتبع الأولى ويجتنب الثاني. ذلك أن كثيراً ممن يدّعون الإسلام لا يفهمون هذه النقاط حق الفهم. وموجز هذه النقاط :

---

(١) من بين طبعات هذه الرسالة طبعتها ضمن المجموعة : ١٣٨ ١٤٠. وهي المعتمدة هنا.

(٢) من بين طبعات هذه الرسالة طبعتها ضمن المجموعة : ١٠٣ ١١٠ وهي المعتمدة هنا.

١ – أن الآيات الأولى من القرآن كانت موجهة ضد المشركين. وهذا يوضح أن هذه القضية أهم من أية قضية أخرى.

٢ – أن المشركين لم يحاربوا الرسول، صلى الله عليه وسلم، إلا بعد أن صرح بسب دينهم. ولهذا فإن إسلام المرء لا يتمّ إلا بإعلان عداوة من يمارس الشرك.

٣ – أن الشيطان أضاف عبارة في مدح آلهة المشركين على تلاوة الرسول، صلى الله عليه وسلم، للقرآن بحضورهم، فظنوا أنه يمكن التفاهم معه. لكن الرسول أنكر قول تلك العبارة وهاجم تلك الآلهة. ولذلك فلا مهادنة مع أعداء التوحيد.

٤ – أن الله لام نبيه على سؤاله العفو لأبي طالب، برغم إقراره بصحة الإسلام ودفاعه عن النبيّ، لأنه لم يرفض دين المشركين.

٥ – أن الله انتقد من لم يهاجر من مكة – مع قدرته على الهجرة – بسبب حبه لقرابته أو ماله أو بلده. ولذا فالإيمان يجب أن يتبع بالعمل.

٦ – قصة حروب الردة توضّح عدم تفريق الصحابة بين المحارَبين. ولذا فإن حجة من قال بأن من نطق بالشهادة لا يعتبر كافراً حجة غير صحيحة.

قصص الأنبياء:

هذا هو العنوان الذي تحمله النسخة الخطية الموجودة في المتحف البريطاني لهذا العمل[1]. لكن الذي يظهر من كلام الشيخ في بدايته، ومن تتبع ما ورد فيه، أن ذلك لم يكن عنوانه الحقيقي. فالشيخ يقول: «من أوضح ما يكون لرديء الفهم قصص الأولين والآخرين»[2]. ولعل الجزء الأخير من هذه العبارة أنسب اسم لهذا

---

(١) يوجد في المتحف ضمن مجموعة برقم (OR. 7778, 66.47 - 78). ومن الملاحظ أنه طبع مدمجاً مع مختصر سيرة الرسول كجزء منه أو مقدمة له. وذلك في طبعة الفقي الآتي ذكرها. لكنه طبع منفرداً عنها ضمن الأجوبة: ٣/٨ – ٢٤ دون عنوان محدد. وتكرار الموضوعات في كل من مختصر السيرة وهذا العمل يرجح استقلال أحدهما عن الآخر. والمعتمد هنا طبعته ضمن الأجوبة.

(٢) الأجوبة: ٣/٨.

العمل. وذلك أنه ليس مقصوراً على قصص الأنبياء، وإنما يتناول أيضاً أموراً حدثت خلال عصور إسلامية مختلفة[1].

وأسلوب هذا الكتاب شبيه بأسلوب مختصر السيرة من حيث كونه قصصياً سهلاً. لكن استنباط العبر والأحكام فيه أكثر منه في المختصر المذكور. وتبويبه كله على أساس الموضوعات لا السنين.

والكتاب يبدأ بقصة آدم وما جرى لذريته بعد فترة من غلوّ بالصالحين نتج عنه إرسال نوح عليه السلام. ثم يتكلم عن عودة الشرك بعد مدة من إرساله، وبعث رسل آخرين. وهو يتحدث عن إبراهيم، عليه السلام، وذريته بنوع من التفصيل؛ لأن إبراهيم إمام الملة الحنيفية، ولأن التوحيد لم يعدم في ذريته[2].

وبعد ذلك يتكلم عن إدخال عمرو بن لحيّ عبادة الأصنام إلى جزيرة العرب، وعن أشهر تلك الأصنام. كما يتكلم عن أوضاع قريش قبل البعثة النبوية. ثم يتحدث باختصار عن بعض الحوادث التي جرت للنبيّ، صلّى الله عليه وسلم، من مولده حتى وفاته، مشيراً إلى العبر المستخلصة من أكبر تلك الحوادث.

وبعد انتهائه من الكلام عن حوادث السيرة النبوية يورد سبعة أدلة تاريخية في الرد على خصومه الذين يرون أن من نطق بالشهادتين مسلم يحرم دمه وماله. وأكثر هذه الأدلة موجودة في كتاباته الأخرى، مثل **كشف الشبهات**[3].

مسائل الجاهلية[4]:

تحتوي هذه الرسالة على ١٢٩ مسألة رفضها الإسلام، وكانت شائعة بين المشركين من العرب وغيرهم من المنتسبين إلى ديانات سماوية قبل البعثة المحمدية. ومن الواضح أن هدف الشيخ من كتابتها إظهار الشبه بين أعمال أولئك الأقوام وأعمال

---

(١) المصدر السابق: ٨/٢٠ ـ ٢٤.

(٢) المصدر السابق: ٨/٥ - ٩.

(٣) المصدر السابق: ٨/٢٠ - ٢٤. وقارنه بالمجموعة: ٨٥ - ٨٦.

(٤) طبعت هذه الرسالة أول مرة ضمن مجموعة التوحيد في الهند: ٣٨ - ٤٥. ثم تكررت طباعتها. والطبعة المعتمدة هنا طبعة المجموعة: ٩٤ - ١٠٣.

بعض معاصريه ليبرر معارضته لها. والمسائل مذكورة بطريقة توحي بأنها كانت رؤوس أقلام[1].

ومن أهم المسائل المذكورة في هذه الرسالة الموجزة أن هدف المشركين من عبادة الصالحين التقرب إلى الله، واتخاذ قبور الأنبياء أماكن للعبادة، والاعتقاد بصحة بعض الأمور لأن الغالبية تمارسها، والتعصب للمذهب برغم أن الحق يخالفه.

مختصر سيرة الرسول[2]:

يبدو أن الشيخ أدرك أهمية تأليف كتاب عن السيرة النبوية يقل حجماً عن الكتب المطولة، لكنه لا يقل مضموناً عنها. وتأليفه لهذا المختصر متفق مع هدف من أهداف دعوته الأساسية وهو الاقتداء بالنبيّ، صلّى الله عليه وسلم.

ومع أن المصدر الأساسي لهذا المختصر سيرة ابن هشام فإن مؤلفه اعتمد على مصادر أخرى، من بينها كتب الحديث.

والأسلوب الذي كُتب به مختصر السيرة أسلوب قصصي سهل. أما الطريقة التي بُوّب بها فإنها مختلفة. ففي بداية الكتاب سارت على أساس الموضوعات. ثم بدأت بعد ذلك تسير على أساس ذكر حوادث كل سنة منفردة.

ويبدأ هذا الكتاب بالكلام عن النسب النبويّ. وبعد أن يتكلم عن حادثة الفيل المشهورة يعود إلى الكلام عن أسرة الرسول ونشأته حتى بدء تحنثه في غار حراء. ثم يتكلم عن بناء قريش للكعبة قبل البعثة بخمس سنوات، كما يتكلم عن بعض ما كان عليه أهل الجاهلية، خاصة ما يتعلق بالعبادة والوثنية. وبعد ذلك يعود لمتابعة الحديث عن السيرة منذ البعثة حتى وفاة الرسول، صلّى الله عليه وسلم.

والواقع أن الشيخ لا يقف في مختصر السيرة عند وفاة النبيّ، صلّى الله عليه وسلم، وإنما يتابع ما حدث بعدها للدولة الإسلامية. فيتكلم عن حوادث الردة بنوع مشابه لحديثه عن السيرة النبوية ذاتها من حيث التفصيل النسبيّ. لكنه يتحدث

---

(١) وذلك ما دفع محمود شكري الآلوسي إلى شرحها. وقد طبع هذا الشرح طبعة ثانية في القاهرة سنة ١٣٧٦ هـ.

(٢) من بين طبعات هذا الكتاب طبعة محمد حامد الفقي. القاهرة. ١٣٧٥ هـ. وهي المعتمدة هنا.

باختصار شديد عما وقع بعد ذلك حتى قيام الدولة العباسية وبدء تأليف كتب الحديث والمغازي.

والشيخ في أثناء كلامه عن الحوادث في هذا الكتاب يحاول أن يستنبط العبر والأحكام[1].

مختصر زاد المعاد[2] :

هذا العمل مختصر لكتاب الإمام ابن قيم الجوزية **زاد المعاد في هدي خير العباد**، والمسمّى أحياناً **الهدي النبويّ**. وهو سجّل وافٍ عن سيرة الرسول ، صلى الله عليه وسلم، وهديه في سلوكه وتصرفاته الخاصة والعامة من مولده حتى وفاته.

وقد بدأه الشيخ بمقدمة بيّن فيها اختيار الله لنبيه محمد ، صلى الله عليه وسلم. وتفضيله على سائر الخلق، كما بيّن فيها ضرورة معرفة طريقته واتباعها. ثم تكلّم في فصول كثيرة عن هدية في الوضوء والصلاة بأنواعها، وعن هديه في الزكاة والصدقة والصوم والحج وكل ما يتعلق بهذه الأمور، كما تكلّم عن هديه في قضايا تتصل بالآداب العامة كالسلام والاستئذان وآداب الطعام. كذلك أورد الشيخ في هذا الكتاب أبواباً عن هدي الرسول، صلّى الله عليه وسلم، في الغزوات، وأنواع الجهاد.

وبعد ذلك كله تحدّث الشيخ في كتابه عما جرى للنبيّ، صلّى الله عليه وسلم منذ بدء الدعوة حتى وفاته، موضحاً، من بين ما وضح، هديه في الأمان والصلح ومعاملة أهل الكتاب والكفار والمنافقين.

التفسير على بعض سور القرآن :

هذا هو العنوان الموجود في كتاب بروكلمان لما قام به الشيخ محمد من تفسير

---

(١) أنظر - مثلاً - : ٨٤ و ٢٥٠.

(٢) هذا الاسم هو الذي خرج به الكتاب مطبوعاً في بيروت. ١٣٩١ هـ. لكن نسخة خطية من هذا العمل كتبه محمد بن سيف بن خميس سنة ١١٩٧ هـ عنوانها مختصر الهدى النبويّ. والتسمية الأخيرة هي التي ذكرها بروكلمان لهذا العمل أيضاً. انظر كتابه تاريخ الأدب العربي. ملحق ٢ : ٥٣١.

لبعض سور القرآن الكريم أو آيات من تلك السور[1]. وكل ما كتبه الشيخ في هذا الموضوع – إلا ما ندر – يكوّن الفصل الخامس من الجزء الأول من تاريخ ابن غنام[2].

ويأتي في مقدمة هذا العمل تفسير الشيخ لسورة الفاتحة، الذي كتبه حين كان في العيينة بناء على طلب من ابن أمير الدرعية آنذاك عبد العزيز بن محمد بن سعود[3]. وتفسيره لهذه السورة أكثر تفصيلاً من تفسيره لغيرها[4].

وطريقة الشيخ في التفسير أن يشرح الكلمات ويعلّق على الآيات، ويستخرج ما تدل عليه من مسائل. وفي بعض الأحيان يستعين بآيات قرآنية أخرى، أو بأحاديث، لتفسير الآية التي هو بصدد تفسيرها. لكنه في أحيان أخرى يقتصر على استخراج ما تدل عليه الآية من أحكام. وهذا يوحي بأن بعض ما كتبه في هذا الموضوع كان المقصود منه أن يكون رؤوس أقلام لما سيشرح للطلاب في أثناء التدريس.

أصول الإيمان[5]:

برغم أن المصادر لا تعطي تاريخاً لتأليف هذا الكتاب فإن موضوعه يوحي بأنه أُلف في فترة مبكرة من بدء دعوة الشيخ. وهو شبيه في بعض جوانب تبويبه بكتاب التوحيد. فهو مقسّم إلى أبواب يحمل كل باب منها عنواناً خاصاً ذكر تحته ما يناسبه من مادة. لكنه يختلف عنه في بعض الأمور؛ فمادته كلها حديث إلا ماندر من استعمال آيات من القرآن في مقدمة أبواب قليلة جداً منه[6]. والشيخ في أصول الإيمان لم يورد تفسيراً للأحاديث، ولم يذكر استنتاجاته الخاصة.

---

(١) تاريخ الأدب العربي. ملحق ٢ : ٥٣١. وقد عمل الدكتور أحمد الضبيب قائمة مفصلة لأسماء السور التي فسرها الشيخ. أنظر كتابه آثار الشيخ: ١٣٥ – ١٤٨.

(٢) روضة: ١/٢٢ – ٢٨٤.

(٣) المصدر السابق: ١/٢٢٢.

(٤) لعل هذا ما جعل تفسير الشيخ لها يطبع أحياناً منفرداً عن بقية عمله في هذا المجال.

(٥) يوجد هذا الكتاب مطبوعاً ضمن مجموعة الحديث النجدية: ٢١٠ – ٢٤٠. وهي المعتمدة هنا.

(٦) لعل ذلك ما دفع محمد رشيد رضا إلى جعله ضمن مجموعة الحديث.

ويبدأ المؤلف هذا الكتاب بذكر ما ورد من أحاديث عن الله وأسمائه وصفاته. ثم يورد أحاديث خاصة بالإيمان بالقدر، وفيها ما يشير إلى أن الإيمان به لا يتنافى مع تحرّي الأسباب الجائزة شرعاً[1]. وبعد ذلك يذكر أبواباً عن الإيمان بالملائكة والأعمال المنوطة ببعضهم، وعن القرآن ووجوب التمسك به، والحث على عدم قراءة الكتب السماوية الأخرى[2]. ومن بين ما تحدثت عنه هذه الأبواب حقوق النبيّ، صلّى الله عليه وسلم، على أمته، والحث على لزوم سنته، وطلب العلم وعدم الجدال والمراء فيه.

فضل الإسلام[3] :

موضوع هذا الكتاب يرجّح أيضاً أنه أُلف في فترة مبكرة من تاريخ دعوة مؤلفه. وهو مطابق لكتاب **أصول الإيمان** من حيث التبويب، ونوعية المادة، وعدم تفسير الأحاديث أو ذكر الاستنتاجات الخاصة منها.

وكتاب **فضل الإسلام** أصغر حجماً من **أصول الإيمان**. وأبوابه تتحدث عن وجوب اعتناق المرء للإسلام لما لهذا الدين من أفضلية على سائر الأديان. كما تتحدث عن وجوب اتباع طريقة النبيّ، صلّى الله عليه وسلم، وترك البدع. ويظهر اهتمام الشيخ بهذا الموضوع بالذات بوصفه البدع بأنها أخطر شيء على الدين – باستثناء الشرك – وأن التوبة منها قد لا تقبل[4]. كما أنه يعود في نهاية الكتاب إلى ذكر ما ورد في التحذير منها، والحث على اتباع سنة الرسول، صلى الله عليه وسلم، وصحابته.

كتاب الكبائر[5] :

موضوع هذا الكتاب يوحي بأنه أُلف بعد قيام دولة الدعوة في الدرعية. وهو مشابه **لأصول الإيمان** في نوعية مادته، وتبويبه، وعدم تفسير الأحاديث الموجودة فيه، واستخراج النتائج منها.

---

(١) أنظر: ٢٢١.

(٢) أنظر: ٢٢٩.

(٣) يوجد مطبوعاً ضمن مجموعة الحديث النجدية: ٢٤٢ – ٢٥٥. وهي المعتمدة هنا.

(٤) أنظر المصدر السابق: ٢٤٨.

(٥) يوجد مطبوعاً ضمن مجموعة الحديث النجدية: ٢٥٨ – ٣١٠. وهي المعتمدة هنا.

ويبدأ الشيخ كتابه هذا بذكر آثار تُعرّف الكبائر وتبيّن أكبرها. ثم يورد أحاديث عما يسميه كبائر القلب، مثل الكبر والرياء ومودة أعداء الله. كما يورد أحاديث أخرى عما يسميه كبائر اللسان، مثل التشدّق وشدة الجدل والبذاءة والكذب والتملّق.

ومن الأمور التي ذكر الشيخ في هذا الكتاب ما ورد من أحاديث عن البخل والجبن والحسد، وسوء الظن بالمسلمين، وإفشاء السر. كما أن منها ما يتصل بعلاقة الحاكم بالمحكوم، مثل الشفاعة في الحدود، والرشوة، والغلول، والهدايا إلى الأمراء، وطاعتهم في غير معصية. وكما أورد الأحاديث في حقوق الأمراء على الأمة أورد بعد ذلك الأحاديث الدالة على حقوق الأمة عليهم، مثل الشفقة عليها، وعدم غشها أو ظلمها أو الاحتجاب عنها، وعدم محاباة بعض منها على بعض آخر.

وبالإضافة إلى ما تقدم ذكر الشيخ في **كتاب الكبائر** ما ورد بالنسبة لمعاملة المرأة والأجير والرقيق والبهائم. كما ذكر ما ورد بالنسبة للعصبية الجاهلية، وإيواء المحدثين، وما يتصل بالأخوّة الإسلامية وحق المسلم على المسلم.

نصيحة المسلمين بأحاديث خاتم المرسلين[1] :

موضوع هذا الكتاب مشابه بصفة عامة **لكتاب الكبائر** مما يرجّح أيضاً أنه أُلف بعد قيام دولة الدعوة في الدرعية. وهو مطابق له من حيث نوعية المادة، والتبويب، وعدم تفسير الأحاديث واستخراج النتائج منها.

وكتاب **نصيحة المسلمين** أطول من **كتاب الكبائر**، ويتناول كثيراً من الأمور الشرعية التي يجب أو يستحب فعلها والتأدب بها، مثل آداب السلام والمصافحة والمعانقة، والمزاح، وما يتعلق بتسمية الأسماء.

والنقاط التي تعرض لها هذا الكتاب كثيرة جداً. لكنه من الملاحظ أن هناك تشابهاً في قليل من الأمور التي تناولها وتلك التي تناولها **كتاب الكبائر**، مثل العصبية[2]، والرياء[3].

---

(١) يوجد مطبوعاً ضمن مجموعة الحديث النجدية: ٣١٢ - ٤٤٤. وهي المعتمدة هنا.

(٢) الصفحة ٣٥٤ وقارن ذلك بالمصدر نفسه: ٣٠٨.

(٣) الصفحة ٤٢٩ وقارنه بالمصدر نفسه: ٢٦٠.

كتاب فضائل القرآن[1] :

هذا الكتاب مجموعة أحاديث اتّبع الشيخ محمد بتأليفها الطريقة التي ألّف بها كتاب **فضل الإسلام** وأمثاله.

والكتاب يتناول كثيراً من الأمور المتصلة بكتاب الله. ففيه أبواب عن تلاوته وتعلمه وتعليمه. وعن السخرية به والمراءاة وهجره، وابتغاء الهدى من غيره. كما أن فيه أبواباً عن اتباع المتشابه منه، ومن قال فيه برأيه، واختلاف الناس فيه. وينتهي بما ورد في التغنّي بالقرآن الكريم.

أحاديث في الفتن والحوادث :

هذا العمل لا يزال مخطوطاً[2]. وهو مجموعة أحاديث تتعلق بالفتن والحوادث التي أخبر النبيّ، صلى الله عليه وسلم، أنها ستحدث بعده. وهذه الأحاديث غير مبوّبة كما بوبت أمثالها في كتابات الشيخ في هذه المادة. وهي تبدأ بحديث أبي هريرة الذي ورد فيه: «يصبح الرجل مؤمناً ويمسي كافراً»، وتنتهي بحديث جابر بن عبد الله: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق».

أحكام تمني الموت..

حكم الغيبة والنميمة..

حكم كتم الغيظ والحلم[3] :

هذه العناوين أعطيت لمجموعة من الأحاديث كتبها الشيخ محمد بن عبد الوهاب[4]. وهي تختلف عن كتاباته الأخرى في الحديث، مثل **كتاب الكبائر**، في أن الأحاديث المجموعة فيها غير مبوّبة ولا منظّمة بطريقة جيدة.

---

(١) هذا الكتاب مطبوع ضمن الجزء العاشر من **الأجوبة** : ٣ - ١١.

(٢) توجد نسخة منه ضمن **مجموعة** من الرسائل في المكتبة السعودية بالرياض تحت رقم ٥٢٥/٨٦. وهو مكون من ٤١ صفحة، معدل ما في الصفحة الواحدة ٢١ سطراً. والخط الذي كتب به نسخ ممتاز كتبه أحمد بن حسين نوتمير. وقد ذكر أنه نقله من خط المؤلف نفسه. ومن الملاحظ أنه كتب في بداية كل جزء من هذه المجموعة «وقف كتبخانة مدرسة محمودية».

(٣) هذه المجموعة لا تزال غير مطبوعة. وتوجد منها نسخة في مكتبة لايدن بهولندا تحت رقم ٢٤٩٧.

(٤) أنظر بروكلمان. **تاريخ الأدب العربي**. ملحق ٢ : ٥٣١.

والأول من هذه المجموعة تتناول الأحاديث الموجودة فيه أموراً تتعلق بالموت، مثل تمنّيه. وما ينبغي أن يقال عند من يعاني سكراته. وحالة المؤمن والكافر في القبر. وزيارة القبور.

أما الثاني فيتناول، بصفة عامة، أموراً تتصل بالأخلاق الاجتماعية. مثل الغيبة والشتم والتجسس والكذب. لكن فيه ما يشير إلى أن الكذب للمصلحة. مثل حل النزاع بين جانبين في الأمة، أمر جائز. ومن الأمور التي يتناولها أيضاً الرأفة بالوالدين.

وأما **حكم كتم الغيظ والحلم** فيختلف محتواه عما يظهر من عنوانه؛ فما هو موجود فيه يتناول ما سيحدث في الحياة الآخرة من حساب يؤول بعده كل إنسان إلى الجنة أو النار على حسب عمله ومرضاة الله عنه.

مجموع الحديث على أبواب الفقه:

هذا العمل لا يزال مخطوطاً[1]. والمادة الموجودة فيه مجموعة من الأحاديث النبوية تتناول المسائل التي تتناولها عادة كتب الفقه. وقد التزم الشيخ في ترتيب أبوابه بما يدل عليه العنوان.

وهذا الكتاب لا يضيف شيئاً مختلفاً عما هو موجود في كتب الفقه الحنبليّ من اتجاهات وآراء. لكنه على أية حال يعكس ما لدى مؤلفه من رغبة واضحة في كثير من أعماله في عرض ما يراه بإيراد نصوص من المصدرين الأساسيين للشريعة: القرآن والسنة.

آداب المشي إلى الصلاة[2]:

هذا الكتاب الفقهي مختصر جداً إذا قورن بالكتاب السابق له. ويبدو أن الشيخ ألّفه لطلاب العلم المبتدئين بدراسة هذا الفرع من فروع العلوم الشرعية. ولذلك فإنه لم

---

(١) توجد نسخة خطية من هذا الكتاب في المكتبة السعودية بالرياض تحت رقم ١٨٦/٨٦ وعدد صفحاتها ٣٠١ صفحة، ومن الصفحة الأولى حتى السابعة والأربعين معدل ما في الصفحة ٢٤ سطراً. أما بقية الصفحات فمعدل ما في كل منها ٣٠ سطراً. والخط الذي كتب به رديء نوعاً ما. وهو رقعة متوسط الحجم. ومن الملاحظ أنه لم يذكر اسم ناسخه ولا سنة نسخه له.

(٢) طبع هذا الكتاب أول مرة في بمبي سنة ١٣٣٦هـ. ثم تكررت طباعته منفرداً وضمن مجموعات.

يذكر فيه آراء فقهاء الحنابلة المتعددة. كما لم يشر فيه إلى آراء فقهاء المذاهب الأخرى.

وبرغم أن عنوانه يوحي بأن موضوعه يتعلق بما يقوم به المرء حين اتجاهه إلى الصلاة فإنه في حقيقة الأمر يتناول جميع أنواع الصلاة. كما يتناول الزكاة والصدقة والصيام. لكن يلاحظ أنه لم يتناول الوضوء وما يتعلق به من أمور تناقشها كتب الفقه عادة قبل الصلاة.

إبطال وقف الجنف والإثم[1] :

رأي الشيخ في بعض ما كان شائعاً في نجد من أنواع الوقف كان من الأمور التي أثارت نقاشاً بينه وبين خصومه. وقد زعم بعض هؤلاء أنه كان يحرّم الوقف[2]. أما الشيخ فقد بيّن أن ما يراه حراماً من أنواع الوقف هو وقف الجنف والإثم. مثل أن يقسم المرء ماله على هواه ويفرّ من القسمة الشرعية. ومن ذلك حرمان امرأته من بعض الإرث. وتفضيل بعض أولاده على البعض الآخر[3]. وهو يستدل على كل ما يقول حول هذا الموضوع بأدلة شرعية.

أحكام الصلاة[4] :

هذا العمل رسالة شديدة الاختصار. ويبدو أنها كتبت لغير طلبة العلم حتى يعرفوا الأشياء الضرورية المتعلقة بهذا الركن الإسلامي. وبرغم قصر هذه الرسالة فإنها تذكر فروض الوضوء ونواقضه. كما تذكر شروط الصلاة وأركانها وواجباتها ومبطلاتها.

---

(١) هذا الموضوع جاء ضمن عدة كتب مطبوعة. منها تاريخ ابن غنام، **روضة**: ٤/١ - ١٢٩.

(٢) من بين مزاعم سليمان بن سحيم ضد الشيخ محمد أنه يقطع بفساد الوقف. انظر المصدر السابق: ١١٢/١.

(٣) المصدر السابق: ١٢٤/١.

(٤) طبعت أول مرة ضمن **مجموعة التوحيد** في الهند: ٢٠ - ٢١. ثم تكررت طباعتها. غالباً ضمن مجموعات معينة. ومن الملاحظ أن هذه الرسالة في بعض الطبعات أكثر تفصيلاً منها في بعض طبعات أخرى. من ذلك طبعتها ضمن **مجموع ابن رميح**: ١٥ - ٢٣. ففي هذه الطبعة ذكرت أدلة من القرآن على كثير من النقاط. كما فسرت كلمات الفاتحة.

مختصر الإنصاف والشرح الكبير[1] :

من الملاحظ أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ركّز اهتمامه في بداية دعوته على كتابة ما يتصل بالعقيدة، أو ما يسمى بأصول الدين. وكان ذلك أمراً متوقعاً لما لهذه القضية من أهمية تفوق غيرها. وبعد فترة أصبح من المناسب أن يكتب عن أمور شرعية أخرى مثل الفقه، أو ما يسمى بالفروع.

ومن الملاحظ أيضاً أن كتاب **مختصر الإنصاف والشرح الكبير** أطول كتاب ألّفه الشيخ محمد على الإطلاق. ولا تقتصر أهميته على هذه الصفة، وإنما تتجاوزها إلى كونه في مادة الفقه الحنبلي. وذلك يوضّح، من ناحية، أن الشيخ أعطى الفقه ما يستحقه من عناية، كما يوضّح، من ناحيةأخرى، انتماءه إلى المذهب الحنبليّ. وهذا يؤيد ما ذكره عن نفسه في أمكنة أخرى من كتاباته[2]، ويرد على من ادّعى خروجه على المذاهب الفقهية[3].

وكتاب الشيخ هذا مختصر لكتابين مشهورين : أحدهما **الإنصاف** لعلي بن سليمان المرداوي[5]، والثاني **الشرح الكبير** لعبد الرحمن بن عمر بن قدامة[4]. وكلا الكتابين شرح لكتاب من أمهات كتب الفقه الحنبلي، **المقنع**، لموفّق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة[6].

---

(١) هذا الكتاب طبعه في القاهرة محب الدين الخطيب على نفقة الشيخ عبد الرحمن بن عبد اللطيف وشركائه، دون ذكر لسنة طباعته. وذكر الناشر في مقدمته أن المخطوطة التي طبع وفقها مكتوبة بقلم سعد بن محمد سنة ١٢٢٤ هـ. وهذه الطبعة هي المعتمدة هنا.

(٢) أنظر - مثلاً - رسالته إلى شريف مكة أحمد بن سعيد سنة ١١٨٥ هـ. **روضة** : ٢/٨٠ - ٨١. ورسالته إلى علماء مكة سنة ١٢٠٤ هـ. المصدر السابق. ١/٤٤ - ١٤٥.

(٣) من ذلك زعم سليمان بن سحيم. أنظر المصدر السابق : ١/١١٤.

(٤) توفي المرداوي سنة ٨٨٥هـ. والعنوان الكامل لكتابه **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل**. وقد طبع في القاهرة بتحقيق أحمد حامد الفقي سنة ١٣٧٥هـ. وهو مكون من ١٢ مجلداً. وقد بين فيه مؤلفه الصحيح من المذهب الحنبلي. وذكر في كل مسألة ما نقل فيها من أقوال الأئمة وكلام الأصحاب من المتقدمين والمتأخرين.

(٥) توفي عبد الرحمن بن قدامة سنة ٦٨٢ هـ. وقد اعتمد في شرحه للمقنع على كتاب آخر لمؤلف المقنع اسمه المغني. وقد سمّى شرحه **الشافي** لكنه اشتهر عند الناس فيما بعد باسم **الشرح الكبير**. وقد نشره محمد رشيد رضا في القاهرة فصدر مع المغني في ١٢ مجلداً بين سنتي ١٣٤١ و١٣٤٨هـ.

(٦) توفي موفق الدين بن قدامة سنة ٦٢٠هـ. وقد أورد في كثير من المسائل التي تناولها كتابه المقنع روايتين في المذهب الحنبلي. أملاً في إعطاء قارئه فرصة للترجيح.

ومن الملاحظ أن الشيخ اعتمد في مختصره على **الشرح الكبير** أكثر من اعتماده على **الإنصاف**. فهو لا يلجأ إلى الكتاب الأخير إلا قرب نهاية كل باب من أبواب كتابه. بل إن بعض الأبواب لم يلجأ فيها إليه إطلاقاً[1].

وطريقة المؤلف في هذا الكتاب طريقة غيره من المؤلفين في هذه المادة. فهو يقسمه إلى أبواب، في كثير منها فصول يتناول كل فصل منها قضية معيّنة.

خطب الشيخ[2]:

ما نشر من خطب منسوبة للشيخ محمد بعضها خاص بأيام الجمع وبعضها بيومي العيدين. وهي تمتاز بالقصر مع الإتيان بما نص عليه الفقهاء من شروط صحتها. وجملها قصيرة مسجوعة. وخطب الجمع غير محصورة الموضوع. أما خطب العيدين فموضوعاتها عن الأمور المتصلة بهذين العيدين، مثل زكاة الفطر والحج والأضحية.

ومن الملاحظ أنه لا يوجد تمجيد في آخر هذه الخطب لأي حاكم؛ لأن ذلك في نظر الشيخ بدعة من البدع[3].

مكاتبات الشيخ:

المقصود بمكاتبات الشيخ هنا تلك الرسائل التي بعثها إلى أفراد مذكورة أسماؤهم أو إلى أهالي جهات معيّنة. وما أثر عنه في هذا الصدد يتصل بالقسم الأول[4] أكثر من القسم الثاني. وقد كتبت هذه الرسائل في مناسبات مختلفة. وأغلب من أرسلت

---

(١) أنظر - مثلاً - باب صلاة الكسوف: ١٣٨ وباب الهدنة: ٦٣ - ٢٦٤.

(٢) طبعت خطب الشيخ وبعض حفدته في مكة - دون تاريخ - على نفقة الملك عبد العزيز بن سعود. لكن لم يذكر في هذه الطبعة ما هو للشيخ وما هو لأولئك الحفدة. وعلى أية حال فإن تلك الخطب متشابهة في أسلوبها ومنهجها.

(٣) روضة: ١٣٢/١.

(٤) من المعروف أن الشيخ عاش فترة طويلة. وعلى هذا فمن المرجح أن الرسائل التي كتبها كانت كثيرة. وأن ما أوردته المصادر منها لا يمثلها كلها. هذا وقد خصص ابن غنام الفصل الثالث من الجزء الأول من تاريخه لأكثر ما حصل عليه من تلك الرسائل. [روضة: ٩٥/١ - ١٧٥] لكنه ذكر قليلاً منها في أمكنة أخرى. انظر روضة: ٥٠/١ - ٦١ و: ٨٠/٢ - ٨١ و ٤ - ١٤٥.

إليهم ينتمون إلى طلب العلم، لكن من بينهم أفراداً من قادة القبائل أو زعماء البلدان داخل نجد وخارجها.

والحقيقة أن هذه الرسائل كبيرة الأهمية من ناحيتين: فهي تلقي بعض الأضواء على سير حركة دعوة الشيخ من الناحية التاريخية. وهي تعطي الكثير من المعلومات عن آرائه في كثير من الأمور الشرعية، خاصة ما يتعلق بأصول الدين.

ومن الملاحظ أن بعض هذه الرسائل أطول كثيراً من تلك الرسائل التي ألّفها الشيخ بصفة مستقلة، كما أن محتواها أهم من هذه بكثير.

ويختلف أسلوب الشيخ في هذه المكاتبات اختلافاً واضحاً تحدّده المناسبة التي بعثت فيها الرسالة والشخص الذي أرسلت إليه. فإذا كان المرسل إليه من الشخصيات التي يرجى انتفاع الدعوة بها كان الأسلوب رقيقاً. وإذا كان المرسل إليه ممن تعصب لرأيه من خصوم الدعوة جاء في الأسلوب نوع من الحدّة، بل إن كلمات عامية قاسية قد توجد في هذه الحالة[1]. ويبدأ الشيخ رسائله، عادة، كما كان يفعل السلف بعبارة: من محمد بن عبد الوهاب إلى فلان ابن فلان.

فتاوى الشيخ[2]:

وفتاوى الشيخ محمد كثيرة، وموضوعاتها مختلفة. فهناك فتاوى تتعلق بأصول الدين، وهناك فتاوى تتصل بالفروع. وأكثر هذه الفتاوى قصيرة المحتوى. أما أسماء من أرسلت إليهم فلم تذكر المصادر إلا قليلاً منها. وهي في مجموعها تسهم إسهاماً طيباً في معرفة بعض آراء الشيخ حول قضايا شرعية مختلفة.

---

(١) أنظر – مثلاً – رسالته إلى الشريف أحمد بن سعيد حاكم مكة التي يقول فيها: «إن الكتاب لما وصل إلى الخادم، وتأمل ما فيه من الكلام الحسن رفع يديه بالدعاء إلى الله بتأييد الشريف». روضة: ١/٨٠. وقارنها بما ورد في إحدى رسائله إلى سليمان بن سحيم: «صاير لكم عند خمامة في معكال: قصاصيب وأشباههم يعتقدون أنكم علماء». المصدر السابق: ١/١٣٨.

(٢) أكثر هذه الفتاوى تكوّن الفصل الرابع من الجزء الأول من تاريخ ابن غنام: روضة: ١/١٧٥ – ٢٢١.

كتابات أخرى منسوبة إلى الشيخ :

هناك كتابات نسبتها بعض المصادر إلى الشيخ محمد، لكن البحث يبيّن أنها لم تكن من عمله، أو أنها أجزاء من أعمال له ضُم بعضها إلى بعض وأظهرت على أنها عمل آخر مستقل. فقد نسبت إليه **رسالة في مبحث الاجتهاد والتقليد**[١]. وهي تتناول الموقف الذي يجب أن يتخذه المرء بالنسبة إلى ما ورد من آراء أو تفسيرات متعارضة منسوبة إلى الصحابة أو التابعين. وقد أظهر البحث أنها جزء من كتاب الإمام ابن قيم الجوزية : **إعلام الموقعين**[٢]. كذلك نسبت إلى الشيخ رسالة عنوانها **الرسالة المدنية في معرفة بهاء الإلهية**[٣]. وبدراسة هذه الرسالة تبيّن أنها الرسالة التي بعثها الإمام عبد العزيز بن محمد بن سعود إلى علماء الحرمين يشرح فيها مبادئ الدعوة[٤]. كما نسبت إليه رسالة قيل إنه بعثها إلى المغرب[٥]. والحقيقة أن هذه الرسالة كانت من الإمام سعود بن عبد العزيز إلى قادة المغرب بعد استيلائه على الحجاز[٦]. وقد لقيت رسالة سعود هذه نوعاً من التأييد في المغرب الأقصى، لكنها لقيت معارضة في تونس[٧].

ومما نسب إلى الشيخ محمد رسالة سميت **الجواهر المضيئة** . والواقع أن هذه

---

(١) بروكلمان **تاريخ الأدب العربي**. ملحق ٢ : ٥٣١. وهي نسخة خطية موجودة في مكتبة لايدن تحت رقم (OR. 2498).

(٢) أنظر طبعة هذا الكتاب. القاهرة. ١٣٧٤ هـ : ١١٨/٤ - ١٥٦.

(٣) بروكلمان **تاريخ الأدب العربي**. ملحق ٢ : ٥٣١. وهي نسخة خطية موجودة في مكتبة جون رايلاندز بمدينة مانشستر - بريطانيا - تحت رقم (Ms. 92 (618)).

(٤) وقد طبعت هذه الرسالة منسوبة لعبد العزيز ضمن **هدية**. التي نشرها سليمان بن سحمان : ٥ - ٢٥. والاختلافات البسيطة بين النسخة الخطية الموجودة في بريطانيا وبين المطبوعة في **هدية** يبدو أنها من أعمال الناسخ.

ومما يرجح أن النسخة الخطية لم تكن للشيخ أنه ذكر فيها عبارة «هذا الحديث دليل للشيخ محمد بن عبد الوهاب لا عليه» [ورقة ١٣] وعبارة «بين مانهاهم عنه محمد بن عبد الوهاب» [ورقة ١٥].

(٥) **الأجوبة** : ٥٦/١ - ٥٩.

(٦) أنظر مقالة بروبستر «الوهابيون والمغرب». **إسلاميكا**. ١٩٣٥ : ٧٣/٧.

(٧) **رسائل** : ٢/٤ - ٨.

الرسالة المنسوبة إليه جزء من كتابه **كشف الشبهات** وجزء من رسالته إلى عبد الرحمن ابن عبد الله السويدي[٧] .

■ ■ ■

(١) قارن المصدر السابق : ٤/٢ . ٣ . ٧ . ٨ . بروضة : ١/٥٢ - ١٥٤ . وقارن : ٤/٤ . ٥ و٦ منه بكشف الشبهات ؛ المجموعة : ٨٣ - ٨٥ .

الفصل الخامس

عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

توطئة :

من المعروف أن كلمة «وهابيين» تطلق من قبل بعض الأوساط على أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب في العقيدة. وعلى المنضمين إلى الدولة التي قامت على أساس دعوته في منطقة نجد. كما أن كلمة «وهابية» تطلق على هؤلاء وأولئك. وتطلق على عقيدة الشيخ وأتباعه نفسها. ومن المعروف أيضاً أن هذه النسبة، وإن كانت أقرب إلى اسم والده من اسمه، نسبة صحيحة من الناحية اللغوية. فهي لا تختلف - مثلا - عن نسبة الحنبلية إلى أحمد بن حنبل. وكان متوقعاً أن تستعمل كلمة «وهابية» بدلاً من «محمدية» من قِبَل من استعملها في بداية الأمر لئلا يحدث نوع من الالتباس بين النسبة إلى الشيخ محمد والنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم[1].

ولا شك في أن أول من أطلق الصفة السابقة على أتباع الشيخ أو عقيدته معارضوهم. غير أنه ليس من المؤكد ما إذا كان معارضو الشيخ داخل نجد هم أول من استعملها[2].

---

(١) هناك من أخطأ وقال بأن عبد الوهاب هو الذي قام بالدعوة. ثم خلفه ابنه محمد. انظر مثلاً نيبور. **رحلات**: ٢/٣٢ - ١٣٣.

(٢) يرى الدكتور منير العجلاني [**تاريخ البلاد العربية السعودية**: ٢٤٤] أن معارضي الشيخ داخل نجد أول من استعملها. بناء على ترجيحه صحة عنوان كتاب سليمان بن عبد الوهاب **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**. الذي ألف قبل سنة ١١٦٨ هـ. لكنه من المؤكد أن هذا العنوان وضع للكتاب فيما بعد. وأن مؤلفه سماه **فصل الخطاب في الرد على محمد بن عبد الوهاب**. =

ومن المعروف أن الغرض من إطلاق المعارضين تلك التسمية تنفير الناس من دعوة الشيخ. وهو بتعبير آخر اتهامه بأنه يدعو إلى دين جديد، أو مذهب خامس، كما يقولون أحياناً[1]. وبالرغم من أن كثيراً من الناس في مشارق الأرض ومغاربها أصبحوا على علم بحقيقة ما يدعو إليه الشيخ محمد فإن الصفة التي أطلقها خصومه على أتباعه وعقيدته ما زالت شائعة الاستعمال من قبل كثير من الكتاب في الأقطار المختلفة.

وأنصار دعوة الشيخ محمد، خاصة فيما مضى، لا يرضون التسمية السابقة، وإنما يسمون أنفسهم ودعوتهم تسميات أخرى. فأحياناً يسمون أنفسهم المسلمين ويسمون دعوتهم دين الإسلام[2]. وأحياناً يستعملون صفات أكثر التصاقاً بطبيعة دعوتهم؛ فيطلقون على أنفسهم اسم الموحدين ويطلقون على دعوتهم دعوة التوحيد، أو الدعوة السلفية، أو الدعوة فقط[3]. ويبدو أنهم يفضلون استعمال كلمة الموحّدين ليظهروا مبلغ تأكيدهم على العقيدة الصافية، ويميزوا بينهم وبين أولئك الذين يتبعون معتقدات أو يمارسون أعمالاً انتشرت في المجتمعات الإسلامية عبر العصور المختلفة، ولكنها لا تتفق مع دين الإسلام الحق.

وعلى أية حال فإن عدداً قليلاً من العلماء التابعين لدعوة الشيخ محمد،

= وقد نسب إلى أحد الشعراء المحليين قوله:

كان أنت للجنة مشتاق ... تبغي النعيم بجانبها
اتبع ما قال الوهاني ... وغيره بالك تقربها

أنظر خيار: ١١٤/١. لكن هناك شكاً في صحة هذا الشعر لأن من بحث على اتباع الشيخ يرجح ألاّ يستعمل كلمة يصفه بها خصومه آنذاك.

(١) روضة: ١٣٩/١. ويقصدون بالمذهب الخامس المذهب الخارجي. ويشير أحد الشعراء المحليين في تلك الفترة إلى ذلك بقوله:

الدين بعير أظهر أربع ... والخامس دين إباضية

أنظر خيار: ١٢٨/١. ومعروف أن الإباضية من الخوارج.

(٢) هذه التسمية هي الغالبة عند كل من ابن غنام وابن بشر.

(٣) روضة: ٣١/١؛ هدية: ٢٧. وعلماء الدعوة عنوان لكتاب ألفه عبد الرحمن آل الشيخ. ويقول بيلي وايندر [العربية السعودية: ٢] إن أتباع الشيخ حين يقولون الدعوة المحمدية يشيرون إلى محمد بن عبد الوهاب لا إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وقوله هذا غير صحيح. أنظر غياهب: ٩٤؛ الضياء: ١٥.

أو المتعاطفين معها، بدءوا في السنوات الأخيرة لا يتحاشون استعمال كلمة وهابية في كتاباتهم[1]. ولا بد أن هذا الموقف جاء نتيجة اعتقاد هؤلاء بأن ما كان يدعو إليه الشيخ وأنصاره بات واضحاً بدرجة كبيرة، وأن ما تحمله هذه الكلمة من معان في الزمن الماضي أصبح أضعف من ذي قبل في أذهان الكثيرين.

والواقع أن الغموض لدى بعض الناس عما كان يدعو إليه الشيخ وأتباعه يعود إلى أسباب مختلفة. منها سوء فهم قليل ممن انتسب إلى الدعوة، ومنها الاتهامات المغرضة التي بثها خصومها ضدها[2]. فقد أسهم بعض المنتسبين إلى دعوة الشيخ، والذين لم يكونوا على معرفة تامة بما كان يدعو إليه، في إعطاء صورة غير حقيقية عن دعوته، كما فعل غيرهم في غالب الحركات التاريخية. ولعل أصدق مثال على ذلك ما أنكره بعض أنصار الشيخ الأوائل على من لبس من الأشراف لباساً مميزاً له، وما قام به بعض أتباع دعوته من إتلاف الكتب العلمية عند استيلائهم على الطائف سنة ١٢١٧هـ. وكلا الأمرين كان محل انتقاد من زعماء الدعوة؛ الأول من قبل الشيخ نفسه والثاني من قبل ابنه عبد الله[3]. ولقد أظهر بعض معارضي الشيخ موقفه ضد دعاء النبي، صلّى الله عليه وسلم، بمظهر من لا يحبه ولا يحترمه، كما أظهروا

---

(١) غياهب: ٩٣، ١١٠ و١١٧؛ الصواعق المرسلة: ٣٧. وهناك مجموعة من رسائل علماء الدعوة جمعها سليمان ابن سحمان وسماها الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية. كما أن عبد الله القصيمي المؤيد للشيخ ألف كتاباً وسماه الثورة الوهابية، وأحمد الفقي جعل عنوان كتابه أهم الدعوة الوهابية. ويضاف إلى هؤلاء محمد رشيد رضا الذي استعمل هذه الكلمة في مقدمة مجموعة الحديث النجدية، واستعملها في كتابه الوهابيون والحجاز.

(٢) روضة: ١/١٢ - ١١٥؛ هدية: ٣١؛ بوركارت، ملاحظات: ٢/١٠٠ - ١٠١ و٨٢ - ١٨٣.
وقارن ذلك بخلاصة الكلام: ٢٢٨ والدرر: ٦٢.
وحين عرفت دعوة الشيخ على حقيقتها اعترف بأنها متفقة مع الدين الإسلامي الخالص. أنظر الانطباع الذي أظهره الجبرتي. عجائب الآثار: ٤/٢٢٤. وكذلك موقف علماء مكة في بعض المناسبات. أنظر روضة: ٢/٨١ و٢٠١ - ٢٠٣؛ هدية: ٣٩.

(٣) روضة: ١/١٥٨؛ هدية: ٣١. ويمكن أن يضاف إلى هذا ما نسبه بلجريف إلى رجل اسمه عبد الكريم ادّعى أنه من علماء الرياض من قوله إن أكبر الكبائر بعد الشرك «بالله» التدخين. أنظر رحلة: ٢/٢٨٢. وعلى حسب المعلومات المتوافرة ليس هنالك من يدعى عبد الكريم من العلماء في الرياض حين زارها بلجريف. ولا بد أن ذلك الرجل - إن صح ادعاء هذا الرحالة - كان رجلاً عادياً. ومن المعروف أن الشيخ وأتباعه يحرمون تدخين التبغ [الأجوبة: ٨/١٠٧؛ رسائل: ١ - ٦٥٢] لكنهم يقولون - مثلما ورد في الحديث الشريف - إن عقوق الوالدين يلي الشرك بالله، ثم بعد ذلك شهادة الزور. انظر مجموعة الحديث النجدية: ٢٥٨.

هدمه للقباب التي بنيت على قبور بعض الأولياء بمظهر من يكرههم وينكر كراماتهم[1]. ومن المعروف أن كلا التفسيرين باطل.

ومن الملاحظ أن بعض من كتبوا عن الشيخ في الماضي وقعوا في أخطاء كبيرة. ومن بين أولئك الرحالة نيبور الذي اعترف بأنه لم يكن في موقف يخولّه أن يعطي معلومات دقيقة عن عقيدة الشيخ. فقد ذكر أنه يعتبر النبي محمداً وغيره من الأنبياء مجرد رجال عظماء؛ منكراً نزول أي كتاب من السماء[2].

ومن المعروف أن نيبور كان أول من نقل إلى أوروبا أخبار ظهور الشيخ محمد في نجد. وقد تأثر بعض الكتاب الأوروبيين في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي ببعض ما كتبه عنه. ولهذا فإن فريقاً منهم ادّعى أن أتباع الشيخ محمد ينكرون كون القرآن من عند الله[3]، في حين ادّعى فريق آخر منهم أنهم يرفضون فقط الحديث النبويّ[4]. ويلقبهم المستشرق دوساسي بالمبتدعين أعداء الإسلام الذين ينكرون قدسية القرآن ورسالة محمد، ويدعي أنهم فرع من فروع القرامطة[5].

أما بالنسبة لخصوم الشيخ ودعوته من المسلمين فإنهم كانوا فريقين: فريقاً حذوا حذو المعارضة النجدية له في الفترة المبكرة من نشاط دعوته. وفريقاً آخر -كالحدّاد ودحلان- تطرفوا جداً في ادعاءاتهم ضده لدرجة أنهم قالوا بأنه يبطن فكرة ادعاء النبوة، لكنه لم يظهرها خوفاً من الناس، وأنه لا يؤدي الواجبات الدينية إلا من أجل إخفاء إلحاده وخداع العامة[6].

---

(١) بوركارت. **ملاحظات**: ٢/١١٠؛ الشطي. **الوسيط بين الإفراط والتفريط**: ٠٧. وقارن ذلك **بهدية**: ٣٢.

(٢) **رحلات**: ٢/٣٣ - ١٣٤. والواقع أن نيبور لديه الكثير من الخلط حول دعوة الشيخ. هناك مقال مفصل عنه لمؤلف هذا الكتاب بعنوان «نيبور ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب». وهو منشور في مجلة كلية العلوم الاجتماعية. جامعة الإمام محمد بن سعود. العدد الثاني ١٣٩٨هـ.

(٣) من هؤلاء وارنج. **رحلة إلى شيراز**: ١٢٠ وروسو. **وصف باشوية بغداد**: ١٢٩.

(٤) من هؤلاء مالكوم. **تاريخ بلاد فارس**. ٣٧٩ وريموند. **مذكرات عن أصل الوهابيين**: ٦ وكورانسيز. **تاريخ الوهابيين**: ٤ - ٦.

(٥) «ملاحظات على الوهابيين». مجلة دائرة المعارف. ١٨٠٥: ٣/٣٦. ومثل ذلك قاله روسو أيضاً. أنظر **وصف باشوية بغداد**: ١٢٦. ومن المعروف أن ما ذكره هؤلاء وأولئك بعيد كل البعد عن الحقيقة.

(٦) الحداد. **مصباح الأنام**: ٣؛ **الدرر**: ٤٧ وقارن ذلك **بالأسنة**: ١٢.

وبالإضافة إلى تسمية الشيخ وأتباعه بالوهابيين وصفهم خصومهم بصفات أخرى، مثل المبتدعة والملاحدة والخوارج. لكن الوصف الأخير أكثرها استعمالاً من قِبَل أولئك الخصوم. ويبدو أن مرد ذلك هو الافتراض بأن الشيخ وأتباعه، كالخوارج، يعتبرون أنفسهم فقط المسلمين؛ وأنهم يقاتلون من لم يوافقهم على ما يدعون إليه، وأنهم محافظون جداً على الفرائض الدينية، لكنهم غير متسامحين مع وجهات نظر الآخرين. وأنهم بالإضافة إلى كل ذلك ثائرون على الدولة الإسلامية المعترف بها[1].

ومن الملاحظ أنه حتى الكاتب الحديث أمير عليّ يقول إن الوهابيين هم الأحفاد المباشرون للأزارقة من الخوارج الذين لجأوا إلى صحراء بلاد العرب بعد هزيمتهم على يد الحجاج بن يوسف. ويدّعي بأن عقيدتهم شبيهة كل الشبه بتلك الآراء التي يتبعها بدقة أتباع نافع بن الأزرق[2].

ومن المعروف أن الافتراض الذي افترضه خصوم الشيخ لا يتفق مع الحقيقة. فالشيخ وأتباعه يختلفون عن الخوارج في أمور جوهرية، خاصة في العقيدة. فهم يختلفون عن الخوارج في احترامهم لجميع الصحابة ولا ينالون من عثمان أو عليّ، بل يوفونهما حقهما الواجب لهما. وموقفهم في هذه القضية وفي موضوع الإمامة بصفة عامة اتّباع أهل السنة والجماعة[3]. والواقع أنه في حين كان موضوع الإمامة من الموضوعات الأساسية بالنسبة للخوارج فإنه لا يحتل إلا مكاناً ضيقاً من كتابات الشيخ وأتباعه. ومتى تعرضوا له فإنهم يقولون بوجوب الطاعة للحاكم وإن كان عبداً حبشياً أو جائراً، ما لم يأمر بمعصية الله[4].

وبالإضافة إلى ما تقدم فإنه من المعروف أن محمد بن عبد الوهاب ظهر في منطقة نجد التي لم تكن خاضعة آنذاك للدولة الإسلامية الكبيرة أو السلطان العثماني،

---

(١) الصواعق: ٣٤؛ الدرر: ٦٢ – ٦٣؛ دحلان. وخلاصة الكلام: ٣٠ – ٢٣١ و ٢٣٦. الخالدي. المنحة الوهبية: ٢ العاملي ٢ كشف الارتياب: ٣.

(٢) روح الإسلام: ٣٥٧.

(٣) رسائل: ٤/٥٩ – ٦٢؛ هدية: ٩٠؛ توضيح: ٥١.

(٤) هدية: ٨٩؛ توضيح: ٥٢؛ مجموعة الحديث النجدية: ٢٩٤.

وإنما كانت منطقة مقسمة إلى إمارات صغيرة لا يعترف زعماؤها بسلطة القسطنطينية عليهم. ومن هنا فإنه لا يصح القول بأن الشيخ وأنصاره قد قاموا بثورة ضد السلطة الإسلامية العليا. بل الصحيح أن يقال إنهم حتى بداية القرن الثالث عشر الهجري–على الأقل–كانوا يدافعون عن أنفسهم ووجودهم. وهجماتهم على الأحساء–وهي لم تكن أيضاً خاضعة للعثمانيين آنذاك–والحجاز والعراق جاءت بعد غزوات حكام تلك الأقطار لمناطق نفوذهم[1].

ومن نقاط الاختلاف المهمة بين الشيخ وأتباعه وبين الخوارج موقف الطرفين من مرتكب الكبيرة غير الشرك. فالخوارج يكفّرونه، لكن الشيخ وأتباعه يتبعون تجاهه مذهب أهل السنة والجماعة في أنه عاص أو فاسق، لكنهم لا يخرجونه من الإسلام[2].

ولقد حاول بعض خصوم الشيخ أن يستفيدوا من صدفة ظهوره في منطقة كانت في الماضي موطناً لمسيلمة الكذاب وأنصاره. كما ذكروا أحاديث ورد فيها ذم نجد، وقالوا إن الشيخ من نسل ذي الخويصرة التميمي الذي أخبر النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه سيخرج من ذريته من يمرقون من الدين كما تمرق السهم من الرمية[3].

وكان من السهل على الشيخ وأتباعه أن يردوا بنجاح على آراء خصومهم السابقة. فقد قالوا، إن المكان لا ينبغي أن يؤخذ مقياساً توزن به الأقوال والعقائد. بل إنه لم يوجد نبي إلا وكان في مسقط رأسه شرك وإلحاد وكفر في فترة من الفترات. ومن أوضح ذلك مكة المكرمة التي كانت تعبد فيها الأصنام والتي ظهر فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقالوا إن نجداً المذمومة في الأحاديث هي نجد العراق على أية حال. وأن من أخبر النبي، صلى الله عليه وسلم، بأنهم سيظهرون من نسل ذي

---

(١) روضة: ٥٥/٢. ٦٨. ٨٩. ١٤٥ و١٨٦.

(٢) أبو زهرة. ابن تيمية: ١٦٦؛ فضل الرحمن. الإسلام: ٨٦؛ جب. المحمدية: ٨٢. وقارن ذلك بهدية: ٧٥ والمجموعة: ٧.

(٣) الصواعق: ٣٠–٣٦؛ دحلان. خلاصة الكلام: ٣٤–٢٣٦.

الخويصرة كانوا تلك الفرقة الخارجية المسماة بالحرورية الذين ثاروا ضد علي بن أبي طالب رضي الله عنه[1].

ومن ناحية أخرى فإن أنصار الشيخ يقولون بوضوح وبساطة إن دعوتهم إحياء لعقيدة التوحيد والسنة في وقت لم يبق من الإسلام إلا اسمه. ويذكرون أنهم سائرون على الطريقة التي رسمها السلف الصالح من هذه الأمة[2]. كما يؤكدون أنهم يتمسكون برأي أهل السنة والجماعة في أصول الدين، ويتبعون مذهب الإمام أحمد بن حنبل في الفروع أو الفقه[3].

وعلى أية حال فإن النقاط الأساسية التي دار النقاش حولها بين الشيخ وأتباعه وبين خصومهم تتركز في الأمور التالية: التوحيد وما يتعلق به، زيارة القبور والبناء عليها، التكفير والقتال، البدعة، والاجتهاد والتقليد. وكل نقطة من هذه النقاط تستحق أن تعطى حقها من العرض والدراسة. وبالاضافة إلى ذلك يستحسن أيضاً إيضاح موقف الشيخ وأتباعه من قضية الإمامة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

التوحيد:

يمكن أن يقال دون تحفظ: إن قضية التوحيد أهم قضية تناولها الشيخ وأتباعه، وأثارت خلافاً بينهم وبين خصومهم. فقد أنكروا كل اعتقاد أو عمل لا يتفق في نظرهم مع مبادئه، ووصفوه بأنه شرك، كما كفّروا كل شخص يعتقد هذا الاعتقاد أو يعمل ذلك العمل، وأجازوا قتاله بعد إقامة الحجة المعتبرة لديهم عليه. وقد ذكر الشيخ في رسالته إلى محمد بن عيد أنه اشتهر بأربع مسائل أساسية تميّز ما يدعو إليه:

الأولى بيان التوحيد.

والثانية بيان الشرك.

---

(١) الأسنة: ٨٤ - ٩١، الضياء: ٤٨ - ٥٢، مصباح: ٤٢ - ١٤٤.

(٢) روضة: ١/٣٧ و١٥٢.

(٣) هدية: ٢٩. وهذا الموضوع سيبحث بالتفصيل فيما بعد.

والثالثة تكفير أولئك الذين يعلمون جيداً أن التوحيد دين الله ورسوله ومع ذلك يبغضونه ويصدون الناس عنه، ويحاربون من صدّق الرسول فيه.. وكذلك تكفير أولئك الذين يعرفون الشرك ويعلمون أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بعث لمحاربته، ويقرّون بذلك، ثم بعد هذا يمدحونه ويحسنونه للناس ويقولون إن أهله لا نخطئون لأنهم السواد الأعظم.

والرابعة الأمر بقتال هؤلاء خاصة حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله[1].

وعلى أية حال فإنه بالرغم من أن الشيخ ذكر هذه المسائل الأربع الأساسية فإنه من الواضح أن المسألة الأولى أهمها. أما المسائل الثلاث الأخرى فإنها مترتبة عليها بدرجة معينة.

والتوحيد عند الشيخ دين الإسلام. أو أصل الدين الذي أرسلت الرسل وأنزلت الكتب من أجل إيضاحه بمقتضاه[2]. ويقسمه إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية أو العبادة، وتوحيد الأسماء والصفات.

ويعرّف الشيخ وأتباعه القسم الأول من التوحيد بعدة تعريفات. منها أنه توحيد الله في أفعاله، كالاعتقاد والإقرار بأنه الخالق الرازق المدبّر للكون[3]. ويقولون إنه برغم أهمية هذا القسم ووجوبه على كل إنسان فإنه لا يوجد خلاف فيه بين المسلمين وغيرهم؛ فحتى عبدة الأوثان يوحدون الله في أفعاله المذكورة سابقاً[4].

أما توحيد الألوهية أو العبادة فإنه بالنسبة للشيخ وأتباعه أهم أقسام التوحيد، ويجب التفريق بينه وبين توحيد الربوبية. وأهميته لديهم، أو تأكيدهم عليه قادهم إلى تعريف التوحيد كله بما ينطبق على هذا القسم وحده، فقالوا إن التوحيد إفراد الله بالعبادة[5].

---

(١) روضة: ١٠٧/١. وهذا الموجز لما اشتهر عنه معاد في رسالة أخرى بعثها الشيخ إلى فريق من علماء نجد. أنظر المصدر السابق: ١٥٠/١.

(٢) رسائل: ١٦/٤، عبد الرحمن حسن. فتح المجيد: ١٢. كتاب التوحيد: ٢.

(٣) روضة: ١٩٥/١.

(٤) المجموعة: ١١٩.

(٥) روضة: ٦١/١، المجموعة: ٧٤.

أما خصومهم فيرون أن تفريقهم بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية أمر غير ضروري، لأنه لا فرق بينهما في القرآن ولا في السنة. ولأن الأول في حقيقة الأمر يتضمن الثاني. فكما أن كلمة «إله» في عبارة لا إله إلا الله كافية لإعطاء معنى توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، فإن كلمة «الرب» أيضاً تعطي معنى إله. فالمرء يسأل في القبر عن ربه، والرسول، صلّى الله عليه وسلم، لم يبيّن الفرق بين الأمرين للأعراب الذين وفدوا إليه داخلين في الإسلام. ولو كان التفريق بينهما ضرورياً لفعل ذلك. ومن هنا فإن الربوبية والألوهية تعنيان معنى واحداً للمؤمن[1].

ويعترف أتباع الشيخ محمد أن كلمة «رب» تعني أحياناً «إلهاً». ولكنهم يقولون: إنه بالرغم من أن الكلمتين تعنيان شيئاً واحداً للمؤمن فإنهما في الواقع كلمتان مختلفتان، لكل منهما طبيعة خاصة بها. وعلى هذا فتوحيد الربوبية يعني توحيد المالك أو المتصرف، في حين يشير توحيد الألوهية إلى توحيد العبد لخالقه في العبادة، أو توحيد المعبود. والاعتقاد بأن الكلمتين لا تستقل إحداهما عن الأخرى بطبيعة خاصة بها غير منطقي، ذلك أن المقرّ بتوحيد الربوبية قد لا يكون مسلماً لأن مثل هذا الإقرار ليس خاصاً بالمسلمين. فالمشركون زمن الرسول، صلّى الله عليه وسلم، كانوا يقرّون بتوحيد الربوبية لكن إقرارهم لم يتضمن جزءاً مهماً في العقيدة وهو توحيد الألوهية، الذي هو العلامة الفارقة بين المسلم وغيره[2]. ومن المعروف أن الرسل لم يدعوا أقوامهم إلى مجرد الاعتقاد بأن الله وحده هو الخالق الرازق المدبّر، ولكنهم أكّدوا على أن تكون العبادة لله وحده. وهذا ما دعا مشركي قريش -مثلاً- إلى القول: «أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب»[3].

وعلى أية حال فإن الشيخ وأتباعه يقولون: إن التفريق بين نوعين من التوحيد لا يقلل من أهمية أحدهما لدى المؤمن. بل يجب الاعتراف بهما وجوباً أكيداً ليصبح المرء مؤمناً حقاً[4]. وهذا أمر أشار الله سبحانه إليه في قوله: ﴿إياك نعبد وإياك

---

(١) الدرر: ٤٩ - ٥١؛ الخالدي. صلح الإخوان: ٢٥ - ١٣١.
(٢) رسائل: ٣٧/٤؛ روضة: ١٩٦/١.
(٣) المجموعة: ٧٦.
(٤) روضة: ٢٠٠/١؛ هدية: ١٦.

نستعين) المشتمل على كلا التوحيدين: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية[1].

وكما وقع اختلاف بين الشيخ وأتباعه وبين خصومهم في قضية التفريق بين التوحيدين السابقين اختلفوا في بعض الأمور المتعلقة بتوحيد الألوهية واعتبارها عبادة. وأكثر تعريفات العبادة شيوعاً لدى الشيخ وأتباعه تعريف الإمام ابن تيمية لها بأنها اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة[2]. ومن أمثلة أنواعها لديهم الدعاء والاستعانة والاستغاثة والنذر والتوكل. فهذه الأنواع وما شابهها يجب صرفها لله وحده[3].

ويذكر الشيخ وأتباعه حديثين ورد الدعاء في أحدهما على أنه العبادة. وورد في الثاني على أنه مخ العبادة، ويحاولون أن يبرهنوا على أن السؤال صيغة من صيغ الدعاء، ولذا فإنه قد يكون عبادة أيضاً. فالسؤال تعبير عن تذلّل العبد أمام ربه واعترافه بعظمته، ولذا فإنه جزء من العبادة. ويجب أن يكون الله وحده المقصود به. وتضرّع الإنسان لمخلوق مثله غير قادر على جلب النفع لنفسه أو دفع الضر عنها أمرينمّ عن تفكير غير سليم. وعلى هذا، فإنه من الناحيتين الدينية والعقلية يجب أن يتحاشى المرء سؤال غير الله[4].

وعلى أية حال فإن الشيخ وأتباعه يقسمون السؤال -كما يقسمون الاستعانة والاستغاثة- إلى قسمين: أحدهما يتعلق فيما لا يقدر عليه إلا الله وحده، مثل شفاء المريض ودفع الضر وهداية الروح. والثاني يتعلق فيما يقدر عليه المخلوق كالمساعدة المتبادلة التي يقدر عليها الإنسان. لكن ذلك يجب ألاّ يسأل إلا من إنسان حيّ. ومن هنا فإنهم لا يعارضون أن يسأل أمرؤ أخاه المسلم الحي أن يدعو الله له[5]. أما إذا كان الإنسان ميتاً أو غائباً فإنه يحرم دعاؤه لأن ذلك من الشرك[6].

---

(١) المجموعة: ١٣٣.
(٢) الأجوبة: ٨٠/٢؛ هدية: ٥؛ توضيح: ٥٥.
(٣) المجموعة: ١١٩؛ رسائل: ١٦/٤ - ١٧.
(٤) المجموعة: ٩٠؛ توضيح: ١٨٧.
(٥) روضة: ٧١/١؛ رسائل: ٥٩٢/٤.
(٦) المجموعة: ٨٩ - ٩٠؛ مصباح: ١١٣؛ هدية: ١٠.

ولا يقبل الشيخ وأتباعه الرأي القائل بأن أولئك الذين يستغيثون بالنبي، صلى الله عليه وسلم، أو الأولياء إنما يستعملون كلمة الغوث بمعناها المجازيّ، كما لا يوافقون من يقول: بما أن الله هو الخالق لجميع أفعال الإنسان فإن دعاء النبي أو الوليّ لجلب نفع أو دفع ضر موجّه في نهاية الأمر إلى الله سبحانه إيجاداً وإلى النبي أو الوليّ تسبباً[1]. ويرون أنه إذا قيل: بما أن الله خالق كل فعل من أفعال العبد فجميع أفعال الإنسان منسوبة إلى الله فإن على المرء أن يقبل إمكانية اتحاد صفتين متضادتين، كمال وغير كمال، في جانب الله[2]. كذلك لا يقنعون بتعليل خصومهم بأن من يدعو النبي أو الوليّ لا يعتقد أنه يملك أيّ نوع من القوة الإلهية[3]. ولهذا فإنهم ينكرون جميع أنواع الدعاء مهما أخذت من تسميات، كالتوسل والتشفع والتقرب والتبرك لأن الأمر المهم هو حقيقة الموضوع لا الاسم المسمى به. والأسفار التي يقوم بها أولئك الناس إلى قبور الأولياء، والكتابات التي يدخلونها في أضرحتهم، واللغة التي يستعملون في ذكر أسمائهم كلها دلائل على أنهم يؤملون أن يسمعوا دعواتهم ويستجيبوا لهم[4]. وعلى هذا فإن مثل هذه الدعوات أمور شركية، والذين يقومون بها ليسوا فقط مثل الوثنيين الذين حاربهم النبي، صلى الله عليه وسلم، وإنما هم أشد من أولئك شركاً؛ لأن الأولين يدعون آلهتهم في أوقات الرخاء ويتجهون إلى الله وحده وقت الشدة، أما الآخرون فإنهم يشركون مع الله غيره في جميع الأوقات[5].

ويعترض خصوم الشيخ على وضع دعاء النبيّ، صلى الله عليه وسلم، والأولياء في منزلة عبادة الأصنام. ويقولون: إن الأحجار والأشجار التي كان الجاهليون يعبدونها لا يمكن أن يقال بأنها تحتل منزلة عند الله مثل تلك التي يحتلها أولئك الذين اختارهم الله وفضّلهم. فالتوسل إليه بمثل هؤلاء المختارين لا بد أن يقود إلى رحمته[6]. وإجابة الشيخ وأتباعه على هذا القول هي أن المشركين الأولين لم يقصروا

---

(١) الضياء: ٢١٠؛ أبو بطين. الانتصار ورقة ٩ قارن الدرر: ١٥ - ٢٠.

(٢) الضياء: ٢٥٢؛ الأسنة: ٧٥. البروق: ٨٦.

(٣) الدرر: ١٥. قارن روضة: ٦٥/١.

(٤) الصواعق المرسلة: ٦٥؛ هدية: ١٣ - ١٤.

(٥) روضة: ٦٧/١؛ رسائل: ٣/٤ - ٤.

(٦) المصدر السابق ١٨/٤ - ١٩؛ روضة: ٦٤/١.

عبادتهم أو دعاءهم على الجمادات والأوثان، وإنما عبدوا الصالحين والأنبياء والملائكة، وأن القرآن والحديث لم يفرّقا بين من عبد أولئك أو تلك؛ فعبادة غير الله، مهما كان، شرك أكبر[1].

أما بالنسبة للشفاعة فإن الشيخ وأتباعه يقولون: إن حقيقتها أسيء فهمها من قبل طائفتين مغاليتين من الناس: إحداهما تنكرها كليّة، وأخرى تقول: إنها حق يملكه النبيّ، صلّى الله عليه وسلم؛ ولذا يمكن سؤالها منه. وقد فسرت الطائفة الأولى، ومن بينها المعتزلة والخوارج، الآيات التي تقول إن الشفاعة لله وحده على أن الرسول حتى في يوم القيامة لن يشفع للعصاة من أمته. وهذه الطائفة المتطرفة خاطئة بدون شك. فكثير من الأحاديث الصحيحة أثبتت أن النبي، صلى الله عليه وسلم، سوف يسأل الله أن يأذن له بالشفاعة عنده ليس للصالح من المسلمين فقط بل وللعصاة منهم أيضاً، وأنه بشفاعته يمكن أن يدخل هؤلاء الجنة[2]. وتفسير الطائفة الثانية للشفاعة غير صحيح؛ فالشفاعة لله، والنبيّ، صلّى الله عليه وسلم، لن يشفع لأحد إلا بإذنه، والله لن يأذن لنبيه أن يشفع إلا لمن ارتضى، وهؤلاء لا بدّ أن يكونوا موحّدين. وهكذا فالشفاعة التي يثبتها الشيخ وأتباعه مبنية على أساسين: إذن الله للشافع، ورضاه عن المشفوع له[3]. ولنيل شفاعة رسول الله لا بد أن تسأل الشفاعة من الله طبقاً لأوامره، ومن سألها من غيره فهو ضال[4]. والذين يقولون بأن دعوة الله بواسطة من اختارهم ستلقى إجابة خاصة من لدنه يضعون الله سبحانه بمرتبة ملوك الأرض، وكأنهم يقولون: إنه - كما هي حال ملوك الأرض - لا يعلم أحوال خلقه ودعواتهم إلا إذا أخبره الشافع بها. وأيّ تفكير مثل هذا لا يؤدي إلى مخالفة توحيد الألوهية فقط، بل يقود أيضاً إلى إنكار توحيد الربوبية[5].

والدعاء الذي يرى الشيخ وأتباعه أنه يمكن أن يقبل كوسيلة دعاء المسلم الحيّ

---

(١) مصباح: ١٥؛ المجموعة ٨١ - ٨٢.
(٢) توضيح: ٤٧ - ٤٨؛ مصباح: ١٣٢؛ رسائل: ٦٠٧/٤.
(٣) المجموعة: ٨١. توضيح: ٢٠٠؛ الأجوبة: ٢٩/١.
(٤) كتاب التوحيد: ٣٩.
(٥) رسائل: ٦٠٥/٤؛ توضيح: ١١٥؛ هدية: ٥٠.

لأخيه ، لا الدعاء بذاته ولا جاهه . ويقولون : إن الصحابة فهموا أن التوسل إلى الله بدعاء نبيه ، صلّى الله عليه وسلم ، لهم كان جائزاً خلال حياته فقط . فقد كانوا يسألونه أن يدعو لله لهم ، لكن حين توفي أوقفوا ذلك ، وسألوا عمه العباس أن يدعو لهم[1] .

ورداً على من يرى أن حياة الأنبياء بعد موتهم مثل حياتهم قبله يقول أتباع الشيخ : إن هناك اختلافاً بين الحياتين. ففي الحياة الدنيا يحتاج الأنبياء إلى أشياء متصلة بأجسادهم ، كالطعام والشراب ، كما يقومون بإرشاد الناس إلى دين الله ، لكن بعد موتهم لا يحتاجون إلى الطعام والشراب . كما أنهم ليسوا مسؤولين عن إرشاد الناس إلى الدين[2] .

أما نظرة الشيخ وأتباعه إلى حياة الرسول ، صلّى الله عليه وسلم ، بصفة خاصة بعد موته فقد عبّر عنها بوضوح الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب بقوله :

«الذي نعتقده أن رتبة نبينا محمد ، صلّى الله عليه وسلم ، أعلى مراتب المخلوقين وأنه حيّ في قبره حياة برزخية أبلغ من حياة الشهداء المنصوص عليها في التنزيل ؛ إذ هو أفضل منهم بلا ريب ، وأنه يسمع سلام المسلّم عليه»[3] . كما عبّر عن نظرتهم إلى الأولياء بقوله :

«ولا ننكر كرامات الأولياء ، ونعترف لهم بالحق ، وأنهم على هدى من ربهم مهما ساروا على الطريقة الشرعيّة ، والقوانين المرعيّة إلا أنهم لا يستحقون شيئاً من أنواع العبادة لا حال الحياة ولا بعد الممات»[4] .

والوليّ عند أتباع الشيخ لا يعرف بلباسه وشكله ، وإنما يعرف بتقواه ومحافظته التامة على الواجبات الدينية ومتابعة القرآن والسنة[5] . ومن هنا فالأولياء قسمان :

---

(١) رسائل : ٢ ف ٢/٢٤ و : ٤/٦٢٠ ؛ الأسنة : ٧٨ . ويلاحظ أن أتباع الشيخ – على أية حال – لا يرون التوسل بحق النبي أو جاهه شركا . وإنما يرونه من البدع المذمومة . انظر الأجوبة : ١/١٢٩ ؛ مصباح : ١٠٦ ؛ رسائل : ٤/٢٦ – ٢٢٧ .

(٢) الأسنة : ٧٦ – ١٧٩ .

(٣) الأجوبة : ١/١٢٨ ؛ الأسنة : ١٨١ .

(٤) الأجوبة : ١/١٢٨ .

(٥) هدية : ٧ و ٣٢ ؛ الأسنة : ١٢٨ ..

أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. فمن كان اعتماده على القرآن والسنّة، وتصرفاته تنطبق مع أحكام الشريعة فمن الفريق الأول. ومن كان عكس ذلك فمن الفريق الثاني[1].

وينكر الشيخ وأتباعه الطرق الصوفية الشائعة وما يتبعها من رتب معيّنة، مثل الغوث والأوتاد والأقطاب والأبدال ويعتبرونها من البدع المحرّمة[2]. لكنهم لا ينكرون الطريقة الصوفية التي هي تنزيه الباطن من رذائل المعاصي المتعلقة بالقلب والجوارح مهما استقام صاحبها على القانون الشرعيّ والمنهج القويم المرعي، إلا أنهم لا يتكلفون له تأويلاً في كلامه ولا أفعاله[3].

أما بالنسبة لتوحيد الأسماء والصفات فهو توحيد الله في أسمائه وصفاته. وهو لدى الشيخ من الأهمية بحيث «لا يستقيم توحيد الربوبية ولا توحيد الألوهية إلا به»[4] والشيخ وأتباعه يثبتون لله ما أثبته لنفسه في كتابه أو أثبته له رسوله من الأسماء والصفات بلا تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل[5]. وينفون عن الله ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله، صلى الله عليه وسلم، ويسكتون عما لم يرد فيه إثبات ولا نفي، مثل الجوهر والجسم والعرض. ومن هنا يرون أن من قال: إن الله جسم أو جوهر أو عرض مبتدع، ومن قال: إنه ليس كذلك مبتدع أيضاً؛ لأن الخوض في هذا بدعة يجب الابتعاد عنها[6].

ولا يحصر الشيخ وأتباعه صفات الله بعدد معيّن، وإنما يؤكدون بأن كل

---

(١) توضيح: ٢٣ - ١٢٤؛ الأسنة: ١٢٨ ...

(٢) المصدر السابق: ١٧٧.

(٣) الأجوبة: ١٣٤/١. ومن هنا فإنهم في الوقت الذي يحترمون أناساً مشهورين بالصوفية مثل عبد القادر الجيلاني [توضيح: ١٠ و ٢١٤؛ ابن سحمان: الصواعق المرسلة: ٤٥] يشيرون إلى آخرين، كابن عربي، بعبارات معادية. ويذكرون تكفير العلماء له. أنظر روضة: ١٢٠/١؛ ابن سحمان. الصواعق المرسلة: ١٠٦.

(٤) روضة: ٩٥/١ - ١٩٦.

(٥) التحريف تغيير النصوص لفظاً أو صرف معناها عن ظاهره بلا دليل لكي يتغير مدلولها الحقيقي. مثل نصب الجلالة في آية: (وكلم الله موسى تكليماً)؛ وبذا لا تثبت صفة الكلام لله. ومثل تحريف معنى اليدين المضافتين إلى الله إلى معنى القوة أو النعمة. والتعطيل نفي أسماء الله وصفاته أو نفي بعضها. أما التكييف فحكاية كيفية الصفة كوصف طريقة استواء الله على عرشه. وأما التشبيه فهو القول بأن صفات الله تشبه صفات خلقه. أنظر برية: ١٠ - ١١.

(٦) روضة: ٩٧/١ - ٩٨.

ما وجد في كتاب الله على أنه صفة من صفاته، أو صح عن رسوله أنه كذلك. يجب قبوله واعتقاد حقيقته؛ لأن كل ما ذكر في القرآن أو في الحديث الصحيح حق، ولازم الحق حق[1]. ويرون أن تفسير المعتزلة للتوحيد الذي يقضي بنفي صفات الله عنه هو في حقيقته ضد المفهوم الصحيح للتوحيد الذي من لازمه أن يثبت لله كل الصفات التي أثبتها لنفسه أو أثبتها له رسوله؛ فالله موجود بجميع صفاته الإلهية. وحين يقول شخص إني أصلّي لله أو أعبد الله فإنه حتماً يعني الله سبحانه بكل صفاته وليس اسمه مجرداً عنها؛ لأن الله لا يكون إلا نفسه، ووجوده لا يمكن إلاّ أن يقترن بصفاته، واسمه لا يمكن إلاّ أن يشير إلى كل ما تدل عليه[2].

وكما أن أتباع الشيخ ينكرون على أولئك الذين لا يثبتون الصفات الواجب إثباتها لله فإنهم ينتقدون أولئك الذين يعتبرون كل صفاته الإلهية صفة واحدة بعينها. ويقولون إن اعتقاداً كهذا يؤدي إلى وحدة الوجود[3]. وهم يرون أن الله بيَّن نفسه بوضوح في كلمتين عظيمتي المدلول وهما «أحد» و«الصمد» الواردتان في سورة الإخلاص؛ فكما أنه ليس له شريك مشابه أو مساو له في ذاته فمن اللازم أن تكون صفاته غير مشابهة لصفات خلقه بأي شكل من الأشكال. فصفاته قصد بها وحده. وهذا معنى هاتين الكلمتين. فكلمة «أحد» تنفي أية مشابهة بين الله ومخلوقاته. وكلمة «الصمد»، بإثباتها كل الكمال له، تنفي عنه كل صفة غير كاملة. ويجب أن يثبت لله كل صفة مضادة للصفات التي نفاها عن نفسه أو نفاها عنه رسوله، صلى الله عليه وسلم، لأن النفي المحض عدم محض[4]. ومن هنا فالنفي في هذا المجال يجب أن يفهم على أنه إثبات للصفات المثبتة الجديرة بالثناء. وعلى هذا فنفي صفة الظلم – مثلاً – عن الله يجب أن يفهم منه إثبات الصفة المضادة لها، وهي العدل، لله سبحانه[5].

ويؤكد الشيخ وأتباعه أن موقفهم بالنسبة لصفات الله موقف السلف الصالح،

---

(١) رسائل: ١١٨/٣.

(٢) رسائل: ١٣٢/٤. وقارن رسالة الدكتوراه لعبد الباري دراسة مقارنة: ٣٩.

(٣) رسائل: ١٣٣/٤.

(٤) المصدر السابق: ٣٤/٤ – ١٣٦.

(٥) برية: ٨ – ٩.

وهو وسط بين المعطّلة والمشبّهة. فالفريق الأول، ومنهم المعتزلة، ينفون صفات الله عنه أو يفسرونها تفسيراً غير صحيح، كقولهم إن كلمة «استوى» الواردة عن الله في القرآن بمعنى استولى. ومن هنا وقعوا في التأويل أو التحريف. والفريق الثاني يقولون إن كلمة «استوى» تعني نفس المعنى الذي تعنيه كلمة جلوس الإنسان على الكرسي. ومن هنا وقعوا في التمثيل أو التشبيه[1]. أما الشيخ وأتباعه فيفسرون «استوى» بنفس الطريقة التي يفسرون بها جميع صفات الله ويقولون، كما قال مالك بن أنس: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة[2]. وموقفهم تجاه الاستواء يمكن أن يطبّق على جميع صفات الله؛ لأنه وصف نفسه بها دون أن يخبر بكيفية ذلك. وكما يثبتون ذاته دون وصف لطبيعتها فإنهم يثبتون صفاته له دون وصف لكيفيتها؛ لأن الكلام عن الصفات نتيجة للكلام عن الذات[3].

ويعلّل الشيخ وأتباعه تمسكهم بطريقة السلف الصالح في قضية أسماء الله وصفاته بأنها أسلم وأعلم وأحكم[4]. ويعنون بالسلف الصالح الرسول، صلّى الله عليه وسلم، وصحابته والتابعين ومن نهج نهجهم[5]. وينكرون على من يقولون بأن السلف اعتمدوا على ظاهر نصوص القرآن والسنة دون بذل جهد لفهم الحكمة من ورائها. ويقولون: إنه من السخف افتراض أن المسبوقين الحيارى من الخلف يعلمون عن الله وأسمائه وصفاته، وعن القرآن والعقيدة، أكثر من السلف الصالح، أو أنهم أصح منهم في آرائهم. فالسلف أجدر بفهم تلك النصوص واعتقاد معانيها والعمل بمقتضاها من سواهم؛ لأنها وردت بلغتهم وفي زمنهم، ولأنهم أفضل قرون هذه الأمة الإسلامية[6].

ويرد أتباع الشيخ على المعطّلة القائلين بأن آيات الصفات مجازيّة لايراد معناها الظاهر بقولهم: إن هذا الرأي سيؤدي إلى القضاء على العقيدة ذاتها. فإذا ادّعي أن

---

(١) رسائل: ١/٥١ و٣/١٢٣ و٤/١٠١ - ١٠٨؛ هدية: ٨٧؛ توضيح: ٤١.

(٢) رسائل: ١/٥٠ و٤/٩٩؛ هدية: ٣٠؛ الضياء: ٩٧ - ١٠٠.

(٣) رسائل: ١/٥١ و٤/١٥٨؛ برية: ٢٨.

(٤) رسائل: ٣/١١٨ و٤/٩٩؛ هدية: ٣٨ - ٣٩.

(٥) توضيح: ٤٠؛ رسائل: ٤/٩٥؛ برية: ٧.

(٦) توضيح: ٤٠؛ رسائل: ٤/٢١٠ - ١٢٢؛ برية: ١٢ - ١٣. وقارن ذلك برسالة الدكتوراه لعبد الباري: ١٣.

هذه الآيات الواضحة لا تدل على الحقيقة، بالرغم من أن القرآن أنزل لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، فإن ذلك سيؤدي إلى القول بعدم ضرورة هذا الوحي المنزل. وإذا اعتقد أن الرسول لم يعلم حقيقة معنى هذه الآيات، أو أنه علمها ولم يبينها، فإن هذا سيقود بالضرورة إلى التساؤل عن فائدة رسالته ذاتها. بل إن هذا الموقف كله سيؤدي إلى القول بعدم فائدة القرآن والرسول، أو أن ضررهما أكبر من نفعهما[1].

وتمشياً مع موقفهم من جميع صفات الله يثبت الشيخ وأتباعه لله صفة الكلام. ويعتقدون أنه يتكلم متى شاء، وأن كلامه مكوّن من حروف وأصوات[2]. ويعتقدون أن القرآن كلام الله أنزله على نبيه محمد، صلى الله عليه وسلم، عن طريق جبريل، وأنه منه بدأ وإليه يعود. كما يقولون: إنه غير مخلوق؛ لأنه كلام الله، وكلامه صفة من صفاته التي هي غير مخلوقة. وينكرون على أولئك الذين يقولون: إنه مخلوق، كما ينتقدون أولئك الذين يلتزمون الصمت ولا يقولون إنه مخلوق أو غير مخلوق[3]. وعلى أية حال فإنهم يفرقون بين القرآن ذاته وبين قراءته. فبينما يعتبرون المقروء كلام الله وأنه غير مخلوق يقولون: إن قراءته فعل الإنسان الذي يقرؤه، وهي لذلك مخلوقة؛ لأن الإنسان نفسه مخلوق[4].

التكفير والقتال:

هذان الموضوعان من أخطر الموضوعات التي أثارت جدلاً بين الشيخ وأتباعه وبين خصومهم. وقد ذكر الشيخ نفسه أنه واجه معارضة حولها أكثر مما واجهه في بقية مسائل العقيدة. ففي رسالته إلى محمد بن عيد، المشار إليها سابقاً، قال: إن معارضيه قبلوا رأيه في التوحيد والشرك، لكنهم رفضوه في التكفير والقتال[5]. ومثل ذلك قاله الشيخ أيضاً في رسالة أخرى من رسائله حيث ذكر أنه باستثناء هذين

---

(١) **برية**: ١٣؛ **رسائل**: ١٠٠/٤ و ٢٠ - ١٢٢؛ **الضياء**: ٣١ - ١٣٦.

(٢) **رسائل** ٢ ف ٩٧/٣ و ١١١؛ **برية** ٤١.

(٣) **رسائل** ٢ ف ١٠٤/٣؛ **هدية** ٨٨؛ **الأجوبة**١/٢٨ ومن هنا يتبين خطأ بيلي وايندر الذي ذكر أن الوهابيين يقولون بأن القرآن ليس مخلوقاً ولا غير مخلوق. أنظر كتابه **العربية السعودية**: ٩.

(٤) **رسائل**: ٢ ف ٩/٣، ١١٠ و١١٣ - ١١٤؛ **برية**: ٤٢.

(٥) **روضة**: ١٠٨/١.

الموضوعين – التكفير والقتال – اعترف خصومه بصحة تفسيره لدين الله ورسوله. وقال إن غرضه ليس تكفير الآخرين وقتالهم، لكن مطالبتهم باتباع ما يعترفون بأنه الحق[1].

وعلى أية حال فإن ما ذكره الشيخ هنا يحتاج إلى مناقشة. حقيقة أن معارضيه وافقوه على وجوب التوحيد واجتناب الشرك. لكنهم لم يوافقوه على اعتبار أمور معينة أموراً شركية. بل إنه نفسه ذكر أن فريقاً منهم يعتبرون تفسيره للتوحيد بدعة[2]. وبالإضافة إلى ذلك فإن الموقف بالنسبة للتكفير يعتمد كثيراً على مفهوم المرء للتوحيد والشرك. والموقف تجاه القتال معتمد بدرجة معينة على الموقف بالنسبة للتكفير. فالحكم على أي شخص بأنه كافر أو مشرك لا بد أن يكون نتيجة اقتناع بأنه يقوم بأمور شركية أو مكفّرة، أو أن يعتقد بها، مما يتعارض مع قواعد التوحيد. ومن هنا فإنه ليس من السهل أن يفصل نهائياً بين النقاط الأربع المذكورة سابقاً.

ويقول الشيخ وأتباعه: إنه يجب على المسلمين أن يحافظوا على طهارة الإسلام، وأن يقفوا ضد من يخالف تعاليمه. وفي هذا الأمر يستطيعون أن يقولوا: إن جميع العلماء من مختلف المذاهب وفي كافة العصور يؤيدونهم. فهناك دائماً فصل معيّن في كتب الفقه يعرف بباب الردة يتناول، بصفة خاصة، أموراً تؤدي إلى الكفر وتبرّر تكفير أي إنسان يقوم بها، كما تبرّر إعلان ردته[3]. ولا يقتصر الشيخ وأتباعه على ما ذكره أولئك العلماء من الناحية النظرية فقط، وإنما يعملون على تطبيق مقتضاها. وبالرغم من أن موقفهم تجاه من يعتقدون أنهم مشركون لا يقبل التنازل فإنهم يرون أن الإنسان يجب ألاّ يحكم بخروج أي مسلم عن الإسلام ما لم يكن مؤهلاً تأهيلاً جيداً بالعلم ومعرفة الدليل المبني على ما ورد في القرآن والسنة وآراء السلف الصالح من هذه الأمة[4].

ويقول خصوم الشيخ: إن الإنسان الذي يقرّ بالإسلام ويؤدي الصلاة والزكاة

---

(١) المصدر السابق: ١/١٥٠.

(٢) المصدر السابق: ١/١١٦ و١٨٥.

(٣) أنظر – مثلاً – البهوتي. الروض المربع: ٤٤٩ – ٥٠١.

(٤) رسائل: ٤/٥٢٢؛ توضيح: ٧٨.

يجب ألاّ يخرج من الإسلام. وتأييداً لرأيهم هذا يشيرون إلى آيات قرآنية، وإلى أحاديث صحيحة. منها ذلك الحديث الذي يقول فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله. فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم». والحديث الذي يروى فيه غضبه حين علم أن أسامة بن زيد قتل رجلاً بعدما قال: لا إله إلا الله. ومن هنا فإن المسلم يجب ألاّ يوصف بأنه كافر أو مشرك. حتى وإن دعا ميتاً أو ذبح له أو نذر. ويقولون: إن الآيات التي أنزلت في عبدة الأوثان زمن النبيّ. صلى الله عليه وسلم، يجب ألاّ تنزّل أو تطبق بحق مثل هذا المسلم؛ لأنه يجب أن يكون هناك تفريق بين من يعترف بالإسلام ومن لا يعترف به[1].

ويرد الشيخ وأتباعه على الرأي السابق بقولهم: إن الأحكام الموجودة في القرآن خالدة وقابلة للتطبيق في كل زمان ومكان. وعلى هذا فتلك الآيات الواردة في المشركين زمن النبوّة، بما تدل عليه، يجب أن تطبق على كل قوم، بما في ذلك من انتسب إلى الإسلام، ما دامت الأعمال الشركية المذكورة في تلك الآيات موجودة بينهم. ومجرد الانتساب إلى الإسلام ليس كافياً لمنع أي انسان من أن يصبح مشركاً، كما أنه ليس كافياً لحمايته من إعلان كفره أو ردته[2].

وبالرغم من قبول الشيخ وأتباعه بأن الأمة الإسلامية لا تجتمع على ضلالة فإنهم يؤكّدون أن أقساماً منها قد تضل، بل إنها في الواقع ضلّت[3]. ولقد أخبر النبي. صلّى الله عليه وسلم، أن الضعف الديني سيحلّ بالمسلمين كما حلّ بمن قبلهم من أهل الديانات الأخرى، وأنه سيفترقون إلى ثلاث وسبعين فرقة. كل فرقة منها في النار إلاّ واحدة[4]. بل إنه أخبر أن فريقاً من أمته سيعود إلى عبادة الأوثان[5]. ومن

---

(١) الصواعق: ٢؛ الدرر: ٣٨؛ دحلان. خلاصة الكلام: ٢٥٢.
وقارن ذلك بروضة: ١/٦٤.

(٢) المصدر السابق: ١/٧٠ - ٧١.

(٣) كتاب التوحيد: ٥٩؛ المجموعة: ٣٣؛ توضيح: ٦.
وبذلك يتبين خطأ ماكدونالد الذي ذكر أن الوهابيين يقولون إن جميع أمة محمد قد تضل. بل إنها ضلت. أنظر كتابه تطور علم الكلام الإسلامي: ٨٢ - ٢٨٤.

(٤) روضة: ١/١٤٤؛ توضيح: ٦. قارن سنن أبي داود: ٤/٢٧٦.

(٥) كتاب التوحيد ٥٥ - ٥٨؛ مفيد المستفيد: ٤٨. قارن البخاري: ٤/٣٨٠.

هنا فإنه من غير المنطقي أن يقال إن من ينتسبون إلى الإسلام لا يمكن أن يكونوا مشركين، أو أن يعتقد أن العمل الذي يسمى شركاً حين يقوم به غير مسلم يعتبر غير شرك حين يمارسه من يدّعي الإسلام. ذلك ان المهم العمل، لا من يقوم به. فكل مرتكب عملاً من أنواع الشرك الأكبر يمكن، بل يجب، أن يسمى مشركاً. والأحاديث التي تذكر أن من نطق بالشهادة دخل الإسلام وعصم دمه وماله تشير إلى أولئك المشركين الذين لم يكونوا ينطقون بها. ونطقهم لها أخذ دليلاً على أنهم اعتنقوا الإسلام، لكن من ينطق بالشهادة ويستمر في مزاولة الشرك يجب أن يعلن كفره وأن يقاتل[1]. ويورد الشيخ تأييداً لهذا الرأي الأمثلة التاريخية الآتية:

١ – كان المنافقون على عهد الرسول، صلّى الله عليه وسلم، ينطقون بالشهادتين ويصلّون الصلوات الخمس، بل يقاتلون مع النبيّ. ومع ذلك ذمهم القرآن وذكر أنهم في الدرك الأسفل من النار.

٢ – اتفق الصحابة على محاربة الذين رفضوا أداء الزكاة إلى أبي بكر، وسمّوهم مرتدين.

٣ – كان بنو حنيفة يقرّون بالإسلام، ويقيمون الصلاة، لكن لاعتبارهم مسيلمة نبياً قاتلهم الصحابة.

٤ – كان الغلاة من أتباع عليّ بن أبي طالب يعتبرون أنفسهم مسلمين، لكن لأنهم قدّسوا عليّاً أحرقهم أحياء، ووافقه الصحابة على كفرهم ووجوب قتلهم.

٥ – وصف القرآن بعض الصحابة بالكفر لأنهم قالوا أشياء سيئة عن الرسول وأصحابه برغم ادعائهم بأنهم قالوها على وجه المزح.

٦ – كان الجعد بن درهم مشهوراً بزهده وعلمه، لكن لانحراف آرائه حول صفات الله قتله حاكم بني أمية على خراسان، واستحسن التابعون قتله[2].

لكن خصوم الشيخ لا يعترفون بصحة الاستدلال بالأمثلة التاريخية السابقة،

---

(١) مفيد المستفيد: ٢١.

(٢) روضة: ١/٦٨ – ٧١؛ مفيد المستفيد: ٤٦ – ٤٧.

ويرون أنه من السهل إيضاح أسباب عدم ذلك الاعتراف. فيقولون: إن المنافقين لم يكونوا مؤمنين حقاً بالإسلام، وكانوا غير مخلصين للأمة الإسلامية التي عاشوا فيها. وبرغم ذلك فإن النبيّ، صلّى الله عليه وسلم، قبل اعترافهم الظاهر بالإسلام. أما قتال الصحابة لمن لم يدفعوا الزكاة إلى أبي بكر فمن المعروف أن المرتدين فريقان: فريق خرجوا من الإسلام كلّية، وفريق منعوا الزكاة. وقد سمّي هؤلاء مرتدين وقوتلوا لأنهم شاركوا أولئك الذين خرجوا من الإسلام كله في عدائهم لحكومة المدينة المنورة. وهذا هو السبب – مثلاً – في تردد عمر بن الخطاب في قتالهم. وأما بنو حنيفة فقد صدّقوا مسيلمة في دعواه النبوّة، وعلى هذا كذّبوا القرآن والرسول بأن محمداً صلّى الله عليه وسلم، خاتم النبيين. والغلاة الذين حرّقهم عليّ أظهروا أوضح دليل على كفرهم لأنهم سجدوا أمامه وقالوا أنت الله. وحين أصّروا على عدم التوبة من هذا العمل اتخذ ضدهم ذلك الإجراء. وأما الذين وصفهم القرآن بأنهم قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم فإنهم سخروا بآيات الله، وبرسوله وخيار صحابته. والجعد بن درهم كان إماماً من أئمة البدع، وقد اتفق العلماء على وجوب قتل مثله لخطر آرائه على عقائد العامة من المسلمين، لكنهم لم يعتبروهم كفاراً[1].

وفي معرض رد الشيخ وأتباعه على معارضهم يقولون: إنهم يفرّقون بين التكفير والقتال على أساس أن الأول قضية دينية بحتة. والثاني يمكن أن يكون لأسباب دينية أو غير دينية. يقول الشيخ في إحدى رسائله:

«وأما التكفير فأنا أكفّر من عرف دين الرسول، ثم بعد ما عرفه سبّه ونهى الناس عنه وعادى من فعله. فهذا هو الذي أكفّره. وأما القتال فلم نقاتل أحداً إلى اليوم إلا دون النفس والحرمة. وهم الذين أتونا في ديارنا، ولا أبقوا ممكناً. ولكن قد نقاتل بعضهم على سبيل المقابلة (وجزاء سيئة سيئة مثلها). وكذلك من جاهر بسبّ دين الرسول بعد ما عرفه»[2].

وفي رسالة أخرى يوضّح أن القتال قد لا يكون متعلقاً بالتوحيد. أو على سبيل المقابلة فيقول:

---

(١) الصواعق: ١١ - ١٧.

(٢) روضة: ١٥٤:١.

«أركان الإسلام الخمسة أولها الشهادتان. ثم الأركان الأربعة إذا أقر بها وتركها تهاوناً فنحن. وإن قاتلناه على فعلها. فلا نكفّره بتركها. والعلماء اختلفوا في كفر التارك لها كسلاً من غير جحود. ولا نكفّر إلا ما أجمع عليه العلماء. كلهم. وهو الشهادتان إذا عرفها وأنكر»[1].

ويوضّح الشيخ في نفس هذه الرسالة أن أعداءهم أربعة أنواع:

الأول: من عرف أن التوحيد الذي أظهرناه للناس دين الله ورسوله. وأن الاعتقاد في البشر والجماد هو الشرك، ومع ذلك لم يلتفت إلى التوحيد ولا تعلّمه ولا دخل فيه. ولا ترك الشرك. فهذا كافر نقاتله بكفره.

الثاني: من عرف ذلك كله، ولكنه تبيّن في سب دين الرسول - مع ادعائه بأنه عامل به - وتبيّن في مدح الاعتقاد في البشر. فهذا أعظم من الأول..

الثالث: من عرف التوحيد وأحبّه واتبعه، وعرف الشرك وتركه، لكن يكره من دخل في التوحيد، ويحب من بقي على الشرك. فهذا أيضاً كافر..

الرابع: من سلم من كل ما سبق، لكن أهل بلده يصرّحون بعداوة أهل التوحيد فيقاتلهم معهم نحجة مشقة ترك وطنه عليه. فهذا أيضاً كافر[2].

لكن هناك أموراً أخرى يمكن أن تخرج المرء من دائرة الإسلام في نظر الشيخ محمد. ومن تلك الأمور عشر مسائل ذكر أنها نواقض الإسلام:

١ - الشرك في عبادة الله.

٢ - من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكل عليهم[3].

٣ - من لم يكفّر المشركين. أو من شك في كفرهم، أو صحح مذهبهم.

---

(١) الأجوبة: ٦٥/١. وقد بحث الشيخ حمد بن ناصر بن معمر هذا الموضوع بالتفصيل في مناقشته لعلماء مكة سنة ١٢١١هـ. انظر روضة: ٢٠٤/٢ - ٢٣٢.

(٢) المصدر السابق: ٦٥/١ - ٦٦.

(٣) واضح أن هذه المسألة داخلة في التي قبلها.

٤ – من اعتقد أن غير هدي النبيّ، صلّى الله عليه وسلم، أكمل من هديه، أو أن حكم غيره أحسن من حكمه.

٥ – من أبغض شيئاً مما جاء به الرسول ولو عمل به.

٦ – من استهزأ بشيء من دين الرسول أو ثوابه أو عقابه.

٧ – من فعل السحر أو رضي به.

٨ – من ظاهر المشركين على المسلمين.

٩ – من اعتقد أن بعض الناس يسعه الخروج عن شريعة محمد.

١٠ – من أعرض عن دين الله لا يتعلمه ولا يعمل به[١].

وبعد ذكر الشيخ لهذه المسائل يقول: إنه لا فرق في جميعها بين الهازل والجاد والخائف إلا المكره.

ومع أن محمد بن عبد الوهاب يرى أن من اتّصف بالكفر يجب أن يكفّر فإنه يؤكد على أن التوحيد يجب أن يبين للناس أولاً، ويجب ألاّ يكفّر أي إنسان إلا بعد معرفته له، وإصراره على العمل ضده، فلا يجوز إخراجه من الإسلام قبل قيام الحجة عليه[٢]. فماذا يعني الشيخ بإقامة الحجة؟ يقول في إحدى رسائله:

«من المعلوم أن قيامها ليس معناه أن يفهم (المرء) كلام الله ورسوله مثل فهم أبي بكر رضي الله عنه، بل إذا بلغه كلام الله ورسوله، وخلا من شيء يعذر به فهو كافر» – يقصد فقد قامت عليه الحجة – [٣].

وموقف الشيخ بالنسبة لهذه القضية مؤكد في كلام أتباعه الذين ذكروا أن الحجة قد قامت على كل من بلغه القرآن ودعوة الرسول، صلى الله عليه وسلم[٤]. وتمشياً مع رأيهم في أن دعوتهم هي دعوة الإسلام الحقيقي فإنهم يعتبرون بلوغها الآخرين كافياً لقيام الحجة عليهم. يقول الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب:

---

(١) المجموعة: ٢٤ – ١٢٥.

(٢) روضة: ١٠٨/١.

(٣) المصدر السابق: ١٦٨/١.

(٤) رسائل: ١٥٣/٤ و٦٣٧.

«ولا نكفّر إلا من بلغته دعوتنا للحق. ووضحت له المحجة، وقامت عليه الحجة. وأصر مستكبراً معانداً»[1].

أما بالنسبة لمن ماتوا قبل ظهور دعوة الشيخ محمد وظاهر أفعالهم وعقائدهم شركيّ فإن الشيخ وأتباعه يفوّضون أمرهم إلى الله سبحانه[2]، ويبرّرون موقفهم هذا بأنه من الصعب معرفة حال المرء الدينية معرفة تامة عند موته. ومن هنا فمع حكمهم بكفر كل من لم يتبع الإسلام. بصفة عامة. لا يحكمون بكفر شخص معيّن[3]. بل الواقع أن الشيخ عبد الله بن محمد لا يكتفي بعذر الجاهل من الماضين، وإنما يلتمس عذراً للعلماء أيضاً لأنه لم يكن في وقتهم من يناضل عن التوحيد بلسانه وسيفه[4].

وأما بالنسبة للموالاة والمعاداة في الدين فإن الشيخ وأتباعه يرون أن الإسلام لا يصح إلا بمعاداة المشركين وموالاة الموحّدين[5]. وأكثر من ذكر تفصيلات عن هذا الموضوع حفيد الشيخ، سليمان بن عبد الله. فقد ذكر في رسالة بعنوان **حكم موالاة أهل الشرك** عشرين دليلاً من القرآن والسنة تبين أن موالاة المشركين كفر[6]. كما ذكر في رسالة أخرى بعنوان **أوثق عرى الإيمان** عشرين مسألة تدل على مثل تلك الموالاة. وتتراوح هذه المسائل بين المحبة العامة للمشركين وبين العيش معهم[7].

زيارة القبور والبناء عليها:

يرى الشيخ وأتباعه أن زيارة القبور تنقسم إلى قسمين: زيارة مشروعة وزيارة ممنوعة. فالمشروعة هي التي تتم على ضوء تعاليم النبي صلى الله عليه وسلم. ويمكن أن تخدم ثلاثة أغراض:

الأول: التذكرة بالآخرة. كما ورد في الحديث زوروا المقابر فإنها تذكّركم الآخرة.

---

(١) الأجوبة: ١/١٣٠.
(٢) رسائل: ٤/٦٤٠.
(٣) المصدر السابق. الصفحة نفسها.
(٤) الأجوبة: ١/١٣١.
(٥) المجموعة: ١٢١، رسائل: ٤/١٠.
(٦) المجموعة: ١٩٣ - ٢٠٨.
(٧) المصدر السابق: ١٧٨ - ١٩٢.

الثاني : الإحسان إلى الميت وعدم هجره أو تناسيه .

الثالث : وسيلة نافعة للزائر ؛ لامتثاله بأمر الحديث ، وللْمَزُور ؛ لأن الزائر سيدعو له[1] .

ويرون أنه إذا كان دعاء المسلم لأخيه المسلم الحيّ مستحباً ، كما ورد في الأحاديث الصحيحة ، فإن دعاءه لأخيه الميت أكثر استحباباً لأن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كان يقوم على القبر بعد دفن الميت ويقول : ادعوا له بالثبات فإنه الآن يُسأل . فالميت في هذه الحالة أحوج إلى الدعاء من الحيّ . وحين يؤدي المسلم صلاة الجنازة يدعو للميت ، وبصلاته عليه يطلب من الله الشفاعة له . ويقولون : إن المبتدعة غيّروا ما أمروا به إلى مانهوا عنه . فبدّلوا الدعاء للميت بدعائه ، وطلب الشفاعة له بطلبها منه[2] .

أما الزيارة الممنوعة فهي التي لا تتمشى مع أوامر الشريعة . وذلك أن تجعل القبور أماكن للعبادة ، كما لو أنها مساجد يجتمع فيها لأداء هذا الغرض ، أو أن يسافر إليها[3] .

وعلى أية حال فإن الشيخ وأتباعه يرون أن الشخص الذي يسافر لزيارة القبور برغم خروجه على ما أمر به في الحديث ، لا يصح تكفيره ما لم يرتكب شركاً أكبر ، كسؤال الميت جلب نفع أو دفع ضر ، وكالذبح له أو النذر[4] .

والواقع أن قبور الأولياء تحوّلت عبر العصور المختلفة إلى مشاهد مقدسة ينذر لها ويذبح ، وتدعى للمساعدة والعون . بل إن هناك من وضع لبعض الأضرحة مناسك

---

(١) رسائل : ٢٧٩/٤ ؛ توضيح : ٤٤ - ١٤٥ . وبذلك يتضح عدم صحة ما ذكره بثان في كتابه جسر إلى الإسلام : ١٠٥ من أن الوهابيين يحرمون زيارة القبور مطلقاً . والحقيقة أنهم يمنعون منها ما هو محرم كالتي لا تتم على ضوء الشريعة أو التي ورد فيها نص كزيارة النساء انظر كتاب التوحيد : ٥٠ .

(٢) روضة : ٢٠٥/٢ ؛ هدية : ١٠ .

(٣) كتاب التوحيد : ٤٥ - ٥١ ؛ توضيح : ١٥٢ ؛ المجموعة : ٤٠١ .

(٤) كتابه التوحيد : ٤٨ ؛ توضيح : ١٥٦ .

وقال: إن زياراتها تغني عن الحج ذاته. وأخذت مئات الآلاف من الناس طريقها إليها[1].

ويرى الشيخ وأتباعه عدم جواز السفر لأي قبر. بما في ذلك قبر الرسول صلى الله عليه وسلم[2]. أما خصومهم فيرون استحباب السفر لزيارة هذا القبر. ويقولون إن استحبابهم هذا مبني على ما ورد في القرآن والسنة، وأن الإجماع والقياس يؤيدانه. فالله سبحانه يقول: (ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفرلهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً)، وبرغم أن هذه الآية الكريمة نزلت في مناسبة خاصة فإنها تصلح لأن تكون عامة لكل حالة ما دامت الشروط الثلاثة الموجودة في الآية متوافرة. فالآية تشير إلى المجيء دون تحديد. ولا تفرّق بين المجيء إلى النبي، صلّى الله عليه وسلم، في أثناء حياته أو بعد موته. ويؤيد هذا الحديث الذي يقول فيه، صلى الله عليه وسلم: «من زارني بعد مماتي كمن زارني قبل موتي»[3]. كما أنها تشير إلى أنه لا فرق بين ما إذا تمت الزيارة عن طريق السفر أم لا. وبالإضافة إلى الحديث السابق هناك أحاديث أخرى حث فيه على كل من الزيارة والسفر من أجلها. منها حديثان لهما أهمية خاصة لأن النبي قال، في أحدهما: «من زارني في قبري حلّت له شفاعتي» وقال في الآخر: «من حج ولم يزرني فقد أغضبني»[4].

أما بالنسبة للإجماع فإن العلماء اتفقوا على مشروعية الزيارة والسفر من أجلها. والمسلمون عامة كانوا ولا يزالون يقومون بذلك، ويفدون من أجله من مختلف أقطار العالم في أثناء الحج أو غير وقته. ومعارضة هذا الإجماع خطأ كبير.

وأما بالنسبة للقياس فإن كلمة «زيارة»، مثل كلمتي «مجيء» و«هجرة» المذكورتين في القرآن، تدل على الحركة من مكان إلى آخر. ولذا فهي تعني كلاً من حدث الحركة نفسه، وما يترتب عليه، أو الوصول إلى مكان الهدف. والقربى إذا

---

(١) جولدزيهر. دراسات إسلامية: ٢٨٧/٢.

وطبقاً لما ذكره الشيخ محمد الغزالي [عقيدة المسلم: ٥٥] قدّر عدد الذين زاروا ضريح أحمد البدوي في سنة واحدة بثلاثة ملايين.

(٢) المجموعة: ٤٠١؛ هدية: ١٣، الأسنة: ٢١٣.

(٣) الدرر: ٩٤؛ الكسم. الأقوال المرضية: ٩.

(٤) الحداد. مصباح الأنام: ٦٥ الكيالي. نصيحة جليلة: ٨.

لم تتم إلا بواسطة عمل آخر فهذا العمل الآخر يتحول إلى قربى أيضاً. فإذا كانت قربة الزيارة لا تتم إلا بالسفر فإن السفر من أجلها قربة هو الآخر[1].

ويرد أتباع الشيخ على آراء خصومهم بأن كلمة «مجيء» الواردة في الآية المذكورة مربوطة بزمن حياة النبي فقط، ويجب ألاّ تطبق على ما بعد وفاته. وهي مثل كلمة «تحكيم» في الآية التالية لها. والزيارة للحيّ يجب ألاّ توضع في مستوى الزيارة لقبره[2]. ويقولون: إن الأحاديث التي أوردها الخصوم غير صحيحة[3]. ويجب على المرء ألاّ يقبل أحاديث ضعيفة مروية في كتاب مثل كتاب الدارقطني في حين هو يجد ما يناقضها في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري: «لا تشد الرحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد»[4].

وأما بالنسبة للإجماع فإن أتباع الشيخ يقولون: إن إجماع العلماء حجة. لكنهم لم يجمعوا على استحباب السفر لزيارة القبر النبوي، وإنما أجمعوا على منع السفر للصلاة أو العبادة إلى غير المساجد الثلاثة المذكورة في الحديث الصحيح، بما في ذلك مسجد قباء برغم استحباب زيارته من الأماكن القريبة منه[5].

وإذا كان السفر إلى المساجد–باستثناء المذكورة في الحديث–ممنوعاً فإن الرحلة إلى أي ضريح محرمة. لأن زيارة القبور لا يمكن أن تكون في مستوى زيارة المساجد التي هي أفضل البقاع على الأرض[6].

والنتيجة التي يظهر بها أتباع الشيخ حول زيارة القبر النبوي أن المرء يجب أن ينوي بسفره زيارة المسجد النبويّ نفسه. ومن هناك يمكن أن يقوم بزيارته لقبر الرسول صلى الله عليه وسلم[7]. ويقولون: إنه يستحب لمن هو في المدينة المنورة أن يذهب

---

(١) **الصواعق**: ١٧؛ **الدرر**: ٢١–١٢٥؛ الحداد. **مصباح الأنام**: ٢٥. قارن ذلك برسالة الدكتوراه لعبد الباري: ٩٢.

(٢) **البروق**: ٣٦–٣٨.

(٣) **توضيح**: ١٥٤؛ أبو بطين. تأسيس. ورقة ١٦.

(٤) **هدية**: ١٣. قارن **صحيح البخاري**: ١/٤٩٧.

(٥) **توضيح**: ٥٣–١٥٤.

(٦) المصدر السابق: ١٥٤؛ أبو بطين. تأسيس. ورقة ١٦.

(٧) **هدية**: ٣٢.

إلى قبر الرسول، عليه السلام، ويدعو له ولصاحبيه، أبي بكر وعمر. لكن ذلك لا ينبغي أن يكرر في يوم واحد لأن الصحابة والتابعين لم يفعلوه. أما الذين يصلون إلى المدينة، أو الذين يستعدون لمغادرتها، فالمستحب لهم أن يقفوا بجانب القبر الشريف ويدعوا بعد أداء ركعتي تحية المسجد[1]. وينبغي للمرء أن يستقبل القبلة، لا القبر في أثناء دعائه. كما ينبغي أن يقترب من قبر الرسول، صلى الله عليه وسلم، بأدب واحترام، وأن يواجه قبره في أثناء السلام عليه بطريقة تشبه الطريقة التي ينبغي أن تتبع لو كان حياً[2].

ولأن الذين اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد قد لعنوا في الحديث الشريف فإن الشيخ وأتباعه يحرّمون الصلاة بجانب القبر النّبوي[3]. وبناء على حديث: «لا تجعلوا بيوتكم قبوراً، ولا تتخذوا قبري عيداً، وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم» ينكرون الاجتماع عند قبره وعند قبور غيره في وقت معيّن من السنة[4]. ويقولون: إنه نتيجة لما هو شائع من تقديس الأنبياء والأولياء والاعتقاد بقدرتهم على إجابة دعاء الآخرين فإن خطر ارتكاب بعض الجهال أعمالاً شركية حول قبورهم أمر أكثر احتمالاً منه في أمكنة أخرى. وتقديس الأموات المشهورين بالصلاح كان أول خطوة قادت الناس إلى عبادة الأصنام في الماضي[5]. ويقولون أيضاً إن التقديس الذي يظهره الجهال للقبور يخرب أفكارهم ويجعلهم يعتبرون ما هو بدعة سنة، وما هو محرم واجباً أو مستحباً، وأنه فوق ذلك يؤدي إلى هجران المساجد. بل إنه يمكن للمرء فعلاً أن يلاحظ أن تلك الأضرحة تزار ويعتنى بها في حين يرى المساجد مهجورة مهملة[6]. ونتيجة لذلك فإنه من الواجب هدم القباب التي بنيت على القبور لأنها أماكن تعمل عندها المحرمات، ولأن الرسول، صلى الله عليه وسلم، أمر عليًّا ألاّ يدع قبراً مشرفاً إلا سوّاه[7]. ويرى الشيخ وأتباعه أخذ جميع ما في تلك الأضرحة من أمور وصرفه

(١) توضيح: ١٤٩.
(٢) الأسنة: ٢٢٨.
(٣) كتاب التوحيد: ٤٦ - ٤٧. أبو بطين. تأسيس. ورقة ١٥.
(٤) كتاب التوحيد: ٥٣؛ دلائل: ٥٦. قارن سنن أبي داود: ٢٩٣/٢.
(٥) كتاب التوحيد: ٤٢ - ٤٤. مصباح: ١٦٩؛ الضياء: ١٩٥.
(٦) الأسنة: ٧٣.
(٧) كتاب التوحيد: ٥٢؛ المجموعة: ٤٠٣؛ توضيح: ١٣٤. قارن صحيح مسلم ٣٨٤/٢.

للمصالح العامة للمسلمين[1] . ويقولون : إن القبور يجب ألاّ ترتفع كثيراً عن مستوى الأرض ، وألاّ يكتب عليها أو تضاء أو تزخرف[2] . ويذكرون أن موقفهم هذا متفق مع مواقف الصحابة والتابعين ومشاهير العلماء[3] .

البدعـــة :

من المعروف أن الحنابلة ، بصفة عامة ، ضد البدع في الدين ، وأنهم يرفضون كل عبادة لم يؤمر بها في أصول الشريعة[4] . وقد وضع الإمام ابن تيمية قاعدة حول هذا الموضوع بقوله : إن الدين قائم على أساسين : ألاّ يعبد إلا الله ، وألاّ يعبد إلا بما شرع[5] . والشيخ محمد بن عبد الوهاب يرفض كل أنواع البدع . يقول في رسالة إلى أحد معارضيه :

«أنت تقول بدعة حسنة ، والنبي ، صلى الله عليه وسلم . يقول : كل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار . ولم يستثن شيئاً تشير به علينا»[6] .

أما ابنه عبد الله فيقول :

«إن البدعة ، وهي ما حدثت بعد القرون الثلاثة ، مذمومة مطلقاً ، خلافاً لمن قال حسنة وقبيحة ، ولمن قسمها خمسة أقسام[7] ، إلا إن إمكن الجمع بأن يقال : الحسنة ما عليه السلف الصالح ، شاملة للواجبة والمندوبة والمباحة ، ويكون تسميتها بدعة مجازاً ، والقبيحة ما عدا ذلك ؛ شاملة للمحرمة والمكروهة فلا بأس بهذا الجمع»[8] .

---

(١) المجموعة : ٢٤٨ : رسائل : ٤٥١/٣ .

(٢) كتاب التوحيد : ٥٠ ، المجموعة : ٤٠٥ ، هدية : ٦٧ - ٦٩ .

(٣) توضيح : ١٣٤ . قارن سنن أبي داود : ٢٩٣/٣ ، البيوني الروض المربع : ٥١ - ١٥٢ .

(٤) محمد أبو زهرة ، أحمد بن حنبل : ٢٠٣ .

(٥) أنظر رسالة العبودية ضمن مجموع ابن رميح : ١٩ .

(٦) روضة : ١٤٣/١ .

(٧) هناك من يقسم البدع على حسب أصول الفقه الخمسة : واجب وحرام ومندوب ومكروه ومباح . أنظر مقالة «البدعة» لروبن في دائرة المعارف الإسلامية . ط ٢ . وانظر أيضاً جولد زيهر دراسات إسلامية : ٣٦/٢ - ٣٧ .

(٨) الأجوبة : ١٣٢/١ .

ويؤكد الشيخ عبد الله أن أتباع الشيخ محمد يعنون بالبدعة ماله صبغة دينية عملاً أو اعتقاداً حين يقول :

«فما لا يتخذ ديناً ولا قربة ، كالقهوة وإنشاد الغزل ومدح الملوك فلا ننهى عنه ما لم يختلط بغيره»[1] .

وقد ذكر غيره من علمائهم أنهم يفرّقون بين المعاملات والعبادات عند الكلام على موضوع البدع ، شأنهم شأن بقية الحنابلة[2] . وعلى هذا فلا صحة لما ورد في بعض المؤلفات من أنهم لا يفرّقون بينهما[3].وقد ذكر عبد الله بن محمد عدة أمور مما يعتبرونه بدعاً مذمومة ، منها :

١ – رفع الصوت في موضع الأذان بغير الأذان سواء كان ذلك آية قرآنية أو صلاة على النبي ، صلّى الله عليه وسلم ، أو ذكراً غير ذلك .

٢ – رفع الصوت بالذكر عند حمل الميت ، أو عند رش القبر بالماء .

٣ – الاجتماع في وقت مخصوص على من يقرأ سيرة المولد الشريف ، اعتقاداً أنه قربة مخصوصة مطلوبة ، أو قراءة المولد بقصائد بألحان مخلوطة بالصلاة عليه وبالأذكار والقراءة بعد صلاة التراويح ، اعتقاداً أن ذلك قربة ..

٤ – صلاة الخمسة الفروض بعد آخر جمعة من رمضان[4] .

وهناك من أخطأ في ادّعاء أن الشيخ وأتباعه يحرمون تدخين التبغ لأنه بدعة[5] . والواقع أن تعليلهم لتحريمه ليس كونه بدعة ، وإنما لأنه يسكر–خاصة إذا دخن بعد فترة طويلة من الامتناع عنه ، ولأنه يسبب رائحة خبيثة ، والخبائث محرّمة في القرآن الكريم[6] . كذلك أخطأ من ادّعى أنهم يحرّمون بناء المنائر في المساجد ويهدمون ما كان

---

(١) المصدر السابق : ١٣٣/١ .

(٢) سليمان بن سحمان ، منهاج أهل الحق والاتباع : ٤ . وقارنه بمقالة لاورست «أحمد بن حنبل» في دائرة المعارف الإسلامية ط ٢ .

(٣) أنظر – مثلاً – محمد أبو زهرة . المذاهب الإسلامية : ٢٥١ . وجولدزيهر . دراسات إسلامية : ٣٤/٢ .

(٤) الأجوبة : ٣٢/١ – ١٣٣ .

(٥) أنظر – مثلا – وايندر في كتابه العربية السعودية : ١١ .

(٦) رسائل : ٦٥٢/١ . ومن الملاحظ أن الشيخ وأتباعه ليسوا وحدهم في قضية تحريم التبغ . أنظر زباره.نشر العرف : ٤٠/٢ – ٦٤٦ .

قائماً منها على أساس أنها بدعة محرمة[1]. ووجود المنائر قديماً وحديثاً في المساجد الواقعة تحت نفوذ دولتهم دليل على عدم صحة هذا الادّعاء.

الاجتهاد والتقليد:

منذ فترة مبكرة من ظهور الشيخ محمد اتّهمه خصومه بأنه يدّعي الاجتهاد. ويرفض التقليد، وأنه يحرّم كتب المذاهب الفقهية[2]. وكان من خصومه من قال: إنه يجب عليه التزام التقليد لأنه لم يكن مؤهلاً لأن يكون مجتهداً[3]. وقد ألّف أناس منهم رسائل حول هذا الموضوع. فمحمد بن عفالق كتب ضد الشيخ محمد رسالة سماها **تهكّم المقلدين بمن ادّعى تجديد الدين**[4]. وداود الخالدي ألّف رسالة جعل عنوانها **أشد الجهاد في إبطال دعوى الاجتهاد**[5]. وكلا هذين المؤلفين حاول إيضاح أن الشيخ لا يحق له الاجتهاد. فماذا كان موقف الشيخ وأتباعه من هذه القضية؟.

يقول الشيخ وأتباعه: إن الله فرض على عباده طاعته وطاعة رسوله. ولم يوجب عليهم طاعة أحد بعينه في كل ما يأمر به وينهى عنه إلا رسول الله. صلى الله عليه وسلم[6]. وهذا يعني أنه يجب الامتثال التام لما ورد في القرآن والسنة. وهما المصدران الأساسيان للشريعة اللذان يجب التحاكم إليهما عند الاختلاف[7]. وتقع أهمية القرآن في أنه كلام الله المنزل على رسوله ليخرج الناس من الظلمات إلى النور. أما أهمية الحديث فناتجة عن أنه يكمل ما في القرآن، أو يشرح بالتفصيل ما هو مجمل فيه، ويوضح طريقة النبّي، صلّى الله عليه وسلم، الذي هو معصوم فيما أخبربه عن ربه عز وجل. وعلى هذا فالإسلام قد اكتمل بهذين المصدرين، وأيّ متّبع لهما لن يضل[8].

---

(١) ستودارد. **حاضر العالم الإسلامي**: ٢٥. لامنس. **الإسلام**: ١٨٣ أبو زهرة. **ابن تيمية**: ٣٥٠.

(٢) **روضة**: ١/١١٤.

(٣) المصدر السابق: ١/٥٢.

(٤) توجد نسخة خطية لهذه الرسالة في مكتبة برلين برقم ٢١٥٧.

(٥) طبعت هذه الرسالة في بمبي سنة ١٣٠٥هـ.

(٦) **روضة**: ١/٤٢ - ٤٣. **رسائل**: ٢ف ٣/٢ و ١٢٢.

(٧) **روضة**: ١/٥٥. **رسائل**: ٢ف ٣/٤ و ٤/١٢٣.

(٨) **مجموعة الحديث النجدية**: ٢٢٧. **رسائل**: ٢ف ٣/٢ - ٣.

ويعتمد الشيخ وأتباعه في الأصول على القرآن والحديث، ويقولون إن هذا هو طريقة أهل السنة والجماعة. وإشارتهم إلى بعض العلماء في هذا الموضوع أحياناً ما هي إلا استشهاد على صحة موقفهم، واستئناس بها على ما يفهمونه من المصدرين السابقين. وبالرغم من انتسابهم إلى المذهب الحنبلي في الفروع فإنهم يؤكدون أنهم سيتخلّون عنه في نقاط معينة إذا قام الدليل من القرآن أو السنة على أن هذا المذهب مرجوح فيها[1]. ومن هنا فإنه من الواضح أن نصوص هذين المصدرين الأساسيين تحتلّ المكانة الأولى لديهم وتأتي قبل أي شيء آخر.

أما بالنسبة للإجماع فإن الشيخ وأتباعه لا يرفضونه، كما ادّعى بعض الكتاب[2]. بل إنهم يعتبرونه مصدراً ملزماً من مصادر الشريعة لأن الأمة الإسلامية كلها لا تجتمع على ضلالة[3]. ولكن الأمور التي تتعارض مع نصوص القرآن أو السنة، حتى وإن مورست من قبل أكثرية المسلمين، لا يمكن قبولها. وسكوت بعض العلماء عنها أو حتى استحسانهم لها لا يمكن أن يؤخذ على أنه إجماع للأمة الإسلامية. فالإجماع الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع نصوص المصدرين الأساسيين للشريعة[4].

ولقد عبرَّ الشيخ محمد عن موقفه تجاه الإجماع في رسالته إلى عبد الله بن عبد اللطيف بقوله:

«لا خلاف بيني وبينكم في أن أهل العلم إذا أجمعوا وجب اتباعهم، وإنما الشأن إذ اختلفوا. هل يجب عليّ أن أقبل الحق ممن جاء به وأردّ المسألة إلى الله ورسوله، مقتدياً بأهل العلم، أو أنتحل بعضهم من غير حجة؟ فأنتم على الثاني... وأنا على الأول»[5].

---

(١) روضة: ١/٣٨ و٥١، هدية: ٣٠.

(٢) من بين هؤلاء ماكدونالد. تطور علم الكلام الإسلامي: ٢٩٣ وبثان. جسر إلى الإسلام: ١٠٤ وزويمر. بلاد العرب: ١٩١.

(٣) كتاب التوحيد: ٥٩، المجموعة: ٣٣. توضيح: ٩، رسائل: ٤/٨٠٧.

(٤) رسائل: ١/٢٣٨، الضياء: ٧٥. ومن هنا فتقديس الأولياء الذي يورده جولدزيهر. [دراسات إسلامية: ٢/٣٢ - ٣٣٣] دليلاً على قوة الإجماع لا يمكن قبوله لسببين: الأول أنه لم يكن هناك إجماع كامل حوله لأن المحافظين على السنة - كما يذكر هو نفسه - عارضوه. والثاني لأنه ضد ما ورد عن الرسول.

(٥) روضة: ١/٥٥.

وقال في مكان آخر:

«ما أجمع عليه أهل العلم فهو الحق»[1].

واحترام الشيخ لإجماع العلماء يمكن أن يلاحظ بوضوح من تتبّع رسائله المختلفة[2]. كما أن أتباعه يتفقون معه كل الاتفاق في هذا الموضوع[4]. بل إن سليمان ابن سحمان ينص على أن الإجماع يكوّن المصدر الثالث من مصادر الشريعة ويأتي بعد القرآن والسنة[3].

وهكذا يلاحظ أن الشيخ وأتباعه إذا أرادوا الحكم في قضية معينة نظروا أولاً في كتاب الله وسنة رسوله فإن وجدوا فيهما حكماً لها قضوا به، وإلاّ نظروا في إجماع السلف الصالح، خاصة الصحابة والتابعين، وإجماع العلماء. وقد أساء بعض خصومهم فهم موقفهم هذا وظنوا أنهم يدّعون لأنفسهم حق الاجتهاد الكامل، وأنهم يرفضون تقليد العلماء كليّة، كما سبقت الإشارة إليه[5]. والواقع أنهم يرفضون قول من ينادي بأن العلماء المتأخرين لا يحق لهم الاستنباط من المصادر الأصلية للشريعة وأن ذلك الاستنباط من حق المجتهدين المطلقين وحدهم[6]. وسبب رفضهم لهذا القول أنه يعني استحالة انتفاع أي شخص، سوى المجتهد، بالقرآن واستحالة بحثه عن الهداية فيه، وأن القرآن بدلاً من كونه مصدراً لهداية جميع الناس، كما هو المقصود منه، سيصبح هادياً لقلة من هؤلاء فقط[7].

ومع ما تقدم فقد أنكر الشيخ محمد أنه يدّعي حق الاجتهاد لنفسه، أو أنه كان ضد التقليد كليّة[8]. وأشار إلى أنه تابع للمذهب الحنبليّ[9]. وقد أوضح ابنه الشيخ عبد الله موقفهم تجاه هذا الموضوع بقوله:

---

(١) المصدر السابق: ١/٤٣.

(٢) أنظر المصدر السابق: ١/٥٨، ٦٠، ١٠٨، ١٤٤، ١٨٦، ٢٢٨.

(٣) رسائل: ٢ف ١/١٢ و٢ف ٣/١١٤.

(٤) الضياء: ٩٤.

(٥) أنظر ص ١٤٤.

(٦) الخالدي، أشد الجهاد: ٣٥.

(٧) روضة: ١/٥٦ و١١٢.

(٨) المصدر السابق: ١/٤٢ - ٤٣.

(٩) المصدر السابق: ٢/٨٠ و١٤٤.

«لا نستحق مرتبة الاجتهاد المطلق، ولا أحد منا يدّعيها. إلاّ أناّ في بعض المسائل إذا صح لنا نص جلّي من كتاب أو سنة غير منسوخ ولا مخصص ولا معارض بأقوى منه، وقال به أحد الأئمة الأربعة، أخذنا به وتركنا المذهب الحنبليّ»[1].

ثم يقول بعد ذلك:

«ولا مانع من الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض... وقد سبق جمع من أتباع أئمة المذاهب الأربعة باختيارات لهم في بعض المسائل مخالفة للمذهب الملتزمين تقليد صاحبه»[2].

ومن هنا يتضح أن الشيخ وأتباعه ضد كلا الرأيين المتطرفين حول موضوع الاجتهاد، وهما الرأي القائل بأنه دائماً وفي كل حالة جائز، والرأي القائل بأنه غير جائز على الإطلاق في الوقت الحاضر. فهم لا يجيزونه في كل الحالات، ولا يقرّون بأن بابه قد سدّ.

ويقسم الشيخ وأتباعه الاجتهاد إلى قسمين: اجتهاد مطلق، واجتهاد جزئي أو محدود، كما يقسمون من يقوم به إلى مجتهد مطلق، ومجتهد مقيَّد. فالأول من هو مؤهل في أمور الدين وقادر على إعطاء رأي مستقل، مثل الأئمة الأربعة. والثاني من هو ليس مثل هؤلاء لكنه متعمق جدًّا في المسألة التي يراد الحكم فيها[3].

أما بالنسبة للتقليد فإن الشيخ وأتباعه يؤكدون أنه ليس واجباً على المسلمين أن يتبعوا أي إنسان في دينهم إلاّ رسول الله، كما تقدم، ويقولون: إن الأئمة الأربعة حذّروا من التقليد، وحثوا أتباعهم على ترك أقوالهم متى تبين لهم أنها لا تتفق مع القرآن والسنة، أو اتضح لهم رأي أصوب منها[4]. ويقولون: إن التقليد غير جائز في الأصول. أما في الفروع فإن القادرين على الاستنباط ينبغي أن يتحاشوه[5]. لكنهم مع ذلك يذكرون أن العلماء اختلفوا حول هؤلاء القادرين على الاستنباط. فبعضهم

---

(١) الأجوبة: ١/١٢٦.

(٢) المصدر السابق: ١/١٢٧.

(٣) رسائل: ٢ف ٣/٢١ - ٢٧. الضياء: ٢٩٥.

(٤) روضة: ١/٤٣.

(٥) رسائل: ٢ف ٣/١٢٧.

يرى أن التقليد جائز دائماً لهم. وبعضهم يرى أنه ممنوع دائماً بحقهم. وآخرون يقولون: إنه جائز لهم حين يكون ضرورياً. مثل ألاّ يكون لديهم وقت للاطلاع على المصادر والبحث عن الدليل فيها. ومن الواضح أن الشيخ نفسه يؤيد هذا الرأي الأخير[1].

والشيخ وأتباعه--كما ذكر--ينتسبون إلى المذهب الحنبليّ. لكنهم لا يعارضون أي إنسان في انتسابه إلى المذاهب السنية الأخرى. غير أنهم يؤكدون أن الرافضة والزيدية والإمامية ونحوهم لا يُقرّون ظاهراً على شيء من مذاهبهم، بل يجبرون على تقليد أحد الأئمة الأربعة[2]. كما أنهم لا يجيزون الانتقال من مذهب إلى آخر لمجرد الهوى، أو لغرض دنيويّ[3].

ويقسم أتباع الشيخ محمد التقليد إلى ثلاثة أنواع:

الأول حرام: وهو أن يقلّد المرء إماماً برغم اتضاح مخالفة رأيه لنصوص القرآن والسنة. لأنه بهذا جعل الإمام رباً أو نبياً. وينتقد الشيخ بشدة من تعصب لمذهبه بدرجة أن يحاول بكل وسيلة أن يرد الأحاديث التي تعارضه، مدّعياً، حين يوضّح له الدليل. أن خصومه لا يمكن أن يعرفوا هذه الأحاديث كمعرفة إمامه لها[4].

الثاني مذموم: وهو التقليد مع القدرة على الاستدلال والبحث عن الدليل، لأن الواجب على القادر أن يبحث عن الدليل حتى يجده فيتبعه وإن خالف قول مذهبه. وحين يفعل ذلك يكون قد أطاع أوامر الله ولم يخرج عن قاعدة إمامه[5].

الثالث مباح: وهو تقليد فئتين من الناس: إحداهما العامة، والثانية من علمهم بالمصادر محدود، أو مقصور على كتب مذهبهم الخاص، ومن هم يعرفون فقط مؤلفات العلماء المتأخرين لأن هؤلاء لا يتوقع منهم أن يذهبوا إلى أكثر مما تسمح به معرفتهم المحدودة[6].

---

(١) روضة: ٤٤/١. رسائل ٢ف ١١/٣.
(٢) الأجوبة: ١٢٦/١.
(٣) رسائل: ٢ف ٢٤/٣ - ٢٥.
(٤) روضة: ٥٥/١.
(٥) رسائل: ٢ف ٦/٣.
(٦) رسائل: ٢ف ٦/٣ - ٧ و ١٢٤.

الإمامة :

من الملاحظ أن موضوع الإمامة لم يكن من بين المسائل المهمة التي أثارت خلافاً بين الشيخ وأتباعه وبين خصومهم. ومن الملاحظ أيضاً أن الشيخ وأتباعه لم يناقشوه مناقشة تفصيلية. لكن الإشارات القليلة التي وردت في كتاباتهم عنه توضّح أن آراءهم حوله تتفق مع آراء علماء السنة بصفة عامة فمن الضروريّ وجود إمام ينفّذ أحكام الشريعة، ويوحّد الأمة الإسلامية، ويقودها ضد أعدائها. والإسلام لا يمكن أن يسود بدون وحدة أتباعه. وهذا بدوره لا يتحقق بدون إمام[1]. وكما ذكر أحد أتباع الشيخ تعيين الإمام فرض كفاية على المسلمين. والإمام المثاليّ يجب أن يكون حراً ذكراً عادلاً يعرف الشريعة ويقدر على إدارة الشؤون الاجتماعية للأمة. وإذا توافرت هذه الصفات في واحد من قريش فإنه أولى بها. وتعيينه يمكن أن يتم باتفاق أهل الحل والعقد، أو تعيينه من قبل الإمام السابق له. وقد يأتي إلى الحكم بطريق القوة. وفي جميع الحالات يجب على رعاياه أن يطيعوه[2].

ويرى الشيخ محمد نفسه أن طاعة الحاكم واجبة وإن كان جائراً أو فاسقاً، وأن أمره يجب أن يتبع ما دام لم يأمر بمعصية، كما أن دعوته للجهاد يجب أن تلبّى دون تردد[3]. ويكرّر أتباع الشيخ هذا المعنى في كتاباتهم، وينصحون بالصبر على جور الحكام، كما يذمون أية ثورة مسلحة ضدهم[4].

وعلى أية حال فإن الشيخ وأتباعه يربطون دائماً بين وجوب طاعة الحاكم في غير معصية وبين عظم مسؤولية الحكم ووجوب عدم تهاون الحاكم فيها. فيجب عليه أن يكون عدلاً، وألاّ يعيّن من يتحيزّ في إدارته، أو في تطبيقه لأحكام الشريعة. كما يجب عليه أن يكون رحيماً بالمحكومين وأن يستمع لشكاواهم ويعمل لحلها[5].

---

(١) رسائل: ٢ف ٣/٧٠ - ١٧٢.

(٢) توضيح: ٥١ ومن الملاحظ أن الشيخ أبا بطين يرى أن العربي أولى بالإمامة من التركي. أنظر رسائل: ٢ف ٣/١٦٩.

(٣) المجموعة: ٩٤ و١٢٩، مجموعة الحديث النجدية: ٢٩٧.

(٤) رسائل: ٣/٦٢ - ٦٣، ٦٧ و١٧٩ و٤/٧٨ - ٨١، توضيح: ٥٢.

(٥) مجموعة الحديث النجدية: ٢ - ٣٠٤. ومن الملاحظ أن الحاكم السعودي كان يطلق عليه في بداية حركة دعوة الشيخ لقب الأمير. وهو اللقب الذي كان يطلق عليه قبل ظهور الشيخ. ويبدو أن ذلك اللقب استمر طيلة حياة الشيخ. ثم أصبح الحاكم السعودي يلقب بالإمام.

ولأن العقيدة تحتل المكانة الأولى بين أركان الإسلام يجب على الحاكم أن يعطيها الأولوية من اهتمامه ويمنع أي شيء قد يفسد عقائد الناس. ويجب عليه - بالإضافة إلى ذلك - أن يتأكد من تأدية الناس الصلاة جماعة في المساجد وأن يعاقب من لا يحضرها بدون عذر، كما يجب عليه أن يأخذ الزكاة وينفقها طبقاً لأحكام الشريعة. ومن واجباته أيضاً أن يجبر من يلزمه الحج على القيام به، وأن يمنع حدوث الجرائم ضد دين الله والرعية، وأن يعمل لحماية المسلمين، ويجاهد لنشر الإسلام. وباختصار يجب أن يكون هدفه إعلاء كلمة الله وأن تنعكس آثارها على حياة الناس دينياً ودنيوياً[1].

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

من المعلوم ما للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - وهو ما يسمى بالحسبة - من أهمية كبيرة في الأمة الإسلامية. ومن المعلوم أيضاً أن القيام به صفة من الصفات التي جعلت هذه الأمة توصف بأنها خير أمة أخرجت للناس. ولقد أولي هذا المبدأ عناية من قبل العلماء والفقهاء من جميع المذاهب والنِّحَل. ومن بين من تكلم عنه بالتفصيل الإمام ابن تيمية في كتابه **الحسبة في الإسلام**. وطبقاً لما ذكره فإن دين الإسلام مبني على أساسين: الأمر والنهي؛ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمحافظة على ذلك واجبة ملحّة على الأمة بصفة عامة، وعلى كل مسلم قادر على تنفيذه بصفة خاصة. لكن تنفيذه يجب أن يتم بطريقة مناسبة حتى لا يؤدي إلى نتائج ضارة. ويعطي ذلك الإمام ثلاثة شروط ينبغي توافرها في كل من يقوم بهذا الأمر:

١ - أن يعلم ما هو المعروف وما هو المنكر. وأن يعلم حالة المأمور أو المنهي.

٢ - أن يكون رفيقاً في طريقته.

٣ - أن يكون صبوراً على ما قد يترتب على القيام به من أذى[2].

ويتفق الشيخ محمد وأتباعه مع العلماء الآخرين في أهمية الأمر بالمعروف والنهي

---

(١) رسائل: ٢ ف ٢ ٥ ١٣

(٢) أنظر **الحسبة في الإسلام** ضمن مجموع ابن رميح: ٢٣٢، ٢٧٧، و٨١ - ٢٨٢.

عن المنكر، ويحثون على تنفيذه كلاً من الحاكم والمحكوم. ويعللّ ابن بشر تدهور الحالة في نجد قبل ظهور الشيخ محمد بأنه لم يكن هناك من يقوم بهذا الركن الإسلامي المهم. ويقول: إن تحالف الشيخ مع محمد بن سعود كان مبنياً على أساس تنفيذه، ولذا كان القيام به أعلى صفة امتاز بها الحكام السعوديون[1].

ويؤكد الشيخ عبد الرحمن بن حسن أهمية هذا الموضوع بقوله: إن الأمور الدينية والدنيوية لا تتم بطريقة مثلى إلا بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأن ذلك علامة من علامات الإيمان. وفي رأيه أن جميع الأنبياء أرسلوا للأمر بالمعروف، الذي يمثّل التوحيد أعظم شيء فيه، والنهي عن المنكر، الذي يشمل، من بين ما يشمل، الشرك بالله. ويقول: إن الجهاد في سبيل الله داخل ضمن إطار هذا الركن الإسلامي لأنه بدونه لن تعلو كلمة الله[2]. ويؤيده في موقفه هذا ابنه عبد اللطيف الذي يشير إلى أن هذا الأمر واجب على الأمة الإسلامية، كما أنه خير صفاتها[3]. ويقول أتباع الشيخ محمد أيضاً: إنه على كل امرىء أن يحاول القيام به على حسب طاقته لأن الرسول، صلى الله عليه وسلم، يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[4]،

ومن الواضح أن الشيخ وأتباعه يلتزمون بالشروط التي ذكرها ابن تيمية للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ففي رسالة الشيخ محمد إلى أحمد بن سويلم وثنيّان ابن سعود يقول:

«الإنسان لا يجوز له الإنكار إلا بعد المعرفة، فأول درجات الإنكار معرفتك أن هذا مخالف لأمر الله»[5].

ويقول في رسالة إلى أنصاره في سدير:

«أهل العلم يقولون الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر يحتاج إلى ثلاث: أن

---

(١) عنوان: ١٦٨/١ و ٧٢/٢.
(٢) رسائل: ٣٨٠/٤ و ٥٥٥.
(٣) المصدر السابق: ٢٢٤/٤.
(٤) هدية: ٩٠؛ مجموعة الحديث النجدية: ٣٩٢.
(٥) روضة: ١٥٨/١.

يعرف ما يأمر به وينهى عنه، ويكون رقيقاً فيما يأمر به وينهى عنه، صابراً على ما جاءه من الأذى»[1].

كما يذكر في هذه الرسالة أن العلماء يقولون إن إنكار المنكر إذا صار يحصل بسببه افتراق لم يجز إنكاره[2].

وعلى أية حال فإن الشيخ وأتباعه لم يكتفوا بذكر آرائهم حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما قاموا بتنفيذه طبقاً للظروف المتاحة لهم. وكان مما قاموا به تجاه هذا الموضوع أن عينوا أناساً لتطبيقه والإشراف عليه، ومن واجبات هؤلاء حث الناس على الصلوات الخمس جماعة في المساجد، ومعاقبة من لا يحضرها بدون عذر. ومن واجباتهم أيضاً منع الأعمال المنكرة كشرب الخمر وتدخين التبغ ونحوهما[3].

---

(١) المصدر السابق: ١/١٧١.

(٢) المصدر السابق. الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق: ١/١٥٣؛ رسائل: ٢ف ٢/٧.

رمـــوز لبعـــض المصـــادر

الأجوبة: الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع عبد الرحمن بن قاسم.

الأسنة: الأسنّة الحداد في رد شبهات علوي الحداد، لسليمان بن سحمان.

البروق: البروق النجدية في اكتساح الظلمات الدجوية، لعبد الله القصيمي.

برية: فتح رب البرية بتلخيص الحموية، لمحمد العثيمين.

توضيح: التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

حوادث: تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان، لإبراهيم بن عيسى.

خيار: خيار ما يلتقط من الشعر النبط، جمع عبد الله الخاتم.

الدرر: الدرر السنية في الرد على الوهابية، لأحمد دحلان.

رسائل: مجموعة الرسائل والمسائل النجدية.

روضة: روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام، لحسين بن غنام.

الصواعق: الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية، لسليمان بن عبد الوهاب.

الضياء: الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق، لسليمان بن سحمان.

عنوان: عنوان المجد في تاريخ نجد، لعثمان بن بشر.

غياهب: كشف غياهب الظلام عن أوهام جلاء الأوهام، لسليمان بن سحمان.

المجموعة: مجموعة التوحيد النجدية، نشر محمد رشيد رضا.

مصباح: مصباح الظلام في الرد على من كذب على الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الإيمان والإسلام، لعبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن.

هدية: الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية، جمع سليمان بن سحمان.

المصادر

أولاً: مصادر باللغة العربية:

(أ) أعمال غير منشورة:

ابن بسام، أحمد،

- تاريخ أحمد بن بسام، يوجد ملحقاً لمخطوطة من تاريخ ابن بشر عند عبد الله السلمان في عنيزة.

ابن بشر، عثمان،

- عنوان المجد في تاريخ نجد، المتحف البريطاني (OR.7718).

ابن حميد، محمد،

- السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، مكتبة جامعة الرياض. رقم ٦٣٢.

ابن رزيق، حميد،

- الصحيفة العدنانية، المتحف البريطاني (OR.6569).

ابن سند، عثمان،

- سبائك العسجد في أخبار أحمد نجل رزق الأسعد، المتحف البريطاني (OR.7565).
- مطالع السعود بطيّب أخبار الوالي داود، مكتبة الأوقاف العامة ببغداد رقم ٥٨٤٠.

ابن عبد الوهاب، محمد،

- أحاديث في الفتن والحوادث، المكتبة السعودية بالرياض ٥٢٥، ٨٦.
- أحكام تمني الموت.
- حكم الغيبة والنميمة.
- حكم كتم الغيظ والحلم.

وهذه الثلاثة موجودة في مكتبة لايدن (OR.2497).
- مجموع الحديث على أبواب الفقه، المكتبة السعودية بالرياض ١٨٦.

ابن عفالق، محمد،
- تهكّم المقلدين بمن ادّعى تجديد الدين، مكتبة برلين (NO.2157).

ابن غنام، حسين،
- روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام. المتحف البريطاني (Add,23,344-5).

ابن ناصر، عبد الرحمن،
- عنوان السعد والمجد فيما استظرف في أخبار الحجاز ونجد. مكتبة أرامكو رقم (952/In).

أبو بطين: عبد الله،
- الانتصار لحزب الله الموحّدين والردّ على المجادل عن المشركين، نسخه محمد الصقعبي سنة ١٢٩٣ هـ.
- تأسيس التقديس في كشف تلبيس داود بن جرجيس، نسخ سنة ١٢٧٣ دون ذكر لاسم الناسخ.
وكلا الكتابين موجود عند مؤلف هذا الكتاب.

البسام، عبد الله بن محمد،
- تحفة المشتاق في أخبار نجد والحجاز والعراق. صورة لنسخة نقلها عن الأصل نور الدين شريبة سنة ١٣٧٥ هـ.

البسام، محمد،
- الدرر المفاخر في أخبار العرب الأواخر، المتحف البريطاني (Add. 7358)

حجاف لطف الله.
- درر نحور الحور العين بسيرة الإمام المنصور وأعيان دولته الميامين، مكتبة تعز رقم ٦١.

الذكير. مقبل.
- تاريخ مقبل الذكير، مسودة لم يقرر مؤلفها اسماً لها وهي موجودة بكلية الآداب. جامعة بغداد. رقم ٥٦٩.

السويدي، علي.
- المشكاة المضيئة. مكتبة برلين (No. 2156).

العمري، ياسين.
- الدر المكنون في مآثر الماضية من القرون. المتحف البريطاني (Add. 23-312.).

القباني، أحمد،
- فصل الخطاب في رد ضلالات ابن عبد الوهاب، المتحف العراقي، رقم ٩٣٨٤.
- كشف الحجاب عن وجه ضلالة ابن عبد الوهاب، الخزانة التيمورية، عقائد، رقم ١٨٦.

مؤلف مجهول:
- كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، المكتبة الوطنية بباريس (No 6061).

(ب) أعمال منشورة:

الآلوسي، محمود.
- تاريخ نجد، القاهرة، ١٣٤٣هـ.
- مسائل الجاهلية، ط ٢، القاهرة، ١٣٧٦هـ.

آل الشيخ، عبد الرحمن.
- علماء الدعوة، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
- مشاهير علماء نجد وغيرهم، ط ٢، ١٣٩٤هـ.

آل عبد القادر، محمد.
- تحفة المستفيد بتاريخ الأحساء في القديم والجديد، الرياض، ١٣٧٩هـ.

ابن الأثير، عز الدين.
- الكامل في التاريخ، لايدن، ١٨٦٣م.

ابن إياس، محمد.
- بدائع الزهور في وقائع الدهور، ط ٢، القاهرة، ١٣٧٠هـ.

ابن بشر، عثمان.
- عنوان المجد في تاريخ نجد، طبعة وزارة المعارف السعودية، ١٣٩١هـ.

ابن تيمية، أحمد.
- الحسبة في الإسلام، ضمن مجموع ابن رميح: ٢٢٩ - ٣١٠.
- رسالة العبودية، ضمن مجموع ابن رميح: ١٨١ - ٢١٤.
- رسالة الوساطة، ضمن مجموع ابن رميح: ١ - ٦٥.
- زيارة القبور، ضمن مجموع ابن رميح: ١٥٠ - ١٨٠.

ابن حسن، عبد الرحمن.
- بيان الحجة في الرد على اللجة، ضمن رسائل: ٤/٢٢٨ - ٢٨٥.

- بيان كلمة التوحيد والرد على الكشميري عبد المحمود. ضمن رسائل: ٣١٩/٤ - ٣٦٤.
- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد. القاهرة. ١٣٤٧ هـ.
- قرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين. القاهرة. ١٣٤٥ هـ.
- المورد العذب الزلال في كشف شبه أهل الضلال. ضمن رسائل: ٢٨٧/٤ - ٣١٨.

ابن حسن، عبد اللطيف بن عبد الرحمن،
- دلائل الرسوخ في الرد على المنفوخ، ط ٢، القاهرة. ١٣٨٢ هـ.
- مصباح الظلام في الرد على من كذب على الشيخ الإمام ونسبه إلى تكفير أهل الايمان والإسلام، بمبي، دون تاريخ.

ابن حنبل، أحمد،
- المسند، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط ٣، القاهرة. ٦٨ - ١٣٧٢ هـ.

ابن خلدون، عبد الرحمن
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، القاهرة، ١٢٨٧ هـ.

ابن رميح، عيسى،
- مجموع، طبع على نفقته. القاهرة. ١٣٤٠ هـ.

ابن سحمان، سليمان.
- إرشاد الطالب إلى أهم المطالب. القاهرة. ١٣٤٠ هـ.
- الأسنة الحداد في رد شبهات علويّ الحداد. ط ٢. الرياض. ١٣٧٦ هـ.
- تبرئة الشيخين من تزوير أهل الكذب والْمَيْن، ط ٢. الرياض. ١٣٧٧ هـ.
- الصواعق المرسلة الشهابية على الشبه الداحضة الشامية. ط ٢. الرياض. ١٣٧٦ هـ.
- الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق. ط ٢. الرياض. ١٣٧٦ هـ.
- كشف شبهات عبد الكريم البغدادي. ط ٢. الرياض. ١٣٧٧ هـ.
- كشف غياهب الظلام عن أوهام جلاء الأوهام. ط ٢. الرياض. ١٣٧٦ هـ.
- منهاج الحق والاتباع. القاهرة. ١٣٤٠ هـ.
- الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية. جمع ونشر. دون ذكر مكان وسنة الطباعة.

ابن سعدي، عبد الرحمن.
- القول السديد في مقاصد التوحيد، الرياض، ١٣٨٢ هـ.

ابن عبد الله، سليمان.
- أوثق عرى الإيمان. ضمن المجموعة: ١٧٨ - ١٩١.

- التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. القاهرة. ١٣١٩هـ.
وينسبه الشيخ عبد الله البسام [علماء نجد: ١ - ٢٩٦] إلى محمد بن غريب.
- تيسير العزيز الحميد.
حكم موالاة أهل الإشراك. ضمن المجموعة: ١٩٢ - ٢٠٨.

ابن عبد الوهاب. سليمان.
- الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية. بمبي. ١٣٠٦هـ.

ابن عبد الوهاب. عبد الله بن محمد.
- جواب أهل السنة في نقض كلام الشيعة والزيدية. ضمن رسائل: ٤/٤٧ - ٢٢٢.
رسالة. ضمن هدية: ٢٧ - ٣٨.
- الكلمات النافعة في المكفرات الواقعة. ضمن المجموعة: ٢٢٩ - ٢٩٠.

ابن عبد الوهاب. محمد.
- آداب المشي إلى الصلاة. بمبي. ١٣٣٦هـ.
- إبطال وقف الجنف والإثم. ضمن روضة: ١/١٠٤ - ١٢٩.
- أحكام الصلاة. ضمن مجموع ابن رميح: ١٥ - ٢٣.
- أربع قواعد ذكرها الله في محكم كتابه. ضمن الأجوبة: ٢/١٤ - ١٦.
- أربع قواعد للدين. ضمن المجموعة: ١١٥ - ١١٨.
- أصول الإيمان. ضمن مجموعة الحديث النجدية: ٢١٠ - ٢٤٠.
- الأصول الثلاثة وأدلتها. ضمن مجموع ابن رميح: ٢ - ١٤.
- التفسير على بعض سور القرآن. ضمن روضة ١/٢٢٢ - ٢٨٤.
- تفسير كلمة التوحيد. ضمن المجموعة: ١١٠ - ١١٤.
- خطب الشيخ. مكة. دون ذكر لتاريخ الطباعة.
- ستة أصول عظيمة. ضمن المجموعة: ١٣٨ - ١٤٠.
- ستة أصول منقولة من السيرة النبوية. ضمن المجموعة: ١٠٣ - ١١٠.
- فتاوى الشيخ. ضمن روضة ١/١٧٥ - ٢٢١.
- فضل الإسلام. ضمن مجموعة الحديث النجدية: ٢٤٢ - ٢٥٥.
- قصص الأنبياء. ضمن الأجوبة: ٨/٣ - ٢٤.
- كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد. القاهرة ١٣٤٦هـ.
- كتاب فضائل القرآن، ضمن الأجوبة: ١٠/٣ - ١١. كتاب الكبائر، مجموعة الحديث النجدية: ٢٥٨ - ٣١٠.
- كشف الشبهات. ضمن المجموعة: ٧٣ - ٩٢.

- كلمات في بيان شهادة أن لا إله إلا الله وبيان التوحيد، ضمن رسائل: ٤/١٥ - ٢٣.
- كلمات في معرفة شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ضمن رسائل: ٤/٢٤ - ٣٢.
- مختصر الإنصاف والشرح الكبير، القاهرة، دون ذكر تاريخ الطباعة.
- مختصر زاد المعاد، بيروت، ١٣٩١ هـ.
- مختصر سيرة الرسول، القاهرة، ١٣٧٥ هـ.
- مسائل الجاهلية، ضمن المجموعة: ٩٤ - ١٠٣.
- المسائل الخمس الواجب معرفتها، ضمن رسائل: ٤/٩ - ١٤.
- مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد، القاهرة، ١٣٧٣ هـ.
- مكاتبات الشيخ، ضمن روضة: ١/٥٠ - ٦١، ٩٥ - ١٧٥ و٢/٨٠ - ٨١ و١٤٤ - ١٤٥.
- نصيحة المسلمين بأحاديث خاتم المرسلين، ضمن مجموعة الحديث النجدية: ٣١٢ - ٤٤٤.

ابن عتيق، حمد،
- إبطال التنديد باختصار شرح التوحيد، ط ٢، الإسكندرية، ١٣٨٠ هـ.

ابن عيسى، إبراهيم،
- تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان، دار اليمامة، ١٣٨٦ هـ.

ابن غنام، حسين،
- روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام. القاهرة. ١٣٦٨ هـ.

ابن فيروز، محمد،
- الرسالة المرضية في الرد على الوهابية، بمبي، ١٣٠٧ هـ.

ابن قاسم، عبد الرحمن،
- الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع، ط ٢، بيروت، ١٣٨٥ هـ.

ابن قايد، عثمان،
- نجاة الخلف في اعتقاد السلف، دمشق، ١٣٥٠ هـ.

ابن قدامة، عبد الرحمن،
- الشرح الكبير، القاهرة، ٤/١ - ١٣٤٨ هـ.

ابن قيم الجوزية . محمد .
- إعلام الموقعين . القاهرة . ١٣٧٤ هـ .

إبن لعبون . حمد .
- تاريخ حمد بن لعبون . مكة . ١٣٥٧ هـ .

ابن معمر . حمد .
- الفواكه العذاب في الرد على من لم يحكّم السنة والكتاب . ضمن هدية : ٣٩ - ٧١ .

أبو بطين . عبد الله .
- رسائل وفتاوى . ضمن رسائل : ٤/٤٦٦ - ٥٨٣ .

أبو داود . سليمان بن الأشعث .
- سنن أبي داود . ط ٢ . القاهرة . ٦٩ - ١٣٧٠ هـ .

أبو زهرة . محمد .
- ابن تيمية : حياته وعصره . آراؤه وفقهه . القاهرة . ١٣٧١ هـ .
- أحمد بن حنبل : حياته وعصره . آراؤه وفقهه . القاهرة . ١٣٦٧ هـ .
- المذاهب الإسلامية . القاهرة . ١٣٦٥ هـ .

أبو طامي . أحمد .
- الشيخ محمد بن عبد الوهاب : عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه . القاهرة . ١٣٨٣ هـ .

إسماعيل باشا .
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون . القسطنطينية . ٦٤ - ١٣٦٦ هـ .

أمين . أحمد .
- زعماء الإصلاح في العصر الحديث . القاهرة . ١٣٦٨ هـ .

البخاري . محمد بن إسماعيل .
- الجامع الصحيح . لايدن . ١٨٩٢ - ١٩٠٨ م .

البسام . عبد الله العبد الرحمن .
- علماء نجد خلال ستة قرون . بيروت . ١٣٩٨ هـ .

البهوتي . منصور .
- الروض المربع شرح زاد المستقنع . نشر أحمد شاكر . القاهرة . دون ذكر سنة الطباعة .

الترمذي، محمد بن عيسى،
– صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي المالكي، القاهرة، ٥٠ – ١٣٥٣ هـ.
الثعالبي، محمد،
– الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الرباط، ١٣٤٥ هـ.
الجاسر، حمد،
– «مؤرخو نجد» مجلة جامعة الرياض ١٣٧٩ هـ: ٣/٣٩ – ٤٩.
مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ، الرياض، ١٣٨٦ هـ.
الجبرتي، عبد الرحمن،
– عجائب الآثار في التراجم والأخبار، بولاق، ١٢٨٧ هـ.
الحاتم، عبد الله،
– خيار ما يلتقط من الشعر النبط، ط ٢، دمشق، ١٣٨٧ هـ.
الحجي، سعيد،
– الكلام المنتقى مما يتعلق بكلمة التقوى، القاهرة، ١٣٤٩ هـ.
الحداد، علوي،
– مصباح الأنام وجلاء الظلام في رد شبهات البدعيّ النجدي الذي أضل بها العوام، بدون ذكر مكانة الطباعة، ١٣٢٥ هـ.
الحقيل، حمد،
– كنز الأنساب ومجمع الآداب، بيروت، ١٣٨٧ هـ.
الحلواني، أمين.
– مختصر تاريخ الشيخ عثمان بن سند المسمى بمطالع السعود بطيّب أخبار الوالي داود، بمبي، ١٣٠٤ هـ.
حمزة، فؤاد.
– البلاد العربية السعودية. مكة، ١٣٥٥ هـ.
– قلب جزيرة العرب. القاهرة، ١٣٥٢ هـ.
الحيدري، إبراهيم،
عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد. بغداد، ١٣٨٢ هـ.
الخالدي، داود.
– أشدّ الجهاد في إبطال دعوى الاجتهاد، بمبي، ١٣٠٤.
– صلح الإخوان من أهل الإيمان وبيان الدين القيّم في تبرئة ابن تيمية وابن القيّم، بمبي، ١٣٠٦ هـ.

- المنحة الوهبية في الرد على الوهابية. بمبي. ١٣٠٤ هـ.

خان. محمد صديق.

- أبجد العلوم. بهوبال. ٧٨ - ١٨٧٩ م.

خزعل. حسين.

- حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. بيروت. ١٣٨٨ هـ.

الخطيب. عبد الكريم.

- محمد بن عبد الوهاب. العقل الحر والقلب السليم. القاهرة. ١٣٧٩ هـ.

خليفة. حاجي.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. القسطنطينية. ٦٠ - ١٣٦٢ هـ.

الخويطر. عبد العزيز.

- عثمان بن بشر: منهجه ومصادره. الرياض. ١٣٩٠ هـ.

الدجوي. يوسف،

- «التوسل والاستغاثة». نور الاسلام. ١٣٥٠ هـ: ٣/٢٠٦ - ٢١١، ٥/٢٤٨ - ٢٥٧.
- «توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية». نور الإسلام. ١٣٥٢ هـ. ٤/٢٠٩ - ٢٢٦.

دحلان. أحمد.

- خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام من زمن النبيّ عليه الصلاة السلام إلى وقتنا الحاضر بالتمام. القاهرة. ١٣٠٥ هـ.
- الدرر السنية في الرد على الوهابية. القاهرة. ١٣٠٢ هـ.
- الفتوحات الإسلامية بعد مضيّ الفتوحات النبوية. مكة. ١٣٠٢ هـ.

الدمشقي. ميخائيل.

- تاريخ حوادث الشام ولبنان. بيروت. ١٣٣٠ هـ.

الديراني. إبراهيم.

- مصباح الساري ونزهة القاري. بيروت. ١٢٧٢ هـ.

الرشيد. ضاري.

- نبذة تاريخية عن نجد. أملاها على البستاني. الرياض. ١٣٨٦ هـ.

رضا. محمد رشيد.

- مجموعة التوحيد النجدية. نشر. القاهرة. ١٣٤٦ هـ.
- مجموعة الحديث النجدية. نشر. ط ٣. قطر. ١٣٨٣ هـ.

- الوهابيون والحجاز، القاهرة، ١٣٤٤ هـ.

الريحاني، أمين،

- تاريخ نجد الحديث وملحقاته، بيروت، ١٣٤٧ هـ.

زبارة، محمد،

- نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف، القاهرة، ١٣٧٦ هـ.

الزركلي، خير الدين،

- الأعلام، ط ٢، القاهرة، ٧٤ - ١٣٧٩ هـ.

زيدان، جورجي،

- تاريخ مصر الحديث، ط ٢، القاهرة، ١٣٣٣ هـ.

السخاوي، شمس الدين،

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، القاهرة، ١٣٥٣ هـ.

سعيد، أمين،

- تاريخ الدولة السعودية الأولى، بيروت، ١٣٨٤ هـ.
- سيرة الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بيروت، ١٣٨٢ هـ.

السمهودي، علي،

- وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، القاهرة، ١٣٢٦ هـ.

السمنودي، إبراهيم،

- سعادة الدارين في الرد على الفرقتين الوهابية ومقلدة الظاهرية، القاهرة، ١٣١٩ هـ.

الشطي، محمد،

- الوسيط بين الإفراط والتفريط، دمشق، ١٣٤٠ هـ.

الشوكاني، محمد،

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.

شيخو، لويس،

- «حول جزيرة العرب»، المشرق، ١٩٢٠ م: ٢٤/٨، ١١٧/١٠٧، ١٨٤/١٧٨، ٢٨٧/٢٨٢، ٤٢٩/٤٢٥.

الصنعاني، محمد،

- تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، القاهرة، ١٣٤٠ هـ.

الضبيب، أحمد،

- آثار الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الرياض، ١٣٩٧ هـ.

العاملي، محسن،
- كشف الارتياب في اتباع محمد بن عبد الوهاب، دمشق، ١٣٤٦ هـ.
العبدلي، أحمد،
- هدية الزمن في أخبار ملوك لحج وعدن، القاهرة، ١٣٥١ هـ.
العثيمين، محمد،
- فتح رب البرية بتلخيص الحموية، القاهرة، ١٣٨٠ هـ.
العجلاني، منير،
- تاريخ البلاد العربية السعودية، بيروت، ١٣٨٥ هـ.
- عهد سعود بن عبد العزيز، دون ذكر مكان وتاريخ الطباعة.
- عهد عبد العزيز بن محمد، دون ذكر مكان وتاريخ الطباعة.
العزاوي، عباس،
- تاريخ العراق بين احتلالين، بغداد، ١٣٧٣ هـ.
العصامي، حسين،
- سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي. القاهرة، ١٣٨٠ هـ.
عطار، أحمد،
- محمد بن عبد الوهاب، القاهرة، ١٣٦٢ هـ.
علي، محمد كرد،
- القديم والحديث، القاهرة، ١٣٤٣ هـ.
العيسى، محمد،
- «مدينة الدرعية»، العرب، ١٣٨٦ هـ: ٤/٣٢٤ - ٣٣٠.
العيسى، مقبل،
- «جوانب من حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، العرب، ١٣٩٠: ٩/٨٥٩ - ٨٦٤.
غرايبة، عبد الكريم،
- مقدمة في تاريخ العرب الحديث، دمشق، ١٣٨٠ هـ.
الغزالي، محمد،
- عقيدة المسلم، القاهرة، ١٣٧٤ هـ.
الغزنوي، عبد الواحد،
- مجموعة التوحيد، نشر، دلهي، ١٣٠٨ هـ.

الفرج، خالد،
– ديوان النبط، القاهرة، دون ذكر تاريخ الطباعة.
الفقي، محمد حامد،
– أثر الدعوة الوهابية الثقافي والعمراني، القاهرة، ١٣٥٤ هـ.
القصيمي، عبد الله،
– البروق النجدية في اكتساح الظلمات الدجوية، القاهرة، ١٣٥٠ هـ.
– الثورة الوهابية، القاهرة، ١٣٥٤ هـ.
– الصراع بين الإسلام والوثنية، القاهرة، ١٣٥٦ هـ.
كحالة، عمر،
– معجم المؤلفين، دمشق، ١٣٧٨.
– كركوكلي، رسول،
– دوحة الوزراء في تاريخ وقائع بغداد الزوراء، ترجمة موسى كاظم، بيروت، ١٩٦٥ م.
الكسم، محمد،
– نصيحة جليلة، حلب، ١٣٥١ هـ.
المارك، فهد،
– من شيم العرب، ط ٢، بيروت، ١٣٨٣ هـ.
مؤلف مجهول،
– لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب، تحقيق أبي حاكمة، بيروت، ١٣٨٧ هـ.
مؤلف مجهول،
– «من تاريخ الأحساء»، العرب، ١٣٨٧ هـ: ٦٠١/٧ – ٦١٠.
– مجموعة الرسائل والمسائل النجدية، القاهرة، ٤٦ – ١٣٤٩ هـ.
المحبّي، محمد،
– خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، القاهرة، ١٣٨٤ هـ.
المحجوب، عمر،
– رسالة في الرد على الوهابية، تونس، ١٣٢٧ هـ.
المرداوي، عليّ،
– الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجّل أحمد بن حنبل، القاهرة، ١٣٧٥ هـ.

مسلم، مسلم بن الحجاج.
– الجامع الصحيح. القاهرة. ١٣٧٧ هـ.

مغنية، محمد.
– هذه هي الوهابية. بيروت. ١٣٨٤ هـ.

المنقور، أحمد.
– تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور. تحقيق ونشر الدكتور عبد العزيز الخويطر. الرياض. ١٣٩٠ هـ.

النبهاني، محمد.
– التحفة النبهانية في تاريخ الجزيرة العربية. القاهرة. ٤٢ – ١٣٤٩ هـ.

النهرواني، قطب الدين.
– البرق اليماني في الفتح العثماني. دار اليمامة. ١٣٨٧ هـ.

وهبة، حافظ.
– جزيرة العرب في القرن العشرين. القاهرة. ١٣٦٥ هـ.

ثانياً : مصادر بلغات أجنبية :

(أ) أعمال غير منشورة :

Bari, M.A.,
A comparative study of the Early Wahhabi Doctrines and contemporary Reform Movements in Indian Islam, Ph.D. thesis, Oxford University, 1953.

El - Batrik, A.H.
- Turkish and Egyptian Rule in Arabia (1810 - 1841), Ph.D. thesis, University of London, 1947.

Nashsabah, H.,
- Islam and Nationalism in the Arab World: a selected and annotated bibliography, master thesis, McGill University, 1955.

Rentz, G.
- Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab (1703/04-1792) and the Beginning of the Unitarian Empire in Arabia, Doctral disertation, University of California, Berkely, 1948.

Sha' afy, M.,
- The First Sa'udi State in Arabia (with special reference to its administrative, military and economic features) in the light of Unpublished Materials from Arabic and Europian Sources, Ph.D. thesis, University of Leeds, 1967.

al-Uthaimin, A
- Muhammad Ibn-'Abd-al-Wahhab: the Man and his works, Ph.D. thesis, Edinburgh University, 1972.

(ب) أعمال منشورة :

Abu Hakima, Ahmad,
- Histroy of Eastern Arabia (1750-1800), Beirut, 1963.

Ali, Ameer,
- The Spirit of Islam, London, 1923.

Antonius, G.,
- The Arab Awakening: the story of the Arab National Movement, London, 1938.

Arnold, T.W.,
- The preaching of Islam, London 1913.

Bethmann, E.W.,
- Bridge to Islam, London, 1953.

Blunt, A.,
- A Pilgrimage to Nejd, London, 1871.

Bosworth, C.E.,
- The Islamic Dynasties, Edinburgh, 1967.

Brockelmann, C.,
- Geschichte der Arabischen Literatur, 2 vols., 2nd. editor, Leiden. 1943-49: Supplement, 3 vols., Leiden, 1937-42.
- Histroy of the Islamic People, translated into English by T. Carmichael and M. Perlmann, 3rd edition, New York, 1950.

Brydges, H.J.,
- An Account of His Majesty's Mission to the Court of Persia in the year 1807-11, to which is Appended a Brief History of the wahaubys, London, 1834.

Burckhardt, J.L.,
- Notes on the Bedouins and wahabys, London, 1831.
- Travels in Arabia, London, 1829.

Cash, W.W.,
- The Expansion of Islam, London, 1928.

Cheesman, R.E.,
- In Unknown Arabia, London, 1926.

Chodzko, R,E.
- "Le Deisme des wahhabis explique'per eux-mêmes", Journal Asiatique, 1848: 9/1848: 9/169 / 186.

Corancez, L.A.
- Histoire des Wahhabis depuis leur origine Jusqu'a la fin de1809,Paris,1810.

Crichton, A.,
- History of Arabia: Ancient and Modern, Edinburgh, 1833.

Dickson, H.R.,
- The Arab of the Desert, London, 1949.

Doughty, C.M.,
- Travels in Arabia Deserta, London, 1936.
- Encyclopaedia of Islam, Ist. edition, Leiden, 1913-34.
- Encylopaedia of Islam, 2nd. edition, Leiden and London, 1960. (in progress).

Fazlur Rahman,
- Islam, London, 1966.

Ferneu, F.W.,
- Moslems on the March, London, 1955.

Freeman-Grenville,
- The Muslim and Christian Calenders, London, 1963.

De Gaury, G.,
- Rulers of Mecca, London, 1951.

Gibb, H.A.R.,
- Modern Trends in Islam, Chicago, 1947.
- Mohammedanism: An Historical Survey, 2nd edition, Oxford, 1969-
- Whither Islam: A Survey of Modern Movements in the Islamic world, London, 1932.

Goldziher, T.,
- Muslim Studies, tr. into English by C.R. Barker and S.M. Stern, London, 1967-71.

Hitti, P.K.,
- History of the Arabs, 3rd edition, London, 1943.

Hogarth, D.G.
- Arabia, Oxford, 1922.
- The Penetration of Arabia, New York, 1904.

Holt, P.M.,
- Egypt and the Fertile Crescent (1516-1922), London, 1966.

Hourani, A.,
- Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939), London, 1962.

Izzi, S.,
- Tarikh 'Izzi, Constantinople, 1199 a.h.

Khan, M.A.
"A Diplomat's Report on wahhabism of Arabia"
- Islamic Studies, 1968; 7/33-46.

O'Knealy, J.,
- "History of the Doctrines of the wahhabis".
- Journal of the Asiatic Society, Bengal, 1874:43/68-82.

Lammens, H.,
- Islam: Beliefs and Institutions, tr. into English by Sir Denison Ross, London, 1929.

Laoust, H.,
- "Ahmad Ibn - Hanbal", Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.
- Essai sur les doctrines socials et politiques de Taki-d- Din Ahmed b. Taimiyya, Cairo, 1939.
- "Ibn-'Abd-al-wahhab", Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

Longrigg, S.H.,
- Four Centuries of Modern Iraq, Oxford, 1925.

Mackdonald, D.B.,
- "Bid'a", Encyclopaedia of Islam, Ist edition.
- Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitntional Theory, New York, 1903.

Malcolm, J.,
- The History of Persia from the Early Period to the Present Time, London, 1815.

Mandaville, J.,
- "The Ottoman Province of Al-Hasa in the sixteenth and seventeenth centuries" Journal of the American Oriented Society, 1970: 90/486-513.

Margoliouth, D.S.,
- The Early Development of Muhammadanism, London, 1914.
- "wahhabiya", Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

Miles, S.B.,
- The Countries and Tribes of the Persian Gulf, London, 1919.

Musil, A.,
- Northern Najd, New York, 1928.

Nickolson, R.A.,
- A Literary History of the Arabs, Cambridge, 1966.

Niebuhr, C.
- Travels Through Arabia and Other Countries in the East, tr. into English by R. Heron, Edinburgh, 1792.

Palgrave, W.G.,
- Narrative of a year's Journey Through Central and Eastern Arabia(1862-63), London, 1865.

Philby, S.J.,
- Arabia, London, 1930.
- Arabia of the Wahhabis, London, 1928.
- Arabian Days, London, 1952.
- Arabian Jubiles, London, 1952.
- The Heart of Arabia, London, 1922.
- Saudi Arabia, London, 1955.
- "The Triumph of the Wahhabis", Journal of Central Asiatic Society, 1929: 13/293-319.

Phoenix, A.,
- A Brief Outline of the Wahhabi Movement; Journal of Central Asiatic Society, 1930: 17/401 - 16.

Probster, E.,
- "Die Wahhabiten Und der Magrib", Islamica, 1935:7/65 - 112.

Raymond, J.,
- Memoire sur l'origine des wahabys, Cairo, 1925.

Rehatsek, E.,
- "The History of the Wahhabys in Arabia and in India", Journal of Royal Asiatic Society, Bombay Branch, 1878-80. 14/274-401.

Rentz, G.,
- "al - 'Arid", Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.
- "al - Arab: Djazirat", Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

Robson, J.,
"Bid'a", Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

Rousseau, J.L.
- Description du pachalik de Bagdad, Paris, 1809.

de Sacy, S.,
- "Observations sur les Wahhabites. Magazine Encyclopaedique 1805:4/ 36 - 41.

Sell, E.,
- The Faith of Islam, 2nd edition, London, 1896.

Smith, W.C.,
- Islam in Modern History, 3rd. edition, New York, 1963.

Stoddard, L.,
- The New World of Islam, London, 1921.

Tritton, A.S.,
- Islam: Belief and practice, 3rd. edition, London, 1954.

Voll. J.,
- "Muhammad Haya al-Sindi and Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab: an Analysis of an Intelectual Group in Eighteenth- Centry Madina", Bullten of the School of Oriental and African Studies, 1975:38/32-39.

Wahba, H.,
- Arabian Days, London, 1964.
- "Wahhabism in Arabia: Past and Present", Journal of Royal Central Asia Society, 1929:16/458 - 67.

Waring, E.S.,
- A Tour to Sheeraz, London, 1807.

Watt, W.M.,
- Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962.

Winder, R.B.,
- Saudi Arabia in the Nineteenth Century, London, 1965.

Zwemer, S.M.,
- Arabia: the Cradle of Islam, New York, -1929.
- "The Wahhabis: Their Origin, History, Tenets and Influence", Journal of the Transaction of the Victoria Institute, 1901:33/311 - 30.

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥

الفصل الأول

نجد قبيل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

لمحة تاريخية	٩
الحالة الاجتماعية والاقتصادية	١١
الحالة السياسية	١٣
الحالة الدينية	١٦
(أ) العلم والعلماء	١٦
(ب) العقيدة وأركان الإسلام	١٩

الفصل الثاني

محمد بن عبد الوهاب قبل تحالفه مع آل سعود

أسرته ومولده	٢٣
نشأته ودراسته الأولى	٢٦
رحلاته العلمية	٢٩
إقامته في حريملاء وبدء دعوته في نجد	٣٩
انتقاله إلى العيينة وبداية تطبيق دعوته	٤٢
ردود الفعل الأولى ونتائجها	٤٥

الفصل الثالث

محمد بن عبد الوهاب بعد تحالفه مع آل سعود

آل سعود قبل تحالفهم مع الشيخ	٥١
انتقال الشيخ إلى الدرعية وتحالفه مع آل سعود	٥٣

الموضوع	الصفحة

نشاطه المبكر في الدرعية ٥٦
انتشار الدعوة وبداية توسع دولتها ٥٨
استمرار المعارضة الفكرية المحلية ٦١
التدخل الخارجي واستمرار التوسع ٦٢
دور الشيخ في الدولة الجديدة ٦٩

الفصل الرابع
كتابات الشيخ محمد بن عبد الوهاب ٧٣

الفصل الخامس
عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

توطئة ١٠١
التوحيد ١٠٧
التكفير والقتال ١١٧
زيارة القبور والبناء عليها ١٢٤
البدعة ١٢٩
الاجتهاد والتقليد ١٣١
الإمامة ١٣٦
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٣٧
رموز لبعض المصادر ١٤٠
المصادر ١٤١
محتويات الكتاب ١٥٩

رقم الإيداع بدار الكتب ٧٩/١٩٩٣
الترقيم الدولي ٩ - ٠١ - ٧٢٤