# تحطيم الأصنام في عصر النبوة: انعكاساته على البنية القبلية وموازين الزعامة في شبه الجزيرة العربية

**د. وفاء بنت زين عبيد الرحيلي**

أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك في قسم التاريخ وعلم الآثار، بكلية العلوم الاجتماعية والإعلام، جامعة جدة

*(أرسل بتاريخ 24 /7/ 2025، وقبل للنشر بتاريخ 7/ 9/ 2025)*

**المستخلص:**

تتناول هذه الدراسة مسألة تحطيم الأصنام في عصر النبوة بوصفها محطة محورية أسهمت في إعادة تشكيل الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية في شبه الجزيرة العربية. وتهدف إلى تحليل مكانة الأصنام في المجتمع العربي قبل الاسلام، ودورها في تعزيز النظام القبلي وتثبيت سلطة الزعامات التقليدية. كما تسعى إلى استكشاف الأسس التي قامت عليها استراتيجية النبي ﷺ في إزالة تلك الرموز الوثنية، وتبيان أثرها في تفكيك أنماط الزعامة التقليدية، وتحوّل الولاءات القبلية من مرجعية الأصنام إلى مرجعية العقيدة الإسلامية. اعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي التحليلي لرصد الممارسات الدينية المرتبطة بعبادة الأصنام، والاستعانة بالمنهج النقدي لدراسة استراتيجية النبي ﷺ في تحطيم الرموز الوثنية في ضوء السياق الاجتماعي والقبلي السائد آنذاك. كشفت النتائج أن الأصنام لم تكن رموزًا دينية فحسب، بل أدوات سلطة ونفوذ اجتماعي واقتصادي، وأن تحطيمها كان خطوة استراتيجية هدفت إلى تفكيك النظام القبلي القائم على الولاء الوثني. كما أظهرت أن اختيار توقيت ومواقع تحطيم الأصنام، إضافة إلى طبيعة قادة السرايا، عكس بُعدًا سياسيًا دقيقًا ساهم في إعادة رسم المشهد الاجتماعي والعقدي في شبه الجزيرة العربية.

**الكلمات المفتاحية:** عصر النبوة، الأصنام، القبيلة، الزعامة، البنية القبلية، السدانة.

# The Destruction of Idols in the Prophetic Era: Its Reflections on Tribal Structure and Leadership Balance in the Arabian Peninsula

**Dr. Wafa bint Zaben Obeid Alrehily**

Associate Professor of Islamic History in the Department of History and Archaeology, College of Social Sciences and Media

*(Submitted on 24/7/2025, and accepted for publication on 7/9 /2025)*

## Abstract:

This study examines the destruction of idols during the Prophetic era as a pivotal turning point contributed to reshaping the religious, social, and political landscape of the Arabian Peninsula. It aims to analyze the role of idols in pre-Islamic society, particularly in reinforcing the tribal system and legitimizing traditional leadership. The study further explores the strategic approach adopted by Prophet Muhammad in eliminating these pagan symbols and investigates its impact on dismantling tribal leadership structures and redirecting loyalties from idol worship to Islamic belief. Methodologically, the study adopts a historical-analytical approach to trace religious practices related to idol worship, and employs a critical approach to examine the Prophet's - strategy in dismantling pagan symbols, in light of the prevailing social and tribal context. The findings demonstrate that idols served not only as religious icons but also as instruments of socio-economic authority. Their destruction marked a calculated effort to dismantle tribal power rooted in pagan traditions. Furthermore, the deliberate selection of timing, geographic targets, and military leaders in the idol-breaking campaigns reflects a sophisticated political strategy aimed at reconfiguring the ideological and social order of the region.

**Keywords**:Prophetic era, idols, tribe, leadership, tribal structure, idol custodianship

**المقدمة:**

شهدت الجزيرة العربية قبل الإسلام نظامًا قبليًا معقّدًا كانت فيه الأصنام تؤدي دورًا يتجاوز البُعد الديني، إلى أدوار اجتماعية واقتصادية وسياسية شاملة؛ حيث شكّلت الأصنام رموزًا للهوية الجماعية، ووسائل لضبط الولاءات وتعزيز هيمنة الزعامات القبلية. ولم تكن تلك الرموز الدينية منفصلة عن بنية السلطة والنفوذ، بل كانت جزءًا من نسيج السيطرة داخل المجتمع العربي قبل الإسلام.

ومع ظهور الإسلام، واجه النبي محمد ﷺ هذا التداخل بين الدين والسلطة القبلية باستراتيجية تدريجية انتهت بتحطيم الأصنام، وهو الحدث الذي لم يكن مجرّد عمل رمزي، بل لحظة حاسمة أسهمت في تفكيك البنية التقليدية للهيمنة القبلية، وإعادة صياغة مفاهيم القيادة والانتماء في ضوء العقيدة الجديدة.

**مشكلة الدراسة:**

تتمحور مشكلة هذه الدراسة حول التساؤل التالي:

إلى أي حدّ كان تحطيم الأصنام في عصر النبوة عاملًا محوريًا في تفكيك الهيمنة القبلية التقليدية، وإعادة تشكيل مراكز النفوذ في المجتمع العربي؟

ويندرج تحت هذا التساؤل الرئيسي عدد من الأسئلة الفرعية، من أبرزها:

1. ما الدور الذي لعبته الأصنام في دعم النظام القبلي وترسيخ الزعامة قبل الإسلام؟
2. وما ملامح الاستراتيجية التي اتبعها النبي محمد ﷺ في تحطيم تلك الرموز، وكيف أثّرت في بنية الزعامة وموازين القوة بين القبائل؟

**أهداف الدراسة:**

تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

1. تحليل الدور الوظيفي للأصنام في المجتمع العربي قبل الإسلام، وبيان أثرها في دعم النظام القبلي وتعزيز سلطة الزعامة.
2. تحديد الاستراتيجية التي اتبعها النبي محمد ﷺ في تحطيم الرموز الوثنية المؤثرة.
3. دراسة أثر تحطيم الأصنام على إعادة توزيع مراكز النفوذ وتفكيك أنماط الزعامة التقليدية داخل القبائل العربية.
4. تحليل علاقات الولاء والانتماء بعد دخول القبائل في الإسلام، وانتقالها من مرجعية الأصنام إلى مرجعية العقيدة.
5. دراسة تحطيم الأصنام كعامل مؤثر في التحول من النظام القبلي التقليدي إلى سلطة الدولة الإسلامية، من خلال تحليل أبعاده الاجتماعية والسياسية.

**منهج الدراسة:**

اتبعت هذه الدراسة المنهج التاريخي التحليلي في تناول الظواهر الاجتماعية والدينية المرتبطة بعبادة الأصنام في المجتمع العربي قبل الإسلام، وتحليل دورها في دعم البنية القبلية وتعزيز الزعامة التقليدية. كما استعانت بالمنهج النقدي لاستكشاف استراتيجية النبي محمد ﷺ في تحطيم الأصنام، وتحليل دلالاتها وآثارها في ضوء السياق الاجتماعي والقبلي الذي كانت تهيمن عليه تلك الرموز الوثنية.

**محاور الدراسة:**

لتحقيق أهداف هذه الدراسة، تم تقسيمها إلى محورين رئيسين:

**المحور الأول: دور الأصنام في المجتمع العربي قبل الإسلام، وأثرها في التنظيم القبلي وترسيخ الهيمنة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.**

**المحور الثاني: استراتيجية النبي ﷺ في تحطيم الأصنام وأثرها في إعادة تشكيل الهيمنة القبلية.**

**حدود الدراسة:**

تقتصر هذه الدراسة على فترة عصر النبوة، وهي الفترة الممتدة من بداية البعثة النبوية عام 610م حتى وفاة النبي محمد ﷺ عام 632م /11هـ، وهي المرحلة التي اكتمل فيها تحطيم الأصنام كرمز لانتهاء الوثنية في شبه الجزيرة العربية. كما تركز الدراسة على شبه الجزيرة العربية، وبشكل خاص المناطق ذات التأثير القبلي البارز.

**المحور الأول: دور الأصنام في المجتمع العربي قبل الإسلام، وأثرها في التنظيم القبلي وترسيخ الهيمنة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية**

الأصنام هي جمع صَنَم، وتُطلق على كل مجسَّم مُصوَّر على هيئة إنسان أو حيوان أو غير ذلك، يُنحت من مواد مختلفة كالخشب أو الحجارة أو المعادن، ثم يُتخذ معبودًا من دون الله تعالى. (ابن دريد، 1987؛ ابن الأثير، 1979).

كان العرب في بداية أمرهم على ملة إبراهيم الخليل –عليه السلام– متمسكين بالتوحيد قبل أن تتعاقب الأجيال ويطرأ التحريف على العقيدة. وتجمع الروايات على أن بداية الوثنية في جزيرة العرب ارتبطت بشخصية عمرو بن لُحَي الخزاعي[1]، سيد مكة آنذاك؛ إذ خرج إلى بلاد الشام، فرأى أقوامًا يعبدون أصنامًا، فسألهم عنها، فأخبروه أنهم يستسقون بها فتمطرهم، ويستنصرونها فتنصرهم. فطلب منهم صنمًا يحمله معه إلى قومه، فأعطوه صنمًا يُعرف باسم هُبَل، فجاء به إلى مكة ونصبه عند الكعبة، وحثّ الناس على عبادته، فكانت تلك البداية لانتشار الوثنية بين القبائل العربية (الألباني، 2002).

تنسجم البنية القبلية القائمة على الولاء والانتماء المشترك مع التصور الديني للأصنام؛ إذ لم تكن الأصنام مجرد رموز دينية فحسب، بل أداة مركزية في تعزيز البنية القبلية وربط أفرادها بعضهم ببعض، ويتضح ذلك في قبيلة همدان التي عبدت قديما الصنم "تألب"، ولم تكتف بجعله معبودًا دينيًا، بل أدخلته في بنية النسب القبلي حتى جعلته أحد أجدادها (الهمداني، 2004)، في دلالة على عمق تداخل البعد الديني في تشكيل الهوية القبلية قبل الإسلام. ولم يقتصر هذا التداخل على النسب وحده، بل امتد إلى المجال المكاني؛ حيث تحول اسم "ترعة"، وهو الموضع المخصص لعبادة "تألب"، إلى اسم زوجته (الهمداني، 2004؛ علي، 2001). كما زُعم أنها أنجبت له "يطاع" و"يارم"؛ مما يعكس محاولة القبيلة تعزيز الروابط بين أفرادها من خلال الادعاء بوجود صلة نسب تجمعهم بمعبوداتهم (السهيلي، 2000؛ علي، 2001). وفي سياق آخر يؤكد الظاهرة نفسها، يبرز مثال صنم "المحرق" الذي جعلته بطون ربيعة رمزًا جامعًا لها؛ إذ اعتبرته بمثابة الأب لجميع أفخاذ القبيلة (ابن حبيب، 1942).

ولقد استخدمت القبائل العربية الأصنام وسيلة للتآزر وتعزيز الهوية والنفوذ على المستوى الإقليمي. فقد ارتبطت كل قبيلة أو مجموعة من القبائل بصنم معين يعمل على توحيد أفرادها وترسيخ نفوذها في أراضيها. فعلى سبيل المثال، كان صنم "نسر" لقبائل حمير، وكان منصوبًا قي قصر غمدان (ابن عادل، 1998؛ علي، 2001)، أما صنم "ذريح" فكان لقبيلة كندة والذي ساهم في ترسيخ مكانتها في منطقة النُجير قرب حضرموت. أما قبيلة عبد القيس، فقد اتخذت من صنم "ذو اللبا" رمزًا دينيًا لها في المِشَقَّر، وهو موقع استراتيجي بين نجران والبحرين؛ مما عزز نفوذها الإقليمي. من الأمثلة أيضًا صنم "السعيدة" الواقع قرب يثرب، والذي عبدته قبائل سعد هُذيم وسائر قضاعة والأزد باستثناء بني وبرة (ابن حبيب، 1942)، وكان له دور في تقوية الروابط القبلية في تلك المنطقة.

(1) هو عمرو بن لُحيّ بن حارثة الأزدي، من قحطان عند جمهور النسابين، ويُعرف أيضًا بعمرو بن عامر. تولّى سدانة الكعبة، وسافر إلى بلاد الشام؛ حيث تأثر بما رآه من عبادة الأصنام في "مآب" (البلقاء). فجلب الأصنام إلى مكة، ودعا إلى تعظيمها، فكان من أوائل من نشر عبادة الأصنام بين العرب قبل الإسلام. (الزركلي، 2002).

كما اجتمعت قبائل كنانة وهذيل ومزينة على عبادة الصنم "سواع"، بينما اشتركت فروع بني تميم وضبة وعدي وعكل وثور في عبادة صنمهم "شمس". أما صنم "ذو الخلصة" فقد عبدته قبائل بجيلة وخثعم والحارث بن كعب (ابن حبيب، 1942). ولقد ساهم موقع معبده الاستراتيجي المسمى بـ "الكعبة اليمانية" على تعزيز نفوذهم بين مكة واليمن؛ مما جعله مركزًا مهمًا للحج قبل الإسلام، ومركزًا للتأثير الاجتماعي والاقتصادي في المنطقة (ابن كثير، 2013؛ علي، 2001). كما كان لقبائل السلف وعك والأشعريين صنم يُدعى "المنطبق" ساهم في تعزيز الروابط بينهم.

وكان يعتبر كسر الأصنام حدثًا مهمًا لإعادة ترتيب موازين القوى بين القبائل. ومن الأمثلة على ذلك النزاع حول صنم "يغوث" الذي كان لقبيلة مذحج؛ حيث قاتلتهم عليه قبيلة غطيف من مراد للسيطرة على الصنم؛ مما أجبر مذحج على نقله إلى نجران، وجعله عند بني النار من بني الحارث بن كعب (ابن حبيب، 1942).

كما يُظهر التتبع التاريخي لعلاقة القبائل بأصنامها، أن بعض القبائل لم تقتصر على عبادة صنم واحد، بل شاركت غيرها من القبائل في ممارسة طقوس دينية مشتركة حول أكثر من صنم، في ظاهرة تعكس تداخلًا اجتماعيًا وثقافيًا بين المكونات القبلية. فعلى سبيل المثال، ارتبطت قبيلة كنانة بعدة معبودات، وكان هذا التعدد غالبًا يبدو أنه انعكاسًا للظروف السياسية والاجتماعية. فقد شاركت في عبادة "سواع"، و"هُبل"، و"إساف ونائلة". وكان "سواع" معبودًا مقدسًا بين قبائل هذيل ومزينة وعمرو بن قيس بن عيلان، وكانت سدانته(1) بيد بني صاهلة من هذيل، وهو ما يشير إلى أن كنانة لم تكن المسيطرة مباشرة على الطقوس المرتبطة به، بل شاركت في عبادته ضمن إطار أوسع جمع بطونًا من قبائل مختلفة في ممارسات دينية مشتركة.

أما "إساف ونائلة"، فقد ارتبطا بعبادة قريش والأحابيش، وهم بنو الحارث بن عبد مناة بن كنانة وأحلافهم من عضل وديش والقارة من الهون بن خزيمة، والحيا والمصطلق من خزاعة؛ إذ نُصب إساف عند الصفا، ونُصبت نائلة عند المروة، فكان الطواف بينهما جزءًا من الممارسة الدينية في مكة قبل الإسلام. وقد شاركت كنانة في عبادتهما أيضًا، بحكم وحدة النسب مع قريش، بوصفها فخذًا منها. وفي المقابل، سعت قريش إلى ترسيخ مركزيتها الدينية من خلال توزيع مواقع الأصنام حول الكعبة وداخلها، وجعلها محجًا لقبائل العرب كافة. (البلاذري، 1996).

ويُذكر أن "هبل" كان داخل الكعبة، وقد ارتبطت عبادته ببني بكر ومالك وملكان وسائر كنانة. وكانت الطقوس المرتبطة به، مثل الاستقسام بالأقداح في قضايا الزواج والنسب والسفر والنزاعات، وسيلةً لتعزيز العلاقات القبلية عبر إطار ديني مشترك، عكست اشتراك هذه البطون مع قريش في تعظيمه. ويُظهر هذا أن العلاقة لم تكن مجرد تداخل نسبي، بل جزءًا من مسعى قريش لتثبيت مكانتها المركزية، وجعل مكة محورًا دينيًا جامعًا. (ابن حزم، 1983؛ الحموي، 1995).

كانت المعابد المرتبطة بعبادة الأصنام تؤدي دورًا بارزًا كمراكز دينية في حياة القبائل العربية قبل الإسلام؛ إذ كانت تُحيط بها قداسة وحرمة خاصة، وشكلت محطات رئيسة للحجاج الذين يفدون إليها لأداء طقوسهم. وكان لكل معبد "حرم" يُعدّ أرضًا مقدسة، لا يُسمح فيها بالقتال أو التعدي أو الصيد أو قطع الشجر، ومن دخله كان آمنًا حتى لو كان مجرمًا. وكان هذا الحرم يُحدد بأنصاب أو علامات واضحة، وتُلحَق بالمعبد أرض تُعرف بـ " الحِمَى"، يُعتقد أنها تحت حماية الصنم. ويُعد "البيت" الذي يُنصب فيه الصنم

(1) السادن هو من يتولى خدمة الكعبة أو بيت الصنم، ويتكفّل بحجابته، وقد أُطلق عليه هذا اللقب لقيامه بحراسة المكان المقدّس وتنظيم الدخول إليه، بالإضافة إلى الإشراف على شؤونه وتنظيم طقوسه. وقد فرّق بعض اللغويين بين السادن والحاجب؛ فبينما يمنح الحاجب الإذن لغيره بالدخول، فإن السادن يحجب ويمنح الإذن بنفسه؛ ما يدلّ على أن نفوذ السادن أوسع وأقوى من نفوذ الحاجب ضمن الإطار الديني. (الفيروزآبادي، 2005؛ الزبيدي، 2001).

أقدس موضع في هذه المعابد، ويُطلق عليه في بعض مناطق الجنوب العربي اسم "مختن"، وهو ما يشبه الكعبة المشرفة في مكة المكرمة، وتحاط بأرض مقدسة يُحرّم فيها الاعتداء. (ابن هشام، 1955؛ علي، 2001).

ومن أبرز هذه المعابد، معبد "ذو الشرى" في البتراء[1] شمال الجزيرة، والذي يُعد من المعابد المقدسة عند الأنباط. نُصِب فيه صنم على صخرة عالية داخل بيت مزين بالذهب، وكان يُزار في يوم محدد من السنة، يفد إليه الحجاج من أماكن بعيدة (ابن هشام، 1955؛ علي، 2001). كما عُرف معبد ذو الكعبات بأنه من المعابد الكبرى التي عظّمها العرب قبل الإسلام. يقع هذا المعبد في موضع يُعرف بسنداد بين الحيرة والأبلة[2]، بالقرب من الكوفة، وقد أُطلق عليه أيضًا اسم كعبة شداد. تميّز بفخامته ومكانته الدينية لدى قبائل إياد وبكر وتغلب، التي حجّت إليه واتخذته مكانًا مقدسًا. (ابن هشام، 1955؛ كحالة، 1994).

وفي الطائف، نُصب صنم "اللات" على صخرة داخل بيت له حرم خاص و"حمى" يُعرف بـ "حمى اللات"، كانت تُقدَّم فيه القرابين. وقد سعت قبيلة ثقيف إلى تعزيز مكانتها الدينية والاجتماعية من خلال هذا الصنم، فحرصت على وضعه في موقع مهيب وتغطيته بكسوة خاصة، في محاولة لرفعه إلى منزلة تضاهي الكعبة المشرفة في مكة المكرمة (الحموي، 1995؛ علي، 2001). كما أقامت قبيلة هوازن معبدًا لصنمها "جهار" عند سفح جبل يُدعى "أطحل"[3]، وكان مقامه في سوق عكاظ؛ حيث كان الناس يحجون إليه ويطوفون حوله (ابن حزم، 1983؛ ابن حبيب، 1942؛ علي، 2001).

وفي مقابل هذه المعابد، برزت الكعبة المشرفة كمركز ديني متميز عند العرب قبل الإسلام، وقد كانت تحظى بمكانة خاصة في نفوسهم منذ القدم. واستطاعت قريش أن تستفيد من هذه المكانة لتعزيز نفوذها بين القبائل؛ إذ نصبت أصنام العرب داخل الحرم، وتولت تنظيم شؤون الحجاج ورعايتهم، مما منحها قوة دينية واقتصادية، خاصة من خلال سيطرتها على طرق التجارة والأسواق الموسمية (الواقدي، 1966).

وإلى جانب المعابد، ارتبطت الأصنام بتلبيات[4] خاصة بكل صنم أثناء الحج الجاهلي، ولم تكن هذه التلبيات مجرد طقوس دينية، بل أداة للتعبير عن الولاء القبلي والديني، وإبراز العلاقة بين القبائل وأصنامها بما حملته من أبعاد سياسية واقتصادية واجتماعية. فعلى

(1) البتراء مدينة أثرية كانت عاصمة لمملكة الأنباط، وتقع في شمال الجزيرة العربية، في جنوب الأردن اليوم. اشتهرت بموقعها على طرق التجارة القديمة، ومن أبرز معابدها معبد للصنم "ذو الشرى"، وهو صنم على هيئة حجر أسود مستطيل. (مهران، 1997).

(2) الحِيرة: مدينة قديمة تبعد ثلاثة أميال عن الكوفة، وكانت عاصمة للمناذرة ومقرًّا لحكم آل النعمان بن المنذر. تُعرف مع الكوفة باسم "الحيرتين"، ويُقال إن " تبّعًا الأكبر" لما وصل إلى موضعها بجيشه ضلّ دليله وتحيّر، فسُميت "الحيرة" لذلك السبب. (المهلبي، 2006؛ الحموي، 1995). الأُبُلّة: بضم الهمزة والباء وتشديد اللام، بلدة قديمة تقع على شاطئ دجلة من جهة البصرة، وتُعدّ أقدم من مدينة البصرة نفسها. ويُقال إن تسميتها نبطية الأصل، نُسبت إلى امرأة كانت تقيم فيها، فغلب الاسم على الموضع، ثم عُرّب لاحقًا إلى "الأُبُلّة". (البكري، 1983؛ الإدريسي، 1989).

(3) يرد اسم "أطحل" في موضعين في المصادر: (1) يُذكر في كتب الأنساب والتراجم أن ثور بن عبد مناة لُقّب بـ"ثور أطحل" نسبةً إلى جبل يُدعى "أطحل"، قيل إنه وُلد فيه أو سكنه. وتشير بعض المصادر إلى أن هذا الجبل يقع في مكة (ابن دريد، 1987)، في حين تكتفي أخرى بذكره دون تحديد موقعه (الكلبي، 1986). وقد بيّن ياقوت الحموي (1995) في معجم البلدان أن جبل "ثور أطحل" ليس جبل ثور المعروف في مكة. (2) جبل عند سوق عكاظ، وهو المقصود هنا. وعليه فجبل أطحل الذي فيه الصنم "جهار" غير جبل ثور مكة. (ابن حزم، 1983؛ البكري، 1983).

(4) التلبية: مصدر الفعل "لبّى يُلبّي"، وتدل في اللغة على إجابة المنادي وملازمة الطاعة. وأصل "لبّيك" هو "لبّا لك"؛ أي: أجبتك إجابة بعد إجابة، على نحو مستمر. وقد عُرفت التلبية في عصر ما قبل الإسلام ضمن شعائر العرب في الحج؛ حيث كانوا يُلبّون لأصنامهم بعبارات خاصة تعبر عن الخضوع للمعبود، غالبًا طمعًا في نفع مادي أو دفع ضرر. ثم جاء الإسلام، فأقر أصل التلبية، وجعلها خالصة لله وحده لا شريك له. (ابن منظور، 1994؛ العمري، 2005).

سبيل المثال، تكشف تلبية قريش: "لبيك اللهم لبيك، لبيك، لا شريك لك إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك" (قطرب، 1985، ص.39) أن الأمر تجاوز مجرد الشرك بالله إلى توظيف الأصنام لترسيخ سلطتهم الدينية وتبرير هيمنتهم الاجتماعية والاقتصادية، ولا سيما في محيط الكعبة ومواسم الحج.

وفي السياق نفسه، تعبر تلبية ثقيف، والقبائل التي عبدت اللات، عن توجه مماثل لتحقيق المكاسب القبلية. فقد جاء في تلبيتهم: "لبيك اللهم لبيك، لبيك، كفى ببيتنا بنية. ليس بمهجور ولا بلية. لكنه من تربة زكية. أربابه من صالحي البرية" (ابن حبيب، 1942، 312). هي تلبية أظهرت بوضوح فخر ثقيف ببيت اللات، ومكانته الدينية؛ إذ تم وصفه بأنه غير مهجور؛ مما يعكس حرص القبيلة على تقديمه كمركز ديني منافس لمكة، سعيًا لتوسيع نفوذها بين القبائل.

وإذا كانت تلبيات قريش وثقيف قد عبّرت عن طموح في الهيمنة الدينية وتعزيز المركزية الرمزية لمكة والطائف، فإن تلبيات أخرى ارتبطت بأصنام مثل "سواع" و"شمس" و"محرّق"، قدّمت أبعادًا مختلفة تعكس خصائص اجتماعية وثقافية داخل القبائل. (ابن حبيب، 1942)، فعلى سبيل المثال، نجد تلبية قبيلة عبد القيس التي عبدت صنم "ذو اللبا"؛ حيث ورد فيها: "لبيك اللهم لبيك. لبيك، رب فاصرفنْ عنا مضر. وسلِّمنْ لنا هذا السفر. إن عما فيهم لمزدجر. واكفنا اللهم أرباب هجر" (ابن حبيب، 1942، ص.314). وهي تلبية تحمل طلبات واضحة للحماية من المخاطر، والسلامة في السفر، والتصدي لتحديات كانت القبيلة تواجهها، خصوصًا تلك القادمة من موطنهم الأصلي في هجر وقبيلة مضر، وهو ما يعكس شعورًا دائمًا بالقلق، نتيجة لتعرضهم المتكرر لأخطار تهدد حياتهم اليومية وأسفارهم. وفي مثال عن تلبية أخرى تعبر عن البعد القتالي، ورد في تلبية القبائل التي عبدت "هبل" عبارة: "حرَّمتنا على أسنة الرماح" (ابن حبيب، 1942، ص.315). وهي تعبير يحمل دلالة واضحة على اعتقادهم بأن لصنمهم قوة وهيبة توفر الحماية حتى في ساحات المعارك.

ولقد أبرزت بعض القبائل اسمها في التلبية لترسيخ الهوية القبلية والتعبير عن تماسك القبيلة ويمنحها حضورًا بارزًا في شعائر الحج ومثال ذلك تلبية هَمْدانَ "لبَّيْكَ مَع كلِّ قَبِيلٍ لَبُّوكْ ... هَمْدانُ أَبناءُ الملوكِ تدعوكْ" (قطرب، 1985، ص.42)؛ حيث أبرزوا نسبهم وافتخروا بكونهم من أبناء الملوك، في إشارة إلى ارتباط تاريخهم بمعبوداتهم القديمة، وفي ذلك تأكيد على اعتزازهم بتاريخ قبيلتهم، وما تحظى به من مكانة اجتماعية وسياسية بين القبائل.

وكذلك كانت تلبية بني أسد "لبَّيْكَ اللهُمَّ لبَّيْكَ. رَبَّنا أَقْبَلَتْ بنو أسد. أهل الوفاءِ والنوالِ والجَلَدْ. فينا النَّدَى والذرّى والعَدَدْ. والمالُ والبنون فينا والوَلَدْ. الواحدُ القَهَّارُ والربُّ الصَمَدْ" (قطرب، 1985، ص.40)؛ حيث ركزوا على إبراز صفات الوفاء والكرم والشجاعة، إضافة إلى الإشارة إلى وفرة العدد والمال والبنين، في تعبير يعكس الصورة التي أرادوا تقديمها عن قبيلتهم، ويُظهر مدى اعتزازهم الذاتي وسعيهم لتأكيد مكانتهم بين القبائل.

ومثال آخر تلبية قبيلة هذيل: "لبَّيْكَ اللهُمَّ لَبَّيْكَ. لبَّيْكَ عن هُذَيْل. قد أَدْلَجَتْ بليل. تعدو بها ركائبُ إبلٍ وخَيْل. خَلَّفَتْ أَوْثانَها في عرض الجُبَيْل. وخَلَّفوا مَنْ يحفظُ الأصنامَ والطَّفَيْل" (قطرب، 1985، ص.40)، فقد ذكروا اسم قبيلتهم صراحة في التلبية مع التأكيد على قوتهم الاقتصادية من خلال توفير الإبل والخيل لرحلة الحج، إضافة إلى الإشارة لقوتهم العددية بوجود جماعة أخرى من القبيلة لحراسة الأصنام في ديارهم.

كما كانت هناك تلبيات مشتركة بين بعض القبائل، ومن ذلك تلبية عك ومذحج، التي أظهرت التحالف بين القبيلتين تحت مظلة العبادة المشتركة، ولقد تضمنت تلبيتهم عبارات مثل "يا مَكَّةُ الفاجِرَ مُكِّي مَكّا ... ولا تُمْكِّي مَذْحِجًا وعَكّا ...فيترك البيتَ الحرامَ دكّا" (قطرب، 1985، ص.43)، وهي تلبية تُبرز الولاء المشترك بين القبيلتين، وتحمل تحذيرًا صريحًا من تجاهل مكانتهما الدينية داخل الحرم المكي. كما أن قبيلة عك ميزت نفسها عن بقية القبائل بإعلان وصولها إلى مكة بطريقة مميزة؛ إذ إنها كانت تبعث

غلامين أسودين عاريين يعلنان عن قدومها (ابن حبيب، 1942)، وهو ما يعزز هويتهم القبلية، ويُظهر تفردها بين القبائل الأخرى.

لعبت الأصنام دورًا اقتصاديًا واضحًا في المجتمع العربي قبل الإسلام؛ إذ خُصصت لها موارد وأنعام؛ مما عزز من نفوذ القبائل والسدنة المرتبطين بها. وقد تمثّل هذا الدور في طقوس مثل "البحيرة"، و"السائبة"، و"الوصيلة"، و"الحام"[1]، التي ارتبطت بتحريم الانتفاع بأنواع من الأنعام لأسباب دينية، وبتوزيع غير عادل للموارد يعكس هيمنة النظام الذكوري في تلك المرحلة. (ابن هشام، 1955؛ ابن حبيب، 1942).

كما تظهر العلاقة المباشرة بين عبادة الأصنام والتنظيم الاقتصادي من خلال تقسيم المحاصيل الزراعية؛ حيث كان يُخصص جزء من الحرث —أي ما يُزرع من الأرض— للأصنام، وذلك برسم خط في وسط الحقل كعلامة فاصلة، تعبيرًا عن اعتقاداهم بوجوب إشراك معبوداتهم في الإنتاج الزراعي. وكانوا يقولون: "ما دون هذا الخط لآلهتهم. وما ذرأه لله" (ابن حبيب، 1942، ص.331)؛ حيث كانوا يقسمون الإنتاج الزراعي بين الله عز وجل واصنامهم، إلا أنهم يُقدّمون الأصنام في القسمة. ويجعلون لها النصيب الأهم. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الممارسة في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ من الْحَرْثِ وَالْأَنْعامِ نَصِيبًا. فَقالُوا هذا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ. وَهذا لِشُرَكائِنا. فَما كانَ لِشُرَكائِهِمْ فَلا يَصِلُ إِلَى الله وَما كانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلى شُرَكائِهِمْ. ساءَ ما يَحْكُمُونَ﴾ (سورة الأنعام، 136). وتُظهر هذه الممارسات كيف تم توظيف الطقوس الدينية لتبرير آليات توزيع المحاصيل، والتحكم بالموارد بما يخدم مصالح فئات معينة داخل البنية القبلية.

ومن الممارسات الدينية الأخرى في الجاهلية التي كان لها بعدًا اقتصاديًا، "الميسر"، وكان يُمارس خلال فترة غياب نجم الثريا في فصل الشتاء، اعتقادًا منهم بأنه وسيلة لاستسقاء المطر من معبوداتهم. وتقوم هذه الممارسة على اجتماع يضم ما لا يقل عن سبعة من أشراف القوم، يُعرفون بـ "الأيسار"، يشتركون في شراء جزور؛ أي جمل يُذبح، ليُقسم إلى عشرة أجزاء محددة بدقة لضمان العدالة وتساوي الأنصبة. تشمل هذه الأجزاء: الكتفان، الزور، العضدان، الكاهل، الملحاء، العجز، والفخذان، بينما يتم تقسيم بقية الأجزاء مثل السنام والعنق والبطون بالتساوي. أما العظم المتبقي المعروف بـ "الريم"، فكان يُعطى للجزار، وإذا أخذه أحد الأيسار، يُسب به ويُذم. تتم عملية تقسيم الجزور باستخدام القداح لتحديد نصيب كل مشارك، وهي أحد عشر قدحًا، منها سبعة ذات حظ إذا فازت، وأربعة لا حظ لها، لكنها تُدرج ضمن السحب لتكثير العدد وإضفاء طابع من العدالة الشكلية على العملية من خلال تعزيز العشوائية وتوزيع الفرص. وتبدأ القداح ذات الحظ بـ "الفذ" الذي يمنح صاحبه نصيبًا واحدًا فقط، وتتصاعد تدريجيًا حتى تنتهي بـ"المعلَّى"، الذي يمنح سبعة أنصبة؛ مما يعكس تفاوت الفرص والمخاطر بين المشاركين. يدفع الخاسرون تكلفة الجزور ولا يأكلون شيئا منها؛ بينما يستفيد الفائزون من اللحم، فيتفاخرون بجودهم من خلال توزيعه على أفراد القبيلة من المحتاجين وعابري السبيل؛ مما يعزز مكانتهم الاجتماعية. وهكذا، شكّل الميسر طقسًا دينيًا يُستخدم لتوزيع الموارد ضمن نظام قبلي تُنسب نتائجه إلى قوى غيبية، مما رسّخ سلطة الأشراف وعزّز التفاوت الاجتماعي بينهم وبين سائر أفراد القبيلة (ابن حبيب، 1942؛ سالم، 2014).

وقد انعكس هذا الدور الديني على النشاط الاقتصادي، لا سيما في الأسواق المرتبطة بالحج، مثل سوق عكاظ، وسوق مجنة، وسوق ذي المجاز[2]. حيث كانت تلك الأسواق تشهد حركة تجارية نشطة، يتوافد إليها التجار من مختلف المناطق، حاملين سلعهم

(1) البحيرة: ناقة يُشقّ أذن ولدها الخامس ويُترك للصنم، فلا يُجز وبره ولا يُذكر اسم الله عليه، وتكون ألبانها للرجال فقط. (ابن هشام، 1955). السائبة: بهيمة يتركها الرجل لمعبوده، وتكون منافعها للرجال دون النساء. (ابن حبيب؛ ابن هشام، 1955). الوصيلة: شاة إذا ولدت ذكرًا وأنثى معًا، يُحرّم الانتفاع بهما ويُقال "وصلت أخاها"، ويُجعل منافعها للرجال دون النساء. (ابن هشام، 1955). الحام: فحل من الإبل يُترك إذا أنجب نسلًا كثيرًا، فيُمنع ركوبه أو العمل عليه، ويُخصص للصنم. (ابن حبيب، 1942).

(2) مجنّة: موضع يقع بالقرب من مكة، على بُعد بريد منها، في ناحية مرّ الظهران، قرب جبل يُقال له الأصفر، وتُنسب إلى بني الدئل من كنانة. وكان

المتنوعة من تمور، وأقمشة، وحُلي، وبهارات، إضافة إلى المواشي والمأكولات، مما جعلها مراكز اقتصادية مهمة (الأفغاني، 1974).

وقد شكّل تبادل السلع في الأسواق الموسمية المرتبطة بالحج نقطة الانطلاق لنشاط اقتصادي اوسع؛ إذ لم يقتصر الأمر على عمليات البيع والشراء المباشر، بل امتد ليشمل أنشطة أخرى مثل توفير الإقامة، والطعام. وكانت بعض القبائل تقدّم الحماية وتوفّر الموارد الأساسية للحجاج مقابل رسوم أو عبر بيع المنتجات المحلية، مما أسهم في تنشيط الاقتصاد المحلي وتحفيز التفاعل بين القبائل (الأفغاني، 1974). وقد ازدادت مكانة قريش تميّزًا في هذا السياق، بفضل موقعها الجغرافي في مكة وارتباطها بالكعبة المشرّفة؛ ما منحها دورًا مركزيًا في تنظيم الحركة التجارية عبر الجزيرة. وقد أبرمت قريش معاهدات مع قبائل وممالك مجاورة مثل الحبشة واليمن والشام، ضمنت لها استقرار طرق التجارة وتدفّق البضائع. وكان من أبرز مظاهر هذا النشاط رحلة الإيلاف[1] التي شكّلت شبكة تجارية مترابطة تتقاطع مع المواسم الدينية في مكة. واستفادت قريش من مكانة الكعبة الروحية في تعزيز مكانتها بين القبائل؛ مما منحها قوة اقتصادية وسياسية فاقت سائر القبائل الأخرى (الكلاعي، 2000؛ ابن منظور، 1994).

برز من خلال ما سبق أن لكل صنم في الجاهلية سدنة، وهي وظيفة مقدّسة تتولها عادة عائلات محددة داخل القبيلة، ما يمنحها مكانة مرموقة ونفوذًا واسعًا. فالسادن لم يكن مجرد حارس للصنم، بل كان المشرف على الطقوس وتقديم القرابين، ويحافظ على قدسية المعبد، مما جعله في موقع مؤثر داخل المجتمع العربي قبل الإسلام. وأحيانًا مقرونًا بالزعامة أو مشيخة القبيلة، نظرًا لما توفره هذه الوظيفة من شرعية دينية واجتماعية. ويُستدل على ذلك من استمرار سدانة الكعبة في يد بني شيبة حتى بعد فتح مكة؛ حيث أقرّ النبي ﷺ بقاءها فيهم بقوله: "خذوها يا بني أبي طلحة خالدة تالدة لا ينزعها منكم إلا ظالم" (الطبراني، 1995، حديث رقم 488)، في إشارة واضحة إلى الاعتراف بشرعية هذا الدور ومكانته في البنية القبلية والدينية. (ابن سعد، 1968)

ومن الأمثلة البارزة على مكانة السدنة الاجتماعية آل أبي العاص من ثقيف، الذين تولّوا سدانة "اللات" في الطائف، وقبيلة الغطاريف من الأزد التي كانت تتولى "مناة" بسيف البحر، إضافة إلى آل الأسود العجليين في "المحرّق"، وبني صاهلة من هذيل في "سواع"؛ حيث منحتهم هذه المهام نفوذًا دينيًا واجتماعيًا واسعًا (ابن حبيب، 1942). وتدل هذه النماذج على أن السدانة لم تكن مجرد وظيفة دينية، بل شكلت وسيلة لترسيخ مكانة بعض العائلات، عبر امتلاكها للشرعية الدينية والسلطة الاجتماعية في آنٍ واحد.

ويتضح هذا التأثير أيضًا في الدور غير المباشر للسادن ضمن النظام القضائي القبلي، من خلال إشرافه على نظام القسامة عند

---

يُقام فيها أحد أسواق العرب قديمًا، في العشر الأواخر من ذي القعدة، بعد سوق عكاظ، وقبل سوق ذي المجاز. (البكري، 1983؛ الحموي، 1995).

عُكاظ: بضم أوله، وقيل إن اسمها مشتق من الفعل "عكظ" بمعنى فاخر أو غلب بالحجّة، أو من "العكظ" أي الحبس والملازمة؛ لأن العرب كانت تتحبس فيها للنظر في شؤونها والمفاخرة. وهي صحراء مستوية لا جبل فيها، تقع بين نخلة والطائف، وتبعد عن الطائف نحو عشرة أميال، وتحيط بها أموال ونخيل لقبيلة ثقيف. وقد اتُّخذت سوقًا بعد عام الفيل بخمس عشرة سنة. (البكري، 1983؛ الحموي، 1995).

ذو المجاز: بفتح الميم وآخره زاي، من الفعل "جاز"؛ يُقال: جزت الطريق جوازًا، والمجاز: الموضع الذي يُجتاز منه. يقع ذو المجاز عن يمين موقف عرفة، يُنسب إلى قبيلة هذيل. وكان أحد أسواق العرب قبل الإسلام، تُقام فيه السوق لمدة ثمانية أيام من شهر ذي الحجة، بعد سوق مجنّة. (البكري، 1983؛ الحموي، 1995؛ القطيعي، 1992).

(1) الإيلاف هو العهد، وأول من أخذه لقريش مع الملوك كان هاشم بن عبد مناف؛ إذ أخذ إيلافه من ملك الشام. وكان هاشم يؤلّف إلى الشام، وعبد شمس إلى الحبشة، والمطلب إلى اليمن، ونوفل إلى فارس، بهدف تأمين طرق التجارة لقوافل قريش. وقد استفادت قريش من هذه العهود في تنظيم رحلتي الشتاء إلى اليمن، والصيف إلى الشام، فكانت قوافلها تسير بأمان في مناطق النفوذ الإقليمي دون أن يُتعرّض لها. وقد أُطلق على هؤلاء الإخوة الأربعة من بني عبد مناف لقب "المجيرين". (ابن منظور، 1994).

بيت العبادة، والذي كان يعتمد على الحلف الجماعي لإثبات البراءة أو الإدانة في قضايا الدماء. ومثال ذلك حادثة خداش وعامر[1] التي لجأت فيها قبيلة بني عبد مناف إلى القسامة عند الكعبة؛ حيث شارك خمسون رجلًا من بني عامر بن لؤي في الحلف بالبراءة (ابن حبيب، 1942). وتُظهر هذه الواقعة الدور المزدوج للأصنام بوصفها مراكز دينية ومصادر للشرعية القبلية، فضلًا عن الدور القضائي المرتبط بطقوسها، وهو ما يُعزز من مكانة السادن وارتباطه بمنظومة القيادة داخل البنية القبلية قبل الاسلام.

ومن بين الطقوس الدينية التي عرفت قبل الإسلام استخدام الأزلام، وهي قداح خشبية كُتبت عليها عبارات مثل "افعل"، "لا تفعل"، "نعم"، "لا"، أو تُرك بعضها فارغًا، وكانت تُستخدم لاستشارة الأصنام في قرارات مصيرية مثل السفر، الزواج، وحلّ النزاعات. وكان السادن هو المسؤول عن هذه الممارسة، لا بوصفه منفذًا فقط، بل كوسيط ديني يتمتع بسلطة كبيرة؛ إذ يُجريها قائلًا: "اللهم! أيهما كان خيرًا فأخرجه لفلان" (ابن حبيب، 1942، ص.332).

إلى جانب ذلك، كان للأزلام دور مهم في مسائل النسب؛ حيث كانت تُستخدم للفصل في مسائل انتماء الأفراد إلى القبيلة. فإذا خرج سهم "الصريح"، أُقر نسب الشخص ومنح حقوقه، أما إذا خرج سهم "الملصق"، فيتم نفيه من القبيلة (ابن حبيب، 1942؛ ابن سعيد، 1982). وتكشف هذه الممارسات عن دور الأزلام في دعم بنية القبيلة[2] وصونها من الانتماءات غير الشرعية، حفاظا على نقاء نسبها وتماسكها الداخلي؛ إذ كانت قرارات السادن المستندة إلى الأزلام تُعد نهائية، لما تحمله من قدسية مستمدة من ارتباطها الوثيق بالأصنام؛ مما يعكس التداخل بين الدين والسلطة بوصف عبادة الأصنام أداة لتنظيم الحياة القبلية وحسم نزاعاتها.

وهكذا، مع بزوغ الإسلام، لم تكن الدعوة إلى تحطيم الأصنام دعوة دينية محضة، بل مثّلت تهديدًا جوهريًا لنظام قديم يتداخل فيه الاقتصاد بالسياسة والمكانة الاجتماعية. فقد كانت الأصنام، بما لها من قدسية، مركزًا للنشاط التجاري والديني في مكة، ومصدرًا لهيبة قريش وسلطتها. وتحطيمها كان يعني ليس فقط إنهاء الرموز الدينية الوثنية، بل أيضًا تقويض الامتيازات الاقتصادية لقريش، وزعزعة التوازنات القبلية التي ارتكزت على السيطرة على الكعبة وموسم الحج، مما مهّد لإعادة تشكيل موازين القوى في الجزيرة العربية.

**المحور الثاني: استراتيجية النبي ﷺ في تحطيم الأصنام وأثرها في إعادة تشكيل النظام القبلي والهيمنة السياسية**

في الليلة التاسعة عشرة من رمضان في العام الثامن للهجرة، لم يكن فتح مكة مجرد حدث ديني فحسب، بل كان خطوة استراتيجية لإعادة تشكيل النظام القبلي والسياسي في الجزيرة العربية من خلال القضاء على رموز الوثنية. فقد سعى النبي ﷺ إلى إزالة مظاهر الشرك التي كانت تعوق انتشار الإسلام، وطهّر الكعبة وما حولها من الأصنام؛ إذ كانت محاطة بثلاثمئة وستين صنمًا. ويروي ابن عباس أن النبي ﷺ طاف بالكعبة على راحلته، مشيرًا إلى الأصنام بعصاه وهو يقول: "جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقًا" (ابن هشام، 1955، ج.2، ص.417)، فكانت الأصنام تسقط من مجرد إشارته إليها، سواء كانت مثبتة بالرصاص أو غير ذلك، حتى لم يبقَ منها أي صنم (عياض، 1986).

ومن بين الأصنام التي تم تحطيمها عند الكعبة صنم "الصفراء" المصنوع من الذهب (الصالحي، 1993)، وصنما "إساف"

(1) خداش بن عبد الله القرشي من بني عامر بن لؤي، تاجر خرج إلى اليمن، وكان بصحبته عامر بن علقمة بن المطلب، غلام قرشي من بني عبد مناف، فوقع بينهما خلاف في الطريق، فضربه خداش بعصا تسببت له بضرر ومرض أثناء الرحلة، وتوفي متأثرًا بها. (ابن حبيب، 1942).

(2) تشير البنية القبلية إلى الإطار التنظيمي والاجتماعي الذي تُبنى عليه القبائل العربية، حيث تقوم على روابط النسب والعصبية، وتنتظم ضمن تسلسل هرمي يبدأ من الشعب يليه القبيلة، ثم العمارة، فالبطن، ثم الفخذ، تليه الفصيلة أو العشيرة. وتُعد هذه البنية نظامًا متكاملًا يُحدد من خلاله موقع الفرد داخل الجماعة، ويضبط أنماط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وتمتاز بتوزيع واضح للسلطة، وبشبكة من الولاءات القائمة على القرابة والانتماء. (ابن خلدون، 1981؛ حطيم، 2015؛ عبد، 2012).

و"نائلة"؛ إذ اعتقد البعض أنهما رجل وامرأة من قبيلة جرهم، مسخهما الله إلى حجرين بعد ارتكابهما فاحشة داخل الكعبة، ونُصبا على الصفا والمروة؛ حيث كان الحجاج قبل الإسلام يبدؤون سعيهم من عند إساف وينهونه عند نائلة (الفاسي، 2000؛ علي، 2001).

ثم دخل الرسول ﷺ الكعبة، فأزال ما بها من صور وتماثيل، وأمر بجمع ما تبقى من الأصنام خارج المسجد الحرام، فحُطمت وأُحرقت بالنار، وحرم بيعها. كما نادى النبي ﷺ في المدينة قائلًا: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يترك في بيته صنمًا إلا كَسَره أو حَرَقه" (الواقدي، 1966، ج.2، ص.871)، فاستجاب المسلمون لهذا النداء وبدأوا بتحطيم الأصنام في بيوتهم وبيوت قريش. وكان عكرمة بن أبي جهل يتوجه إلى كل بيت يحتوي على صنم ليكسره بيده (الواقدي، 1966).

لقد كان فتح مكة إعلانًا لانتصار التوحيد على الشرك، والقضاء رسميًا على الوثنية ورموزها في معقلها الأكبر بشبه الجزيرة العربية؛ إذ شكل تحطيم الأصنام رمزًا للتغيير العقائدي والفكري الذي جاء به الإسلام. ثم بعث النبي ﷺ البعوث والسرايا لتحطيم الأصنام الكبرى (العمري، 1996) ضمن استراتيجية شاملة لتحويل المجتمع العربي من الوثنية إلى التوحيد الخالص، وهدم الأسس الفكرية التي بُني عليها المجتمع العربي قبل الإسلام، وإنهاء هيمنة القبائل التي ارتبطت مكانتها بالأصنام، تمهيدًا لإقامة مجتمع موحد يدين لله وحده.

العزّى من أوائل الأصنام التي استهدفها النبي ﷺ بالسرايا بعد فتح مكة؛ نظرًا لمكانتها الكبيرة؛ إذ كانت تُعد من أعظم أصنام قريش وحلفائها، وتحظى بتقديس واسع من القبائل العربية؛ حيث كانوا يطوفون حولها ويقدّمون لها القرابين. وقد اعتبرتها قريش ومضر وكنانة رمزًا للفخر والهيبة. وخُصص لها بيت وأرض قامت قريش بتحريمها، وكانت تُزار بعد أداء الحج، كجزء من طقوسهم الوثنية المرتبطة بها (ابن هشام، 1955؛ الواقدي، 1966).

وقد تعمقت مكانة العُزّى في المجتمع العربي قبل الإسلام، وكان يتولّى خدمتها وحراستها سدنة من بني شيبان من قبيلة سليم، ينظمون الطقوس ويحمون المكان. وفي زمن النبي ﷺ، كان دُبيَّة بن حرمي[1] هو سادن العُزّى، وقد ورث هذا المنصب أبًا عن جد؛ مما يدلّ على ارتباطها الوثيق بالممارسات الدينية التي كانت سائدة قبل الإسلام. (ابن الكلبي، 2000؛ ابن قيم الجوزية، 1975).

بعد مرور أيام قليلة على فتح مكة، أصبحت الحاجة ملحة لتحطيم هذا الرمز الوثني الكبير لإظهار قوة الإسلام، ولإنهاء الهيمنة الدينية التي استمدتها بعض القبائل من عبادة هذا الصنم، فأرسل النبي ﷺ خالد بن الوليد في الخامس والعشرين من شهر رمضان، على رأس سرية مكونة من ثلاثين فارسًا لتحطيمها (العمري، 1996).

كانت العزى قائمة في بطن نخلة الشامية في وادٍ يسمى حُراض[2]. وكان يُقال إنها تمثّل شيطانة تظهر عند ثلاث أشجار من السمر تحيط بمكان عبادتها، كما زعم أتباعها أنهم كانوا يسمعون أصواتًا من داخل معبدها؛ مما زاد من هيبتها في نفوسهم (الحموي، 1995؛ علي، 2001).

وصل خالد بن الوليد إلى موقع العزى ونجح في هدم البيت الذي كانت تُعبد فيه، ثم عاد إلى النبي ﷺ ليخبره بما فعل. لكن النبي

(1) هو دُبيَّة بن حرمي من قبيلة بني سليم، وينتمي إلى بني شيبان بن جابر بن مُرّة، وهم سدنة العُزّى. وكان دُبيَّة بن حرمي السلمي آخر من تولّى سدنتها منهم. (البلاذري، 1996؛ علي، 2001).

(2) نخلة الشامية: وادٍ يقع على مسافة ليلة من مكة المكرمة، ويُعد أحد فرعي نخلة إلى جانب نخلة اليمانية، وينسب إليه بطن نخلة المعروف. ينحدر هذا الوادي من الغمير، وتوجد فيه عينان هما: البردان وتنضب. ومن أبرز روافده وادي حراض، الذي يأتي من جبلة الثبتة، ويلتقي مع وادي بعج، ثم يتصل بوادي الزرقاء، ويُعرف بعد ذلك باسم وادي المضيق أو وادي الليمون. وقد ارتبط هذا الموضع تاريخيًا بحادثة استماع نفرٍ من الجن للقرآن الكريم من النبي محمد ﷺ. (البكري، 1983؛ الحموي، 1995؛ البلادي، 1980).

ﷺ سأله إن كان قد رأى شيئًا أثناء هدمه بيت العزى، فلما أجاب خالد بالنفي، أمره عليه الصلاة والسلام بالرجوع مرة أخرى؛ لأن بقايا العُزّى لم تكن قد أزيلت بالكامل، ولا تزال لها جذور لم تُستأصل بعد (الواقدي، 1966). عاد خالد إلى المكان، فظهرت له امرأة سوداء، عارية، منتفشة الشعر، يُعتقد أنها تجسد العُزَّى[1]، وبدأت تصرخ وتخدش وجهها. وكان السادن يصيح مستغيثًا بها، مرددًا شعرًا يطلب فيه من العُزَّى الانتقام من خالد، قائلًا:

"أيَا عُزَّى شُدِّي شدَّةً لا تُكذّبِي... على خالدٍ ألقي القناع وشمّري." (الواقدي، 1966، ج.3، ص.873). لكن خالد لم يتردد، فهجم عليها بسيفه وقتلها، ثم أكمل مهمته باجتثاث جذور الأشجار الثلاثة التي كانت تُحيط بالمكان، والتي كان يُعتقد أنها تمثل معالم حرمة العُزَّى. وعندما عاد إلى النبي ﷺ وأخبره بما حدث، أقرّه النبي ﷺ على ما قام به وقال له: "تلك العُزَّى، وقد يئست أن تُعبد في بلادكم أبدًا" (الواقدي، 1966، ج.3، ص.874).

لقد أسهم تحطيم العُزّى بعد فتح مكة في تعزيز وحدة المسلمين، كما أن تخلّي القبائل المتحالفة مع قريش عن نصرتها للدفاع عن العُزَّى يدل على أن سقوط مكة قد أنهى المرجعية الدينية والسياسية لقريش، وجعل الدفاع عن الأصنام بلا جدوى؛ الأمر الذي مهد لاندماج تلك القبائل في الكيان الإسلامي الناشئ وتلاشي نفوذها الديني القائم على المعبودات الوثنية.

ومن الاصنام الأخرى التي قرر النبي ﷺ إزالتها بعد فتح مكة مباشرة صنم سواع، وهو صنم قبيلة هذيل بن مدركة، ويقع في منطقة رهاط[2] على بعد ثلاثة أميال من مكة. وقد كان الصنم كان على هيئة امرأة، وله بيت مخصص للعبادة، ويعد مكانًا مقدسًا يحج إليه الناس، ويقيمون فيه طقوسهم الدينية (الواقدي، 1966؛ الأزرقي، 1983).

كلف النبي ﷺ عمرو بن العاص بمهمة تحطيم سواع وإزالة مظاهر الشرك. وعند وصوله إلى موقع الصنم في شهر رمضان، بدأ بدعوة الناس إلى ترك عبادة الصنم واعتناق الإسلام. لكنهم رفضوا، اعتقادًا منهم بقدرات صنمهم، فأخبرهم عمرو أنه جاء بأمر من رسول الله ﷺ لهدم سواع. لكن السادن ردّ عليه بحزم، مؤكدًا أنه لن يستطيع ذلك؛ لأن الصنم سيمنعه. مما يعكس إيمان السادن بأن للصنم قوة جبارة تحميه. لكن عمرو بن العاص رد عليه بحجة عقلية واضحة، قائلًا: "ويحك! هل يسمع أو يبصر؟" (الواقدي، 1966، ج.2، ص.870)، في إشارة إلى أن الأصنام عاجزة عن السمع والبصر، ولا تمتلك القدرة على حماية نفسها. ثم تقدم عمرو نحو الصنم، دون أن يعترضه شيء، وقام بتحطيمه بالكامل.

وبعد أن أتمّ عمرو المهمة، التفت إلى السادن وسأله: "كيف رأيت؟"، فكانت إجابته نابعة من أثر نفسي عميق: "أسلمتُ لله" (الواقدي، 1966، ج.2، ص.870). لقد أدرك السادن زيف معتقداته السابقة، وانهارت أمامه صورة الصنم الذي كان يؤمن بقداسته، فدخل في الإسلام موقنًا بوحدانية الله. ثم أمر عمرو أصحابه بهدم بيت خزانته حيث كان يُعتقد أنه يحتوي على أموال أو كنوز موهوبة له. لكنهم لم يجدوا فيه شيئًا؛ مما عمّق القناعة بزيف تلك المعتقدات.

لقد أدّى هذا الحدث إلى إسلام قبيلة هُذيل، وكان لذلك أثر بالغ في نشر الإسلام في تلك المنطقة. وعلى الرغم من أن المهمة

---

(1) الراجح أن الواقدي إمام كبير في المغازي والسير لا يُستغنى عن علمه، لكنه ضعيف في رواية الحديث ولا يُعتمد عليه بمفرده، كما أن القول المنسوب إلى النبي ﷺ في رواية تحطيم العُزّى لم يرد في كتب الحديث المعتمدة (العطروز، 2016، ص.758). ولعل حادثة ظهور المرأة تمثل صورة من الخيال الجاهلي، تعكس رمزية الأنثى في الديانات الوثنية؛ حيث ارتبطت المرأة بالخصوبة والقوى الغيبية، وهذا ما يفسر تأليه العرب للات والعزى ومناة واعتقادهم أنهن "بنات الله"، كما قال تعالى (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى) [النجم: 22–19].

(2) رُهاط، بضم الراء وفتح الهاء، موضعٌ في الحجاز قرب مكة، على بعد ثلاثة أميال منها، يقع في وادي غُرَان على طريق المدينة المنورة. سكنتها قبائل هُذيل وبني سعد، وتقع قريبًا من الحديبية. (البكري، 1983؛ الحموي، 1995).

كانت تهدف إلى إزالة صنمٍ مادي، فإن الطريقة التي تعامل بها عمرو بن العاص –بدءًا بالحوار، ثم الانتقال إلى الفعل الحاسم– تعكس أن الإسلام لا يلجأ إلى القوة إلا بعد استنفاد وسائل الإقناع. وهكذا، اجتمعت في هذا الموقف الحجة والعمل، لتكون النتيجة تحوّلًا حقيقيًا في العقيدة، لا فرضًا بالقوة.

اللات عبارة عن صنم مؤنث كانت على هيئة صخرة بيضاء مربعة، أقيم لها بيت تمت كسوته بالأستار، مخصص للعبادة، تُقدَّم فيه القرابين والهدايا، وتُمارس حوله الطقوس الوثنية. وأحيط بموضع يُعرف بـ "حمى اللات". وكان سندتها من قبيلة ثقيف. (ابن حبيب، 1942؛ السهيلي، 2000).

في العام التاسع للهجرة، قدم عروة بن مسعود الثقفي، أحد وجهاء ثقيف، إلى النبي ﷺ معلنًا إسلامه. ثم طلب من النبي ﷺ الإذن بالعودة إلى قومه لدعوتهم إلى الإسلام. لكن عندما عاد عروة وبدأ يدعوهم لترك عبادة الأصنام، غضبوا منه بشدة، ولم يتقبلوا دعوته، فرموه بالسهام، فأُصيب إصابة قاتلة، واستُشهد رضي الله عنه. (ابن هشام، 1955؛ ابن حزم، 1983).

بعد فتح مكة، الذي شكل تحولًا حاسمًا في موازين القوى داخل شبه الجزيرة العربية، دخلت معظم القبائل العربية في الإسلام؛ إدراكًا منها لتغير الواقع السياسي والديني. إلا أن قبيلتي هوازن وثقيف أظهرتا موقفًا مغايرًا، مدفوعًا بما كانتا تتمتعان به من قوة وشعور بالعزّة القبلية، فاختارتا المواجهة بدلًا من الاستسلام. وقد سارعتا إلى الحشد والاستعداد العسكري تحت قيادة مالك بن عوف، في محاولة لمباغتة المسلمين قبل أن يبادروا بمهاجمتهما، وهو ما مهّد لغزوة حنين. (الطبري، 1967)

توجّه النبي ﷺ بجيش قوامه اثنا عشر ألف مقاتل إلى وادي حنين. وعند دخول المسلمين إلى الوادي، باغتهم المشركون بوابل من السهام؛ مما تسبب في اضطراب صفوفهم وتراجع بعضهم. ومع ذلك، ثبت النبي ﷺ في الميدان، ونادى أصحابه للثبات، فاستجابوا له، وأعادوا تنظيم صفوفهم، حتى دارت معركة عنيفة انتهت بانتصار المسلمين. (الواقدي، 1966).

عقب المعركة، توجّه النبي ﷺ إلى الطائف، معقل ثقيف، فحاصرها لمدة أربعين يومًا دون أن يتمكّن من فتحها. ومع أن الحصار لم يُسفر عن نصر عسكري مباشر، فإن الهزيمة في حنين والحصار المطوّل خلّفا أثرًا بالغًا في معنويات ثقيف، ومهّدا الطريق لدخولها في الإسلام لاحقًا دون قتال. (السهيلي، 2000).

وبعد ما عانته ثقيف من الهزيمة في حنين، والحصار الطويل في الطائف، ومع تزايد دخول القبائل المحيطة في الإسلام، أدرك زعماؤها أنهم لا يستطيعون الصمود وحدهم. فتشاوروا فيما بينهم، وطلبوا من عبد ياليل بن عمرو أن يترأس وفدًا للذهاب إلى النبي ﷺ للتفاوض على الصلح والدخول في الإسلام. فوافق عبد ياليل، بشرط أن يرافقه عدد من الرجال، فاختير معه خمسة من كبار القوم، وانطلقوا جميعًا إلى المدينة (الواقدي، 1966).

وعندما اقترب وفد ثقيف من المدينة، رآهم المغيرة بن شعبة، وأخبر النبي ﷺ بقدومهم، فاستقبلهم وأُقيمت لهم خيمة قرب المسجد ليكونوا قريبين منه عليه الصلاة والسلام. وعرض الوفد مجموعة من الشروط لتيسير انتقالهم من الوثنية إلى الإسلام، وكان أبرزها الإبقاء على صنم اللات ومعبدها دون هدم لمدة ثلاث سنوات. وعندما رفض النبي ﷺ، ذلك طلبوا مهلة سنة، ثم مهلة شهر، بحجة مراعاة مشاعر السفهاء والنساء والأطفال الذين قد يُروعهم هدم الصنم. إلا أن النبي ﷺ رفض رفضًا قاطعًا جميع هذه الطلبات، مؤكدًا أن الإسلام لا يساوم على التوحيد، ولا يقبل بقاء أي رمز للوثنية. كما طلبوا منه إعفاءهم من أداء الصلاة، لكن النبي ﷺ رفض طلبهم، وأخبرهم أنه لا خير في دين لا تُقام فيه الصلاة (الواقدي، 1966).

بعد أن دخل وفد ثقيف وأهل الطائف في الإسلام، أرسل النبي ﷺ أبا سفيان بن حرب والمغيرة بن شعبة إلى الطائف لهدم صنم اللات. وعندما وصلا إلى الموقع، أصر المغيرة على أن يبدأ المهمة بنفسه، فتقدم حاملًا معوله ورفعه ليبدأ بضرب الصنم، فاجتمع بالقرب منه جماعة من بنو معتب من ثقيف حوله لحمايته، خشية أن يلقى مصير عروة بن مسعود الثقفي الذي قُتل على يد قومه حين

دعاهم إلى الإسلام. في هذه الأثناء، خرجت نساء ثقيف حاسرات، يبكين حول اللات وينشدن أبياتًا تعبر عن حزنهن، قائلات: "لتُبكينَّ دفَّاع، أسلمها الرُّضَّاع، لم يحسنوا المِصاع" (ابن كثير، 2013، ج.4، ص.690)، وأثناء قيام المغيرة بهدم الصنم، تظاهر فجأة بالسقوط وكأنه أُغشي عليه، ليُوهم الحاضرين بأن اللات قد انتقمت منه، فابتهج الناس وبدأوا يهتفون معتقدين أن اللات انتصرت، لكن سرعان ما نهض المغيرة وهو يضحك؛ ليكشف لهم أنها كانت خدعة ساخرة، أراد بها أن يُبيّن لهم زيف ما كانوا يؤمنون به، وأن الأصنام لا تضر ولا تنفع. ثم تابع هدم اللات حتى أزالها تمامًا (الكلاعي، 2000).

وقد أمر النبي ﷺ بعد ذلك بقضاء دين عروة بن مسعود وأخيه الأسود من أموال اللات. ودخل أهل الطائف في الإسلام، واندثر أثر اللات من أرضهم (ابن هشام، 1955)؛ مما أدى إلى زوال النفوذ الديني لثقيف، الذي كانت تستمد منه سلطتها. وأسهم هذا الحدث في ترسيخ الإسلام في الطائف وتعزيز وحدة القبائل تحت مظلته.

كان من بين الأصنام التي سارع الرسول ﷺ إلى الأمر بتحطيمها بعد فتح مكة هو صنم مناة، الواقع على ساحل البحر الأحمر، بين مكة والمدينة، في منطقة المشَلّل قرب قُديد[1]. وتُعد مناة من أقدم الأصنام التي عُبدت في قبل الإسلام، وكانت له مكانة كبيرة بين قبائل الأوس والخزرج وغيرهم (ابن هشام، 1955).

وقد اختلفت المصادر في تحديد الصحابي الذي تولى مهمة تحطيم صنم "مناة"، وفي توقيت تنفيذها. حيث يذكر الكلبي (2000) وابن كثير (2013) أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه هو من قام بهذه المهمة، وذلك بعد أيام قليلة من انطلاق النبي ﷺ من المدينة متجهًا إلى مكة في السنة الثامنة للهجرة.

في المقابل، تذكر روايات أخرى (الواقدي، 1966؛ الصالحي، 1993؛ العمري، 1996) أن النبي ﷺ أرسل سعد بن زيد الأشهلي لتحطيم مناة، وكان ذلك عقب فتح مكة مباشرة، في شهر رمضان من السنة نفسها. وتشير هذه الروايات إلى أن سعد خرج إلى منطقة المشَلّل؛ حيث يقع الصنم، يرافقه عشرون فارسًا. وعند وصولهم، وجدوا السادن يحرسه. فسأله السادن: "ما تريد؟"، فأجابه سعد أنه يريد تحطيم مناة، فرد السادن بلا مبالاة: "أنت وذاك!" (ابن سيد الناس، 1993، ج.2، ص.234)، في دلالة على استخفافه بالأمر ولاعتقاده بأن "مناة" لا يستطيع أحد النيل منها.

وبينما كان سعد يحطم الصنم، خرجت امرأة سوداء عارية، ثائرة الرأس، تصرخ وتضرب صدرها. فظنّ السادن أنها تمثل الإلهة "مناة"، وستمنع سعد من تنفيذ مهمته، لكنه لم يتردد، فقتلها، وأكمل تحطيم الصنم بمساعدة أصحابه. ولم يجدوا شيئًا ذا قيمة في خزانتها. ثم عاد سعد إلى النبي ﷺ قبل نهاية شهر رمضان بستة أيام (ابن سيد الناس، 1993). وتشير رواية ثالثة (ابن هشام، 1955؛ ابن كثير، 2013، علي، 2001) أن النبي ﷺ بعث أبا سفيان بن حرب لهذه المهمة؛ ما يعكس اختلافًا في تحديد من قام بها، وكذلك في توقيت الحدث.

وهكذا نرى أن الروايات اختلفت في تحديد الصحابي الذي تولى تحطيم "مناة"، بين على بن أبي طالب، وسعد بن زيد الأشهلي، وأبي سفيان بن حرب. كما اختلفوا في توقيت ذلك؛ إذ تشير بعض الروايات إلى أنه حدث قبل فتح مكة (الكلبي، 2000)، بينما تفيد أخرى بأنه وقع بعده (الواقدي، 1966).

---

(1) المشَلَّل: بضم الميم وفتح الشين واللام، موضع مرتفع يُعرف كثنية أو جبل، يهبط منه إلى قُدَيد من جهة البحر، ويقع على طريق مكة. توفي فيه مسلم بن عقبة سنة 64 هـ أثناء توجهه لمحاربة عبد الله بن الزبير. (البكري، 1983؛ الفاسي، 1998).

قُدَيْد: بضم القاف على صيغة التصغير، قرية صغيرة تقع على طريق الحجاز بين مكة والمدينة، وتُعرف بكثرة مياهها وبساتينها. نسبت تسميتها إلى "تقدّد السيول" فيها، وكانت موطنًا لقبيلة خزاعة. (البكري، 1983).

ورغم هذا التعدد في الروايات، فإن الرواية التي ترجّح إرسال النبي ﷺ لسعد بن زيد الأشهلي عقب فتح مكة مباشرة تبدو الأكثر اتساقًا مع السياق الزمني للغزوات، والتسلسل المنطقي للأحداث، خاصة أن المصادر التي أوردتها قدّمت تفاصيل دقيقة حول المهمة ومكان الصنم.

ولا تتوقف أهمية هذا الحدث عند بعده التنفيذي، بل تتجاوزه إلى أثر ديني ومعنوي أعمق؛ إذ لم يكن تحطيم "مناة" مجرد إزالة لرمز من رموز الشرك، بل كان خطوة فاعلة في تطهير الشعائر الدينية من الموروثات السابقة للإسلام. فقد كان بعض الناس بعد إسلامهم يتحرجون من أداء السعي بين الصفا والمروة، لاعتقادهم بأنه كان مرتبطًا بتعظيم "مناة" قبل الإسلام. فجاء نزول الآية: {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ} (سورة البقرة، 158)؛ ليوضح أن السعي بين الصفا والمروة شعيرة إسلامية خالصة، منفصلة تمامًا عن أي موروث وثني سابق (البغوي، 1997؛ ابن عاشور، 1984).

من الأصنام التي كان لها مكانة خاصة عند بعض القبائل العربية، وخاصة قبيلة دوس حتى بعد ظهور الإسلام، كان صنم "ذو الكفين" وبيت عبادته. وقد كان هذا الصنم عبارة عن تمثالًا خشبيًا يُظهر الكفين، وارتبط هذا الصنم بقبيلة دوس، وتحديدًا إلى عائلة عمرو بن حممة الدوسي، أحد حكام العرب قديمًا. (ابن الجوزي، 1994، الصالحي، 1993).

ومع ظهور الإسلام، ظل بعض أفراد القبيلة متمسكين بعبادة ذلك الصنم؛ ما استدعى تدخلًا حاسمًا. ففي السنة الثامنة للهجرة، وبعد فتح مكة، بعث النبي ﷺ الطفيل بن عمرو الدوسي، أحد زعماء قبيلة دوس وأوائل من أسلم من قومه، لتحطيم صنم "ذو الكفين". وقد اختاره النبي ﷺ لهذه المهمة لمكانته في قومه، فكان الأنسب لتنفيذها. فتوجّه الطفيل إلى قبيلته، فكسر "ذو الكفين" وأضرم النار فيه وفي بيت عبادته، مرددًا أبياتًا من الشعر يعبّر فيها عن ازدرائه للأصنام، قائلًا:

"يا ذا الكفين لست من عبادِكا ... ميلادُنا أقدمُ من ميلادِكا ... إني حشوتُ النارَ في فؤادِكا" (ابن كثير، 2013، ج.3، ص.327).

لكن دور الطفيل لم يتوقف عند تحطيم الصنم، بل امتد إلى توحيد جهود قومه في نصرة الإسلام، فاستطاع أن يستنفر رجال قبيلته، وجمع نحو أربعمائة رجل من دوس، قادهم إلى الطائف دعمًا للنبي ﷺ في مساعيه هناك (الواقدي، 1966).

صنم ذو الخلصة: كان صنم "ذو الخلصة" عبارة عن مروة بيضاء منقوشة على هيئة تاج، يحيط بها بناء مخصّص للعبادة، عُرف باسم "الكعبة اليمانية"، تمييزًا له عن الكعبة المشرّفة في مكة. وكان موقعه في تبالة(1). (الحموي، 1995).

وقد حظي "ذو الخلصة" بتقديس كبير في جنوب الجزيرة العربية، وعبدته قبائل مثل دوس، وخثعم، وبجيله، إضافةً إلى قبائل مجاورة كـ أزد السراة وهوازن. وكان يُعدُّ مركزًا دينيًا مهمًا، يقصده الناس للاستقسام بالأزلام طلبًا للإرشاد في أمور حياتهم، كما كانت تُقدّم فيه القرابين، وتُعلّق القلائد، وتُذبح عنده الأضاحي (الحموي، 1995).

رغم انتشار الإسلام، بقي صنم "ذو الخلصة" يحتفظ بمكانه مقدسة لدى بعض قبائل الجنوب، إلى أن أمر النبي ﷺ بهدمه. وكلف بهذه المهمة جرير بن عبد الله البجلي، أحد زعماء قبيلة بجيلة، وكان قد أسلم في أواخر حياة النبي ﷺ. فعقد له لواءً، وأرسله على رأس نحو مئتي رجل من قبيلته أحمس، وفي بعض الروايات كان عددهم مائة وخمسين أو مائة وتسعين (ابن سعد، 1968، الجعدي، 2021).

وكان جرير لا يُجيد ركوب الخيل، وقد عرفه قومه بذلك، فخشي من التأخر إن خرج على الإبل، فأخبر النبي ﷺ بذلك، فربّت على صدره ودعا له بأن يثبته الله ويجعله هاديًا مهديًا، فشعر جرير بعدها بثقة غير معهودة، وركب فرسًا لأول مرة دون صعوبة، وقادها

(1) تبالة: بفتح التاء والباء واللام، وادٍ ذو قرى ومياه ونخل، يقع جنوب شرقي الطائف بنحو 200 كيلومتر، ضمن تهامة عسير. وقد ورد أن أهلها أسلموا من غير قتال في السنة العاشرة للهجرة. (البلادي، 1980).

بسهولة (ابن سعد، 1968؛ البلاذري، 1996).

انطلق جرير مع فرسان أحمس[1] المعروفين بشجاعتهم، حتى وصل إلى تبالة حيث يقع الصنم. ورغم المقاومة التي واجهها، فقد تمكن من تحطيم "ذو الخلصة" ومعبده، وأضرم فيهما النار بعد تغطيتهما بالحشيش اليابس. ثم بعث رجلا إلى المدينة، يبشر النبي ﷺ بالخبر، قائلًا: "والذي بعثك بالحق يا رسول الله، ما جئتك حتى تركناه كالجمل الأجرب"(ابن حنبل، 2001، ج.31، ص.568، رقم 19249). ففرح النبي ﷺ ودعا له بالبركة، وكرر الدعاء لرجال أحمس وخيلهم خمس مرات، تعبيرًا عن رضاه وسروره بإنجازهم (ابن سعد، 1968؛ البيهقي، 1985).

ويُلاحظ أنه تم استخدام تشبيه بليغ عند وصف صنم "ذي الخلصة" بعد إحراقه بـ "الجمل الأجرب". في إشارة إلى أنه أصبح منبوذًا كما يُنبذ الجمل الأجرب ويتجنبه الناس خوفًا من العدوى؛ إذ لا يصلح للركوب أو الاستخدام. وكذلك، فقد تحول الصنم إلى ركامٍ لا قيمة له بعد أن زالت قدسيته وهيبته (الكرماني، 1981).

كان صنم الفُلس يتميّز بلونه الأحمر وشكله الذي يشبه أنف الإنسان، وكان الناس يقدمون له الهدايا والقرابين. وكان يقع في الشمال الغربي من نجد، وتحديدًا في منطقة تُعرف بـ "أجأ"[2] القريبة من "فيد"[3]. وقد عبدته قبائل عدّة من شمال الجزيرة العربية، مثل طيء وبلي. وقد لُفظ أيضًا اسمه بفتح الفاء وسكون اللام، ويشبه في نطقه كلمة "الفلس" المعروفة كعملة نقدية قديمة (الكلبي، 2000؛ الواقدي، 1966؛ علي، 2001).

كان الناس يعتقدون أن من لجأ إلى هذا الصنم طلبًا للأمان حصل عليه، وأن من طرد طريدة فلجأت إلى الصنم، فإنها تصبح من نصيبه ولا يجوز لأحد أخذها منه. وكان للصنم سدنة من بني بولان، وهم القائمون على خدمته، وأول من عبده كان رجل يُدعى بولان[4]، بينما كان آخر من تولى السدانة منهم رجل يُدعى صيفيّ (ابن حبيب، 1942؛ علي، 2001؛ برو، 2001).

وفي أحد الأيام طارد صيفيّ ناقة تعود لامرأة من قبيلة كلب، كانت جارة لأحد وجهاء العرب، وهو مالك بن كلثوم[5]. وبعد أن

---

(1) أحمس هو أحد بطون قبيلة بجيلة، وينتسبون إلى أحمس بن الغوث بن أنمار، وهو غير أحمس بن ضبيعة بن ربيعة العدناني. ويُنسب إليهم "الأحمسي" بفتح الألف وسكون الحاء وفتح الميم. وقد سكنت طائفة من بني أحمس الكوفة، وبرز منهم عدد من العلماء والرواة في صدر الإسلام، منهم: حكيم بن جابر الأحمسي الكوفي، الذي روى عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما. وقد ورد في فضلهم ما رواه الإمام أحمد بن حنبل في "المسند" (2001، ج.31، ص.129، رقم 18833) عن طارق بن شهاب قال: "قدم وفد أحمس ووفد قيس على رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: "ابدؤوا بالأحمسيين قبل القيسيين". (السمعاني، 1988؛ ابن حزم، 1983).

(2) أجأ: جبل في حائل، يقع غرب فيد، ويفصل بينهما مسير ليلتين، وهو أحد جبلي طيّء إلى جانب جبل سلمى. يُعد من مواطن قبيلة طيّء، وسُمّي باسم "أجأ بن عبد الحيّ"، وهو رجل من العماليق قُتل في هذا الموضع. (الحموي، 1995).

(3) فَيْد: تقع شرق جبلي طيّء (أجأ وسلمى)، في منتصف طريق الحاجّ بين الكوفة ومكة، وكانت محطة بارزة على طريق الحجاز القديم. اشتهرت بوفرة المياه والآبار، وكانت موضعًا يستريح فيه الحجاج ويتزوّدون منه، كما يُودِعون فيه ما ثقل من أمتعتهم لدى أهلها حتى عودتهم. قيل إن تسميتها تعود إلى "فيد بن حام"، أول من نزلها. وفي الجاهلية كانت فلاةً بين قبيلتي أسد وطيّء، ثم أقطعها النبي ﷺ لزيد الخيل بعد إسلامه. (البكري، 1983؛ الحموي، 1995).

(4) بنو بَوْلان: بطن من قبيلة طيّء القحطانية، يُنسبون إلى بَوْلان وهو غُصين بن عمرو بن الغوث بن طيّء. سكنوا جبل أجأ، وكان لهم مواضع معروفة فيه، منها "الأَخلِفة". من أبرز رجالهم صيفي بن بولان، وكان سادن صنم الفِلس. (الصحاري، 2006؛ الحموي، 1995).

(5) مالك بن كلثوم بن ربيعة، يُعرف بلقب مُخْفِر الفلس، نسبة إلى فعله حين أخفر ذمة الفلس، وهو صنم كان لقبيلة طيّئ، وكانت تُعظّم ذمته فلا تُنتهك.

أمسك السادن بالناقة، أخذها إلى الصنم، وربطها عنده باعتبارها قربانًا له. فلجأت المرأة إلى مالك وأخبرته بما حدث، فامتطى فرسه مسرعًا يحمل رمحه، وتوجه إلى موضع الفلس. وعندما وصل، وجد الناقة مربوطة هناك، فطلب من السادن أن يطلقها، لكنه رفض زاعمًا أنها لربّه. فغضب مالك وأمره بتركها، إلا أن السادن أصر على موقفه، مستنكرًا من مالك ما اعتبره انتهاكًا لقدسية الصنم ومكانته. عندها ضربه مالك، ثم أطلق الناقة وأعادها إلى صاحبتها (الكلبي، 2000؛ برو، 2001).

كان هذا التصرف غير مسبوق، ولم يجرؤ أحد قبله على فعل ذلك. فوقف السادن أمام الصنم متضرعًا له أن ينتقم من مالك، وقال متوسلًا إن مالك قد أخفرك اليوم –أي أهانك– بعدما كنت معظَّمًا في أعين الناس.

وكان عدي بن حاتم الطائي حاضرًا في ذلك اليوم، وقد قدم قربانًا للفلس وجلس مع جماعة من افراد قبيلته يتحدثون. وعندما رأى ما فعله مالك، أصابه الذهول، وقال لمن حوله إنه يترقب العقوبة التي ستقع على مالك في يومه هذا. لكنه تفاجأ بأن الأيام مرّت دون أن يصيب مالك أي أذى. وهنا بدأ عدي يدرك أن الصنم لا يملك لنفسه ضرًّا ولا نفعًا، فهجر عبادة الفلس وباقي الأصنام، واعتنق الديانة النصرانية، وبقي عليها حتى جاء الإسلام فأسلم (علي، 2001؛ برو، 2001)

وفي السنة التاسعة للهجرة؛ أي بعد عام من فتح مكة، قرر النبي ﷺ هدم صنم الفلس، كما فعل مع بقية الأصنام المنتشرة في الجزيرة العربية. فأرسل علي بن أبي طالب –رضي الله عنه– على رأس سرية ضمّت مئة وخمسين رجلًا من الأنصار، مزودة بمئة بعير وخمسين فرسًا، يحملون راية سوداء ولواء أبيض. وعند وصولهم إلى موقع الصنم، قاموا بتحطيمه وإحراقه، ثم عادوا إلى المدينة ومعهم الغنائم والسبايا (الواقدي، 1966).

ومن بين الغنائم التي عُثر عليها داخل بيت الصنم، كانت هناك ثلاثة سيوف مشهورة هي: مخذم، ورسوب، واليماني، وتشير بعض الروايات إلى أن الحارث بن أبي شمر الغساني، ملك غسان، هو من أهدى هذه السيوف للصنم، كما عُثر أيضًا على ثلاث دروع (الواقدي، 1966). وقد احتفظ النبي ﷺ بأحد هذه السيوف، وأهدى السيفين الآخرين لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه (الكلبي، 2000). وتنبغي الإشارة إلى وجود اختلاف في الروايات حول مصدر هذه السيوف؛ إذ يذكر الكلبي (2000) أن السيفين "مخذم" و"رسوب" كانا من غنائم صنم "مناة"، بينما تشير مصادر أخرى (ابن هشام، 1955؛ الواقدي، 1966) إلى أنهما من غنائم صنم "الفلس". ورغم هذا الاختلاف في الروايات، فإن المتفق عليه في معظم المصادر أن هذه السيوف كانت ثمينة، وأن النبي ﷺ أهدى بعضها لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه (الطبري، 1967؛ ابن العاقولي، 1994).

ومن بين السبايا التي أُسرن بعد هدم صنم الفلس، كانت سفانة بنت حاتم الطائي، عمة عدي بن حاتم الذي فرّ إلى الشام عندما سمع بقدوم جيش علي رضي الله عنه. جمع المسلمون السبايا في دار رملة بنت الحارث، القريبة من باب مسجد النبي ﷺ، وهناك كانت سفانة تخاطب النبي ﷺ كلما مرّ بها، مستعطفه إياه بأن والدها قد مات، وابن أخيها غائب، وراجية منه أن يتكرم عليها بإطلاق سراحها وردها إلى قومها. فسألها النبي ﷺ عن الوافد الذي تقصده، فأجابت بأنه عدي، فقال النبي ﷺ "الفارُ من الله ورسوله" (الواقدي، 1966، ج.3، ص.989). وبعد تكرار طلبها، أمر النبي ﷺ بإطلاق سراحها، ووفّر لها النفقة والكسوة، بل أرسل معها دليلًا يرافقها حتى تعود إلى ديارها بأمان. وقد أظهر في تعامله معها رحمة وعدلًا عظيمين، جمع فيهما بين الحزم والرفق؛ مما ترك أثرًا طيبًا في نفوس الناس، وكان له دور في دخول كثير منهم في الإسلام. وعندما عادت إلى أخيها، لامته على فراره وتركها في الأسر، فأقر بخطئه، وسألها عن رأيها في النبي ﷺ، فأثنت عليه ووصفت خلقه وعدله؛ مما دفع عدي إلى التوجه بنفسه إلى المدينة

---

ويُروى أنه يُنسب إلى الشمخي، وهي نسبة إلى شمخ، بطن من فزارة، أو إلى الشمجي، وهي نسبة إلى شمج، بطن من قبيلة جُرْم. (السمعاني، 1988؛ ابن دريد، 1991).

للقاء النبي ﷺ (ابن هشام، 1955؛ ابن كثير، 1988).

وعندما وصل عدي المدينة استقبله النبي ﷺ وأخذه معه إلى بيته. وبينما كانا في الطريق استوقفت امرأة ضعيفة النبي ﷺ فوقف -عليه الصلاة والسلام- طويلًا يحادثها؛ مما جعل عديًا يتأمل في تواضع النبي ﷺ. وعندما وصلا إلى البيت جلس النبي ﷺ على الأرض بينما قدّم لعدي وسادة من جلد محشوة بالليف ليجلس عليها. حينها أدرك عدي أن النبي ﷺ لم يكن يسعى للجاه ومظاهر العظمة، بل كان قائدًا متواضعًا يحمل رسالة عظيمة. فأعلن إسلامه (ابن هشام، 1955؛ ابن كثير، 2013).

كان تحطيم صنم "الفلس" وغيره من الأصنام مثل "رضى" و"سهيل" و"ذي الشرى" (علي، 2001)، التي عبدتها القبائل العربية في الجزيرة العربية، وما تبع ذلك من دخول الناس في الإسلام، دليلًا على نهاية عهد الوثنية، وبداية ترسيخ الإسلام في تلك المناطق.

وعليه، لم يكن تحطيم الأصنام مجرد إزالة رموز دينية، بل كان خطوة حاسمة لإحداث تغيير سياسي واجتماعي واقتصادي عميق، أسهم في توحيد القبائل تحت راية الإسلام، وبناء نظام جديد يرتكز على التوحيد والعدالة.

وانطلاقاً مما سبق، يمكن استنتاج أبرز الاستراتيجيات التي اتبعها النبي ﷺ في تحطيم الأصنام، وإعادة تشكيل البنية القبلية ومراكز النفوذ السياسي في الجزيرة العربية. وذلك على النحو التالي:

1. **اختيار الأصنام المؤثرة:** ركز النبي ﷺ في استراتيجيته على تحطيم الأصنام التي كانت تحظى بمكانة دينية، واجتماعية، وسياسية بارزة في المجتمع العربي قبل الاسلام. فقد أمر ﷺ بتحطيم الأصنام التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، مثل "اللات" و"العزى" و"مناة"، إضافة إلى أصنام أخرى مثل "ذو الخلصة" و"الفلس"، والتي كانت تُعد رموزًا للنفوذ والهيبة بين القبائل.

لقد كان الناس آنذاك يعتقدون أن الأصنام تمنح الحماية والبركة والقوة، وكانت الزعامات القبلية تستمد شرعيتها وهيبتها من رعايتها لها. لذلك، جاء تحطيم تلك الأصنام بمثابة سحب للبساط من تحت أقدام الزعامات التقليدية التي كانت تستمد مكانتها من ارتباطها بهذه الأصنام، وأزال القداسة التي كانت تحيط بالانتماءات والتحالفات القبلية. كما تلقى الناس صدمة هزت معتقداتهم، ودفعَتهم إلى إعادة النظر في علاقاتهم الاجتماعية. ومع سقوط هذه الأصنام الكبرى، انهارت شبكة النفوذ القبلي والديني التي كانت تقف في وجه الإسلام، مما أسهم في إعادة ترتيب موازين القوى في الجزيرة العربية، ومهّد الطريق لترسيخ سلطة الدولة الإسلامية.

2. **استهداف مراكز الوثنية لتحقيق الوحدة الإسلامية:** استهدف النبي ﷺ تحطيم الأصنام في أبرز المراكز الوثنية الكبرى في شبه الجزيرة العربية. وقد توزع هذا الاستهداف جغرافيًا على عدة مناطق؛ حيث بدأ بتحطيم الأصنام في مكة بعد فتحها؛ إذ كانت الكعبة محاطة بثلاثمئة وستين صنمًا، فتم تطهيرها وإعلان نهاية عبادة الأصنام في أحد أهم المراكز الدينية. ثم امتد هذا التحرك إلى خارج مكة؛ حيث تم القضاء على الأصنام التي كانت قائمة في مراكز دينية رئيسية لقبائل مختلفة. ففي الغرب، تم تحطيم مناة قرب من قديد. وفي الجنوب الشرقي، تم تحطيم سواع في رهاط. أما في الطائف، فقد تم تحطيم اللات التي كانت تمثل هوية ثقيف الدينية ومصدر نفوذها التي كانت تنافس به مكانة قريش في مكة. كذلك تم القضاء على العزى في منطقة نخلة في الطريق بين مكة والعراق. وفي جنوب الجزيرة العربية، تم تحطيم ذو الخلصة في تبالة، والذي كان يعرف بـ "الكعبة اليمانية"، وكذلك تحطيم صنم ذو الكفين، الصنم الذي كانت تعبده قبيلة دوس. كما امتد التحرك أيضًا إلى شمال الجزيرة العربية؛ حيث تم القضاء على أصنام أخرى مثل رضى وسهيل، إضافة إلى الفلس، الذي كان في الشمال الغربي من نجد، ويُعد مركزًا دينيًا لقبائل طيء وبلي. لقد ساهم هذا التوزيع الجغرافي الواسع لتحطيم الأصنام في إنهاء مظاهر الوثنية تدريجيًا، وأضعاف العلاقة التي كانت تربط القبائل بها، مما سهل توحيدهم تحت راية الإسلام.

3. **دمج الدعوة السلمية بالعمل الميداني:** كانت استراتيجية النبي ﷺ تجمع بين الدعوة السلمية والعمل الميداني المباشر؛ إذ بدأ بدعوة القبائل إلى الإسلام والتوحيد الخالص لله تعالى، مبرزًا بوضوح بطلان عبادة الأصنام وإشراكها مع الله تعالى. وكانت الوفود التي تقبل الإسلام تُعدّ وسيلة لإحداث تغيير داخلي؛ إذ يعود أفراد القبائل بعد قبولهم بالإسلام ويبدؤون بإعلان رفضهم للأصنام التي كانوا

يعبدونها والعمل على تحطيمها. ومن الأمثلة على ذلك، عندما جاء وفد خولان في شعبان سنة عشرة للهجرة، فأعلنوا إسلامهم، فسألهم النبي ﷺ عن صنمهم الذي يسمى "عميانس" (ابن الجوزي، 2019). فأجابوا بأن الله بدلهم به بالتوحيد، وأن هناك بقايا من كبار السن متمسكون به، مؤكدين أنهم بعد رجوعهم لموطنهم سيحطمونه بأنفسهم.

وكانت هذه الاستراتيجية، التي اعتمدت على الإقناع بالحجّة والحسم الفعلي، منهجًا نبويًا سار عليه الصحابة رضي الله عنهم في مهمة تحطيم الأصنام. ففي موقف عمرو بن العاص، حين كلفه النبي صلى الله عليه وسلم بتحطيم صنم "سواع"، واجهه سادن الصنم وحذره من الاقتراب، زاعمًا أن الصنم قادر على حماية نفسه. فردّ عليه عمرو بمنطق بسيط قائلًا: "هل يسمع أو يبصر؟"(الواقدي، 1966، ج.2، ص.870)، فكان هذا السؤال كافيًا ليجعل السادن يدرك ضعف معتقده. وحين رأى صنمه يتحطم عاجزًا عن الدفاع عن نفسه، أدرك فساد ما كان يعتقد، فأسلم في الحال.

ومن الأمثلة ايضًا موقف ضمام بن ثعلبة الوافد عن بني سعد، الذي بعدما عاد إلى قومه أعلن رفضه التام لعبادة الأصنام بقوله: "بئست اللات والعزى" (ابن هشام، 1955، ج.2، ص.574)؛ مما يبين رغبته في أن يكون له دور في إنهاء عبادة الأصنام بين قومه. وعندما ترفض بعض القبائل التخلي عن عبادة الأصنام أو تبدي تعلقها بها كموروث قديم ترغب في الإبقاء عليه، كان النبي ﷺ يتخذ إجراءات عملية حاسمة عبر إرسال سرايا لتحطيم تلك الرموز الوثنية، في خطوة تهدف إلى كسر الهيمنة الدينية والاجتماعية لمرتبطة بها.

4. **الاستعانة بالقادة المناسبين:** لقد برزت حكمة النبي ﷺ في اختيار القادة المناسبين لتنفيذ مهام تحطيم الأصنام المؤثرة في المجتمع العربي قبل الاسلام؛ حيث لم يكن الاعتبار العسكري وحده هو المعيار للاختيار، بل تداخلت فيه انتمائه القبلي، وحماسه لنصرة الإسلام. ففي بعض الأحيان، يختار الرسول ﷺ قائدًا من القبيلة نفسها التي تُعظّم الصنم؛ ليكون للتحطيم أثر بالغ، حين يتم على يد من نشأوا في بيئة كانت تعظم ذلك الصنم. كما في حالة جرير ابن عبد الله البجلي مع "ذو الخلصة"، فقد كان جرير معروفًا بحماسه لنشر الدعوة الإسلامية، فلم يكتفِ النبي ﷺ بتوجيه الأمر له فحسب، بل ساعده بالدعاء له قائلًا: "اللهم ثبته واجعله هاديًا مهديًا" (ابن كثير، 2013، ج.4، ص.651)؛ مما منح جرير الشجاعة والثقة اللازمة لقيادة حملة مع مئة وخمسين فارسًا من قبيلة أحمس، وتمكن من هدم الصنم رغم المقاومة التي واجهها.

وفي مثال آخر يعكس هذه الحكمة، اختار النبي ﷺ الطفيل بن عمرو الدوسي لتحطيم صنم "ذو الكفين" بسبب انتمائه القبلي لقبيلة دوس، التي كانت تعبد هذا الصنم، إضافة إلى أن إسلامه المبكر جعله أحد أوائل من أسلموا من قومه، ومعروفًا بشجاعته وقوة إيمانه وحماسه لنصرة الإسلام، مما جعله قدوة حقيقية لبقية أفراد القبيلة. وبفضل قدراته القيادية والعسكرية، استطاع تنفيذ المهمة بكفاءة وتجنيد أربعمائة رجل من قبيلته لدعم الجيش الإسلامي في الطائف.

وفي أحيان أخرى، كان الاختيار قائمًا على ما يتمتع به القائد من كفاءة وشجاعة، كما في إرسال خالد بن الوليد لهدم "العُزّى" في نخلة، وسعد بن زيد الأشهلي لهدم مناة؛ إذ كان كلاهما الأنسب لتنفيذ المهمة بسرعة وحسم، من غير أن يسبب توترًا قبليًا. ومما سبق، يتضح أن النبي ﷺ لم يكن يعتمد نمطًا ثابتًا، بل كان يختار القائد الأنسب لكل مهمة، بناءً على تقييم دقيق لقدراته الشخصية وانتمائه القبلي.

5. **اختيار التوقيت المناسب:** إن اختيار توقيت تحطيم الأصنام بعد فتح مكة لم يكن قرارًا عسكريًا فحسب، بل كان خطوة استراتيجية مدروسة ذات أبعاد دينية، سياسية، واجتماعية. وقد كان هذا التوقيت تحديدًا كان عاملًا حاسمًا في تجنب المواجهات المباشرة؛ إذ إن قريش والقبائل المتمسكة بأصنامها كانت تحتفظ بقوة سياسية وعسكرية كبيرة قبل الفتح، وكان التحرك في ذلك الوقت من شأنه أن يؤدي إلى مقاومة شرسة واسعة النطاق. لقد استغل الرسول ﷺ النصر والمعنويات المرتفعة بعد فتح مكة لتحطيم الأصنام، وتفريغها من قيمتها الرمزية والسياسية، مما ساهم في إعادة تشكيل النظام القبلي، وإرساء هيمنة الدولة الإسلامية على الجزيرة العربية.

6. **التعامل الحكيم مع القبائل:** لم يكن الهدف من تحطيم الأصنام إهانة القبائل أو فرض الإسلام بالقوة، بل إظهار ضعف هذه الرموز الوثنية وإقناع القبائل بأن التمسك بها لا فائدة منه. قبل تحطيم الاصنام، كان النبي ﷺ يُمهّد لهذا التحول تدريجيًا، بدعوتهم إلى توحيد الله وعبادته وحده دون شريك، مع الحرص على تجنّب المواجهات العنيفة.

وبعد تحطيم الأصنام، أكّد النبي ﷺ أن الإسلام يقوم على التوحيد الخالص، ولا يقبل بقاء أي رمز من رموز الشرك. فعلى سبيل المثال، عندما طلب وفد ثقيف الإبقاء على صنم "اللات" لفترة معينة وإعفاءهم من الصلاة، رفض النبي ﷺ ذلك بحزم، مؤكدًا أن الإسلام لا يقبل المساومة في مسألة التوحيد. وكان من حكمته عليه الصلاة والسلام في تحطيم الأصنام الاستفادة من أثر المشهد نفسه في إضعاف مكانتها في نفوس الناس؛ فعندما يرون بأعينهم أن الأصنام تتحطم دون أن تدافع عن نفسها، يبدأ الشك يتغلغل في معتقداتهم، فيدركون ضعفها، ويسهل عليهم التخلي عنها، وتقبل الإسلام بسهولة أكبر. كما أن تعامل النبي ﷺ مع الأسرى والسبايا كان له دور كبير في إنهاء مقاومة القبائل ودفعها إلى الإسلام طواعية.

7. **المنهج النبوي في إزالة الرموز الوثنية وصيانة التوحيد:** اعتمد النبي محمد ﷺ في دعوته إلى التوحيد على توجيه مباشر وواضح لإزالة الرموز الوثنية بجميع أشكالها، باعتبارها وسيلة لصيانة العقيدة، وتفكيك البنية العقائدية السائدة آنذاك، وتمهيد الطريق لبناء مجتمع إسلامي قائم على التوحيد الخالص. وقد وردت في هذا السياق مجموعة من الأحاديث النبوية التي أمرت صراحة بإزالة الأصنام، وتحريم التعامل معها أو الاتجار بها. ومن ذلك ما رواه جابر بن عبد الله –رضي الله عنه– أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ عام الفتح بمكة يقول: "إن الله ورسوله حرّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" (مسلم، 1955، رقم 158)، ويظهر في هذا الحديث تحريمًا صريحًا لثمن الأصنام؛ مما يعكس موقفًا تشريعيًا صارمًا تجاهها، لا يقتصر على البُعد الديني، بل يمتد ليشمل الجانب الاقتصادي والاجتماعي.

كما وجّه النبي ﷺ علي بن أبي طالب رضي الله عنه عند بعثه إلى اليمن، فقال له: " أن لا تدع تمثالا إلا طمسته. ولا قبرا مشرفا إلا سويته" (مسلم، 1955، رقم 969)، ويدل هذا التوجيه على رفض النبي ﷺ لأي مظاهر تُفضي إلى التعظيم أو التقديس لغير الله، سواء كانت صورًا أو تماثيل أو قبورًا بارزة، حماية للتوحيد وصيانة للعقيدة.

ومن الأحاديث الدالة على هذا الموقف، ما رواه أبو هريرة– رضي الله عنه– عن الرسول ﷺ: "أتاني جبريل عليه السلام، فقال لي: أتيتك البارحة فلم يمنعني أن أكون دخلت إلا أنه كان على الباب تماثيل، وكان في البيت قِرام ستر فيه تماثيل، وكان في البيت كلب، فَمُر برأس التمثال الذي في البيت يقطع، فيصير كهيئة الشجرة، ومر بالستر فليقطع، فليجعل منه وسادتين منبوذتين توطآن، ومر بالكلب فليخرج". (أبو داود، رقم 4158). ويُستفاد من هذا الحديث النهي عن وجود التماثيل التي تشبه ذوات الأرواح في بيوت المسلمين؛ إذ إن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه تماثيل أو صور؛ مما يعزز النهي عن اقتنائها أو إبقائها. كما يشير الحديث إلى أنه متى ما زالت عن هذه التماثيل صفة التعظيم والاحترام —كأن تُحوَّل إلى شيء يُوطأ أو يُستخدم في غرض دنيوي مهين — أو عُدّلت بحيث لا تمثل روحًا مثل جعلها على هيئة شجرة، فإنها تفقد دلالتها الوثنية، وهو ما يتماشى مع مقصد الإسلام في اجتثاث كل ما قد يُفضي إلى الشرك أو يُعيد مظاهر العقائد والممارسات السابقة للإسلام. (الشنقيطي، 1995).

لقد كان لتحطيم الأصنام أثر بالغ على قبائل الجزيرة العربية؛ إذ أسهم في إحداث تحوّل جذري في النظام الديني والاجتماعي والسياسي في المنطقة. فبعد فتح مكة وتحطيم الأصنام حول الكعبة، انهارت مقاومة قريش –وهي من كنانة– التي استمرت أكثر من عشرين عامًا. وقد أدى ذلك إلى فزع قبائل هوازن، بما فيهم ثقيف وسعد بن بكر، من الرسول ﷺ ودعوته، فاجتمعوا لمواجهة المسلمين في غزوة حنين (شوال 8هـ)، والتي انتهت بانتصار المسلمين. ثم جاء وفد ثقيف معلنًا إسلامه، فكان ذلك إيذانًا بانهيار آخر مراكز المعارضة القوية للدعوة الإسلامية. وبعدها بدأت القبائل تدخل في الإسلام تباعًا، حتى بلغ ذلك ذروته في عام الوفود (9هـ)، حين أرسلت معظم القبائل وفودها إلى النبي ﷺ تعلن إسلامها وانضمامها تحت راية الإسلام.

وقد أدى ذلك إلى استقرار الدولة الإسلامية وتهيئتها للانتشار خارج الجزيرة العربية، حتى أصبحت قوة تنافس الدول الكبرى كالروم والفرس. فحينما بلغ النبي ﷺ أن الروم يعدّون العدّة لغزو المسلمين، سارع -عليه الصلاة والسلام- إلى تجهيز جيش كبير قوامه نحو ثلاثين ألف رجل، عُرف بـ جيش العُسرة، وسار به نحو الشمال في غزوة تبوك (رجب، 9هـ). ورغم عدم وقوع مواجهة مباشرة، بسبب تراجع الروم وحلفائهم، فقد كشفت الغزوة عن قوة الدولة الإسلامية وهيبتها، ونتج عنها إبرام عدة معاهدات مع القبائل المقيمة في شمال الجزيرة العربية، بهدف تأمين حدود الدولة الإسلامية من أي تهديد خارجي.

واكتمل هذا التحول السياسي والديني بنزول سورة التوبة في موسم الحج من السنة التاسعة للهجرة؛ حيث أعلنت براءة الله ورسوله من عهود المشركين. وقد أمهلهم النبي ﷺ مدة أربعة أشهر، من شوال إلى نهاية المحرّم، ليبقوا في الأرض آمنين قبل إنهاء العهود. وأرسل النبي ﷺ علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- ليُعلن هذا البيان نيابة عنه، مراعاةً لعادات العرب التي كانت تقتضي ألا يعلن نقض العهود إلا من رجل ينتمي إلى نفس القبيلة. وفي يوم النحر، قام علي -رضي الله عنه- بإبلاغ الحجاج بأربع قرارات مهمة، وهي: عدم السماح للمشركين بدخول المسجد الحرام بعد ذلك. ومنع الطواف حول الكعبة عرايا. وأنه لن يدخل الجنة إلا من كان مؤمنًا. والوفاء بالعهود لمن لم ينقض عهده حتى انتهاء مدتها.

وكان هذا البيان نقطة تحول حاسمة في إنهاء الوثنية في الجزيرة العربية، وترسيخ الإسلام كنظام شامل للحكم والعبادة، مما أدى إلى تحول جذري في العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين. ولأول مرة في التاريخ، تتحد القبائل العربية تحت سلطة واحدة، بعدما كانت متفرقة تحكمها العصبيات الجاهلية والصراعات القبلية.

**الخاتمة**

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

**أولًا: النتائج:**

1- بينت الدراسة أن الأصنام في المجتمع العربي قبل الإسلام لم تكن رموزًا دينية فقط، بل مثّلت دعائم أساسية للهوية القبلية، وأسهمت في تماسك البنية الاجتماعية داخل كل قبيلة.

2- أظهرت الدراسة أن الأصنام شكلت مراكز نفوذ إقليمي للقبائل؛ إذ تمحورت حولها الأنشطة الدينية والاقتصادية، وارتبطت بها مواسم الحج والأسواق.

3- كشفت الدراسة أن الأصنام والمعابد المرتبطة بها شكّلت مراكز دينية واجتماعية ذات نفوذ إقليمي؛ إذ كانت محاطة بأراضٍ محرّمة تُعرف بـ "الحمى"، تمنحها قدسية خاصة وتُعزز من مكانة القبيلة الراعية لها، مما أسهم في ترسيخ السلطة الدينية والاجتماعية للقبيلة داخل محيطها الجغرافي.

4- أوضحت الدراسة أن التلبيات المرتبطة بالأصنام أدّت دورًا إعلاميًا في تعزيز الهوية القبلية، وإبراز مكانة كل قبيلة خلال مواسم الحج؛ حيث كانت تُستخدم كوسيلة لإظهار الفخر والانتماء، وتأكيد الحضور القبلي والهيبة الاجتماعية في موسم يجمع القبائل المختلفة.

5- أظهرت الدراسة أن تحطيم الأصنام كان خطوة استراتيجية لتفكيك البنية القبلية القديمة وإعادة تشكيل موازين القوى في الجزيرة العربية.

6- تبيّن أن اختيار الأصنام ذات المكانة المركزية، مثل "اللات"، "العزّى"، و"مناة"، شّكل مدخلًا استراتيجيًا لإضعاف البنية العقدية والنفوذ الاجتماعي للقبائل الكبرى، مما أسهم في إعادة توزيع موازين القوى داخل الجزيرة العربية.

7- أظهر الانتشار الجغرافي لحملات تحطيم الأصنام، من مكة إلى الطائف والمشلل وتبالة وفيد، أن هناك تخطيطًا متقنًا لاستهداف مراكز النفوذ الوثني، بما يضمن تحقيق وحدة عقدية وجغرافية تحت راية الإسلام، وتحقيق الانسجام العقائدي بين القبائل المختلفة.

8- أظهرت الدراسة أن اختيار قادة السرايا كان يخضع لمعايير دقيقة، لا تقتصر على الكفاءة العسكرية، بل تشمل الانتماء القبلي والقبول الاجتماعي، وهو ما سهل تنفيذ المهام، وأضعف احتمالات المقاومة.

9- أكّدت الدراسة أن التوقيت الزمني لعملية تحطيم الأصنام، والذي جاء مباشرة بعد فتح مكة، ساهم في ترسيخ هيبة الدولة الإسلامية الجديدة، وتفادي أي ردود فعل قبلية عنيفة.

10- كشفت الأحاديث النبوية المتعلقة بتحريم الأصنام وتحطيمها عن بُعد تشريعي وتربوي واضح، يسعى إلى اجتثاث آثار العقائد والممارسات السابقة للإسلام من كافة الجوانب العقائدية والسلوكية والاقتصادية، وهو ما ساعد في غرس قيم التوحيد وتعميقها في المجتمع الإسلامي الناشئ.

**ثانيًا: التوصيات:**

توصي الدراسة بأهمية إجراء أبحاث تكاملية بين تخصصات التاريخ والآثار وعلم الاجتماع؛ بهدف دراسة المواقع المرتبطة بمراكز عبادة الأصنام في الجزيرة العربية، وإجراء الحفريات الأثرية فيها، بما يسهم في بناء تصور تاريخي عميق للجوانب الاقتصادية والاجتماعية لتلك المرحلة، وفهم طبيعة الموارد التي كانت تُجمع لتلك المراكز.

وتدعو الدراسة إلى ضرورة تسليط الضوء على الأسر التي تولّت مهام السدانة، وتتبع مسارها بعد دخولها الإسلام، لفهم آليات التحول الاجتماعي داخل البنية القبلية. كما توصي بأهمية استقصاء طبيعة التحالفات القبلية التي نشأت حول مراكز العبادة الوثنية، ودراسة مدى استمرار تلك التحالفات أو إعادة تشكّلها في ظل التحول الديني والاجتماعي الذي أحدثه الإسلام.

**قائمة المراجع:**


ابن الأثير، علي بن محمد. (1989). *أسد الغابة في معرفة الصحابة*. دار الفكر.

الإدريسي، محمد بن محمد بن عبد الله. (1989). *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*. عالم الكتب.

الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله. (1983). *أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار*. (رشدي الصالح محقق)، دار الأندلس.

الأفغاني، سعيد بن محمد. (1974). *أسواق العرب في الجاهلية والإسلام*. دار الفكر.

الألباني، محمد ناصر الدين. (2002). *سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها*. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

برو، توفيق. (2001). *تاريخ العرب القديم*. دار الفكر.

البغوي، الحسين بن مسعود. (1997). *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. (محمد عبد الله النمر وآخرون محقق). دار طيبة للنشر والتوزيع.

البكري، عبد الله بن عبد العزيز. (1983). *معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع*. (مصطفى السقا محقق). عالم الكتب.

البلادي، عاتق بن غيث الحربي. (1980). *معالم مكة التأريخية والأثرية*. دار مكة للنشر والتوزيع.

البلاذري، أحمد بن يحي. (1996). *جمل من أنساب الأشراف*. (سهيل زكار ورياض زركلي محقق). دار الفكر.

البيهقي، أحمد بن الحسين. (1985). *دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*. (عبد المعطي قلعجي محقق). دار الكتب العلمية.

الجعدي، عمر بن علي. (2021). *طبقات فقهاء اليمن*. (فؤاد سيد محقق). دار القلم.

ابن الجوزي، عبد الرحمن. (1994). *المنتظم في تاريخ الأمم والملوك*. (محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا محقق). دار الكتب العلمية

ابن الجوزي، عبد الرحمن. (2019). *زاد المعاد في هدي خير العباد*. (نبيل بن نصار السندي وآخرون محقق). دار عطاءات العلم.

ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي. (1942). *المحبَّر*. دائرة المعارف العثمانية.

ابن حجر، أحمد بن علي. (1995). *الإصابة في تمييز الصحابة*. (عادل أحمد محقق). دار الكتب العلمية.

ابن حزم، علي بن أحمد. (1983). *جمهرة أنساب العرب*. (عبد السلام هارون محقق). دار المعارف.

حطيم، علي حسين. (2015). التنظيم الاجتماعي لنظم القبيلة البدوية. *مجلة الآداب بجامعة بغداد*، 523-544.

الحموي، ياقوت بن عبد الله. (1995). *معجم البلدان*. دار الفكر.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. (2001). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. (شعيب الأرنؤوط محقق). مؤسسة الرسالة.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (1981). *كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*. دار الفكر.

ابن داود، سليمان بن الأشعث. (2009). *سنن أبي داود*. (شعيب الأرنؤوط محقق). دار الرسالة العالمية.

ابن دريد، محمد بن الحسن. (1987). *جمهرة اللغة*. (رمزي بعلبكي محقق). دار العلم للملايين

ابن دريد، محمد بن الحسن. (1991). *الاشتقاق*. (عبد السلام هارون محقق). دار الجيل.

الذهبي، محمد بن احمد. (2006). *سير اعلام النبلاء*. دار الحديث.

الرعيني، عيسى بن سليمان. (2009). *الجامع لما في المصنفات الجوامع من أسماء الصحابة*. المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع.

الزبيدي، محمد مرتضى. (2001). *تاج العروس من جواهر القاموس*. دار الفكر.

الزركلي، خير الدين بن محمود. (2002). *الأعلام*. دار العلم للملايين.

سالم، محمد الحاج. (2014). *من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية*. دار المدار الإسلامي.

ابن سعد، محمد بن سعد البصري. (1968). *الطبقات الكبرى*. (احسان عباس محقق). دار صادر

ابن سعيد، علي بن موسى الأندلسي المغربي. (1982). *نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب*. (نصرت عبد الرحمن محقق). مكتبة الأقصى.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد. (1988). *الأنساب*. دار الجنان

السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله. (2000). *الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام*. (عمر عبد السلام محقق). دار إحياء التراث.

ابن سيد الناس، محمد اليعمري. (1993). *عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير*. دار القلم.

الشنقيطي، محمد الخضر. (1995). *كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري*. مؤسسة الرسالة.

الصالحي، محمد بن يوسف. (1993). *سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعال وأحواله في المبدأ والمعاد*. (عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض محقق). دار الكتب العلمية.

الصحاري، سلمة بن مسلم. (2006). *أنساب العرب*. وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان.

الطبراني، سليمان بن أحمد. (1995). *المعجم الأوسط*. (طارق بن عوض الله محقق). دار الحرمين.

الطبري، محمد بن جرير. (1967). *تاريخ الرسل والملوك*. (محمد أبو الفضل إبراهيم محقق). دار المعارف.

ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي. (1998). *اللباب في علوم الكتاب*. (أحمد عبد الموجود وآخرون محقق). دار الكتب العلمية.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984). *تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير*. الدار التونسية للنشر

ابن العاقولي، محمد بن محمد بن عبد الله. (1994). *الرصف لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من الفعل والوصف*. مؤسسة الرسالة.

عبد، عبد الواحد مشعل. (2012). بنية القبيلة والتغيرات التي طرأت عليها: بحث إنثروبولوجي عن النظام القبلي في محافظة الأنبار. *مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد. 101*، 690– 750.

ابن العديم، عمر بن أحمد. (2016). *بغية الطلب في تاريخ حلب*. تحقيق المهدي عيد الرواضية. مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.

ابن عساكر، علي بن الحسن. (1995). *تاريخ دمشق*. (أبو سعيد عمر العمروي محقق). دار الفكر.

العطروز، عالية سليمان. (2016). الواقدي في الميزان. *حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا*، جامعة الأزهر، *8*،

ص 715- 767.

علي. جواد. (2001). *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*. دار الساقي.

العمري، بريك بن محمد. (1996). *السرايا والبعوث النبوية حول المدينة ومكة*. دار ابن الجوزي.

العمري، ليلى توفيق أحمد. (2005). تلبيات العرب في الجاهلية. *مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية*. *21* (3,4)،137-217.

عياض، القاضي عياض بن موسى اليحصبي. (1986). *الشفا بتعريف حقوق المصطفى*. (محمد أمين وآخرون محقق). دار الفيحاء.

الفاسي، محمد بن أحمد. (1998). *العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين*. (محمد عطا محقق). دار الكتب العلمية.

الفاسي، محمد بن أحمد. (2000). *شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام*. دار الكتب العلمية.

ابن الفداء، إسماعيل بن علي. (د.ت). *المختصر في أخبار البشر*. (محمد زينهم عزب محقق). دار المعارف.

الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب. (2005). *القاموس المحيط*. مؤسسة الرسالة.

قطرب، محمد بن المستنير. (1985). *الأزمنة وتلبية الجاهلية*. (حاتم صالح الضامن محقق). مؤسسة الرسالة.

القطيعي، عبد المؤمن بن عبد الحق. (1992). *مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع*. دار الجيل.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (1975). *إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان*. (محمد الفقي محقق). مكتبة المعارف.

ابن كثير، إسماعيل بن كثير. (2013). *البداية والنهاية*. دار ابن كثير.

كحالة، عمر بن رضا. (1994). *معجم قبائل العرب القديمة والحديثة*. مؤسسة الرسالة.

الكرماني، محمد بن يوسف. (1981). *الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري*. دار إحياء التراث العربي.

الكلاعي، سليمان بن موسى. (2000). *الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله –صلى الله عليه وسلم- والثلاثة الخلفاء*. دار الكتب العلمية.

الكلبي، هشام بن محمد السائب. (1986). *جمهرة النسب*. (حسن ناجي محقق). عالم الكتب

الكلبي، هشام بن محمد السائب. (2000). *كتاب الاصنام*. (أحمد زكي باشا محقق). دار الكتب المصرية.

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري. (1955). *صحيح مسلم*. (محمد فؤاد عبد الباقي محقق). دار إحياء التراث العربي.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (1994). *لسان العرب*. دار صادر.

مهران، محمد بيومي. (1997). *دراسات في تاريخ العرب القديم*. دار المعرفة الجامعية

المهلبي، الحسن بن أحمد. (2006). *المسالك والممالك*. دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن هشام، عبد الملك بن هشام. (1955). *السيرة النبوية*. (مصطفى السقا وآخرون محقق). مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

الهمداني، الحسن بن أحمد. (2004). *كتاب الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير*. (محمد بن علي الأكوع محقق). وزارة الثقافة والسياحة.

الواقدي، محمد بن عمر المدني. (1966). *المغازي*. (مارسدن جونس محقق). دار الأعلمي.

**Arabic references:**


Ibn al-Athīr, ʿAlī ibn Muḥammad. (1989). Asad al-ghābah fī maʿrifat al-ṣaḥābah. Dār al-Fikr.

al-Idrīsī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. (1989). Nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-āfāq. ʿĀlam al-Kutub.

al-Azraqī, Abū al-Walīd Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. (1983). Akhbār Makkah wa mā jāʾa fīhā min al-āthār. (Rushdī al-Ṣāliḥ muḥaqqiq), Dār al-Andalus.

al-Afghānī, Saʿīd ibn Muḥammad. (1974). Aswāq al-ʿArab fī al-Jāhiliyyah wa al-Islām. Dār al-Fikr.

al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. (2002). Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah wa shayʾ min fiqhihā wa fawāʾidihā. Maktabat al-Maʿārif li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Burū, Tawfīq. (2001). Tārīkh al-ʿArab al-qadīm. Dār al-Fikr.

al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Masʿūd. (1997). Maʿālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qurʾān. (Muḥammad ʿAbd Allāh al-Nimr wa ākharūn muḥaqqiq). Dār Ṭayyibah li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Bakrī, ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-ʿAzīz. (1983). Muʿjam mā istaʿjam min asmāʾ al-bilād wa al-mawāḍiʿ. (Muṣṭafā al-Saqqā muḥaqqiq). ʿĀlam al-Kutub.

al-Bilādī, ʿĀtiq ibn Ghayth al-Ḥarbī. (1980). Maʿālim Makkah al-taʾrīkhiyyah wa al-athariyyah. Dār Makkah li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā. (1996). Jumal min ansāb al-ashrāf. (Suhayl Zakkār wa Riyāḍ Zarkalī muḥaqqiq). Dār al-Fikr.

al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (1985). Dalāʾil al-nubuwwah wa maʿrifat aḥwāl ṣāḥib al-sharīʿah. (ʿAbd al-Muʿṭī Qalʿajī muḥaqqiq). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Jaʿdī, ʿUmar ibn ʿAlī. (2021). Ṭabaqāt fuqahāʾ al-Yaman. (Fuʾād Sayyid muḥaqqiq). Dār al-Qalam.

Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān. (1994). al-Muntaẓam fī tārīkh al-umam wa-al-mulūk. (Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā wa Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā muḥaqqiq). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān. (2019). Zād al-maʿād fī hady khayr al-ʿibād. (Nabīl ibn Naṣṣār al-Sindī wa ākharūn muḥaqqiq). Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm.

Ibn Ḥabīb, Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baghdādī. (1942). al-Muḥabbar. Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah.

Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ʿAlī. (1995). al-Iṣābah fī tamyīz al-ṣaḥābah. (ʿĀdil Aḥmad muḥaqqiq). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Ḥazm, ʿAlī ibn Aḥmad. (1983). Jumharat ansāb al-ʿArab. (ʿAbd al-Salām Hārūn muḥaqqiq). Dār al-Maʿārif.

Ḥuṭaym, ʿAlī Ḥusayn. (2015). al-Tanẓīm al-ijtimāʿī li-nuẓum al-qabīlah al-badawiyyah. Majallat al-Ādāb bi-Jāmiʿat Baghdād, 523–544.

al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ʿAbd Allāh. (1995). Muʿjam al-buldān. Dār al-Fikr.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. (2001). Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal. (Shuʿayb al-Arnāʾūṭ muḥaqqiq). Muʾassasat al-Risālah.

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1981). Kitāb al-ʿIbar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-al-khabar fī tārīkh al-ʿArab wa-al-Barbar wa-man ʿāṣarahum min dhawī al-shaʾn al-akbar. Dār al-Fikr.

Ibn Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ashʿath. (2009). Sunan Abī Dāwūd. (Shuʿayb al-Arnāʾūṭ muḥaqqiq). Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah.

Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1987). Jamharat al-lughah. (Ramzī Baʿlabakkī muḥaqqiq). Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn.

Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1991). al-Ishtiqāq. (ʿAbd al-Salām Hārūn muḥaqqiq). Dār al-Jīl.

al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2006). Siyar aʿlām al-nubalāʾ. Dār al-Ḥadīth.

al-Raʿīnī, ʿĪsā ibn Sulaymān. (2009). al-Jāmiʿ li-mā fī al-muṣannafāt wa-al-jawāmiʿ min asmāʾ al-ṣaḥābah. al-Maktabah al-Islāmiyyah li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā. (2001). Tāj al-ʿarūs min jawāhir al-qāmūs. Dār al-Fikr.

al-Zarkalī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd. (2002). al-Aʿlām. Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn.

Sālim, Muḥammad al-Ḥāj. (2014). Min al-maysir al-jāhilī ilā al-zakāh al-islāmiyyah. Dār al-Madār al-Islāmī.

Ibn Saʿd, Muḥammad ibn Saʿd al-Baṣrī. (1968). al-Ṭabaqāt al-kubrā. (Iḥsān ʿAbbās muḥaqqiq). Dār Ṣādir.

Ibn Saʿīd, ʿAlī ibn Mūsā al-Andalusī al-Maghribī. (1982). Nashwat al-ṭarab fī tārīkh jāhiliyyat al-ʿArab. (Nuṣrat ʿAbd al-Raḥmān muḥaqqiq). Maktabat al-Aqṣā.

al-Samʿānī, ʿAbd al-Karīm ibn Muḥammad. (1988). al-Ansāb. Dār al-Janān.

al-Suhaylī, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbd Allāh. (2000). al-Rawḍ al-unuf fī sharḥ al-sīrah al-nabawiyyah li-Ibn Hishām. (ʿUmar ʿAbd al-Salām muḥaqqiq). Dār Iḥyāʾ al-Turāth.

Ibn Sayyid al-Nās, Muḥammad al-Yaʿmarī. (1993). ʿUyūn al-athar fī funūn al-maghāzī wa-al-shamāʾil wa-al-siyar. Dār al-Qalam.

al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Khaḍir. (1995). Kawthar al-maʿānī al-darārī fī kashf khabāyā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Muʾassasat al-Risālah.

al-Ṣāliḥī, Muḥammad ibn Yūsuf. (1993). Subul al-hudā wa-al-rashād fī sīrat khayr al-ʿibād wa-dhikr faḍāʾilihi wa-aʿlām nubuwwatihi wa-afʿālihi wa-aḥwālihi fī al-mabdaʾ wa-al-maʿād. (ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd wa-ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ muḥaqqiq). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ṣaḥārī, Salamah ibn Muslim. (2006). Ansāb al-ʿArab. Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah bi-Sulṭanat ʿUmān.

al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (1995). al-Muʿjam al-awsaṭ. (Ṭāriq ibn ʿAwaḍ Allāh muḥaqqiq). Dār al-Ḥaramayn.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1967). Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk. (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm muḥaqqiq). Dār al-Maʿārif.

Ibn ʿĀdil, Abū Ḥafṣ ʿUmar ibn ʿAlī. (1998). al-Lubāb fī ʿulūm al-kitāb. (Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd wa-ākharūn muḥaqqiq). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). Tafsīr Ibn ʿĀshūr al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr. al-Dār al-Tūnisiyyah li-al-Nashr.

Ibn al-ʿĀqūlī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. (1994). al-Raṣf limā rūwiya ʿan al-Nabī ṣallā Allāh ʿalayhi wa-sallam min al-fiʿl wa-al-waṣf. Muʾassasat al-Risālah.

ʿAbd, ʿAbd al-Wāḥid Mishʿal. (2012). Binyat al-qabīlah wa-al-taghyīrāt allatī ṭaraʾat ʿalayhā: baḥth anthrūbūlūjī ʿan al-niẓām al-qabalī fī Muḥāfaẓat al-Anbār. Majallat Kullīyat al-Ādāb bi-Jāmiʿat Baghdād. 101, 690–750.

Ibn al-ʿAdīm, ʿUmar ibn Aḥmad. (2016). Bughyat al-ṭalab fī tārīkh Ḥalab. Taḥqīq al-Mahdī ʿĪd al-Rawāḍiyah. Muʾassasat al-Furqān li-al-Turāth al-Islāmī.

Ibn ʿAsākir, ʿAlī ibn al-Ḥasan. (1995). Tārīkh Dimashq. (Abū Saʿīd ʿUmar al-ʿUmrawī muḥaqqiq). Dār al-Fikr.

al-ʿAṭrūz, ʿĀliyah Sulaymān. (2016). al-Wāqidī fī al-mīzān. Ḥawliyyat Kullīyat Uṣūl al-Dīn wa-al-

Daʿwah al-Islāmiyyah bi-Ṭanṭā, Jāmiʿat al-Azhar, 8, 715–767.

ʿAlī, Jawād. (2001). al-Mufaṣṣal fī tārīkh al-ʿArab qabl al-Islām. Dār al-Sāqī.

al-ʿUmarī, Barīk ibn Muḥammad. (1996). al-Sarāyā wa-al-buʿūth al-nabawiyyah ḥawl al-Madīnah wa-Makkah. Dār Ibn al-Jawzī.

al-ʿUmarī, Laylā Tawfīq Aḥmad. (2005). Talbiyyāt al-ʿArab fī al-Jāhiliyyah. Majallat Jāmiʿat Dimashq lil-Ādāb wa-al-ʿUlūm al-Insāniyyah. 21 (3,4), 137–217.

ʿIyāḍ, al-Qāḍī ʿIyāḍ ibn Mūsā al-Yaḥṣubī. (1986). al-Shifāʾ bi-taʿrīf ḥuqūq al-Muṣṭafā. (Muḥammad Amīn wa ākharūn muḥaqqiq). Dār al-Fayḥāʾ.

al-Fāsī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1998). al-ʿIqd al-thamīn fī tārīkh al-balad al-amīn. (Muḥammad ʿAṭā muḥaqqiq). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Fāsī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2000). Shifāʾ al-gharām bi-akhbār al-balad al-ḥarām. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Fidāʾ, Ismāʿīl ibn ʿAlī. (n.d.). al-Mukhtaṣar fī akhbār al-bashar. (Muḥammad Zaynhum ʿAzb muḥaqqiq). Dār al-Maʿārif.

al-Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (2005). al-Qāmūs al-muḥīṭ. Muʾassasat al-Risālah.

Quṭrub, Muḥammad ibn al-Mustanīr. (1985). al-Azmīnah wa-Talabiyyat al-Jāhiliyyah. (Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin muḥaqqiq). Muʾassasat al-Risālah.

al-Quṭayʿī, ʿAbd al-Muʾmin ibn ʿAbd al-Ḥaqq. (1992). Marāṣid al-iṭṭilāʿ ʿalā asmāʾ al-amkinah wa-al-biqāʿ. Dār al-Jīl.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1975). Ighāthat al-lahfān min maṣāyid al-shayṭān. (Muḥammad al-Faqī muḥaqqiq). Maktabat al-Maʿārif.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn Kathīr. (2013). al-Bidāyah wa-al-Nihāyah. Dār Ibn Kathīr.

Kahālah, ʿUmar ibn Riḍā. (1994). Muʿjam qabāʾil al-ʿArab al-qadīmah wa-al-ḥadīthah. Muʾassasat al-Risālah.

al-Kirmānī, Muḥammad ibn Yūsuf. (1981). al-Kawākib al-darārī fī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

al-Kalāʿī, Sulaymān ibn Mūsā. (2000). al-Iktifāʾ bimā taḍammanahu min maghāzī Rasūl Allāh –ṣallā Allāh ʿalayhi wa-sallam– wa-al-thalāthah al-khulafāʾ. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Kalbī, Hishām ibn Muḥammad al-Sāʾib. (1986). Jumharat al-nasab. (Ḥasan Nājjī muḥaqqiq). ʿĀlam al-Kutub.

al-Kalbī, Hishām ibn Muḥammad al-Sāʾib. (2000). Kitāb al-Aṣnām. (Aḥmad Zakī Bāshā muḥaqqiq). Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. (1955). Ṣaḥīḥ Muslim. (Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī muḥaqqiq). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1994). Lisān al-ʿArab. Dār Ṣādir.

Mihrān, Muḥammad Bayūmī. (1997). Dirāsāt fī tārīkh al-ʿArab al-qadīm. Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿiyyah.

al-Muhallabī, al-Ḥasan ibn Aḥmad. (2006). al-Masālik wa-al-mamālik. Dār al-Takwīn li-al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Ibn Hishām, ʿAbd al-Malik ibn Hishām. (1955). al-Sīrah al-nabawiyyah. (Muṣṭafā al-Saqqā wa-ākharūn muḥaqqiq). Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

al-Hamdānī, al-Ḥasan ibn Aḥmad. (2004). Kitāb al-Iklīl min akhbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimyar. (Muḥammad ibn ʿAlī al-Akwāʿ muḥaqqiq). Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Siyāḥah.

al-Wāqidī, Muḥammad ibn ʿUmar al-Madanī. (1966). al-Maghāzī. (Marsden Jones muḥaqqiq). Dār al-Aʿlamī.

**معلومات عن الباحثة**

د. وفاء بنت زين عبيد الرحيلي، أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك في قسم التاريخ وعلم الآثار، بكلية العلوم الاجتماعية والإعلام، في جامعة جدة، (المملكة العربية السعودية). حاصلة على درجة الدكتوراة في الفلسفة في التاريخ من جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن عام 1431هـ/2010م تدور اهتماماتها البحثية حول قضايا التاريخ والحضارة الإسلامي.

**Biographical Statement**

**Dr. Wafa bint Zaben Obeid Al-Raheli**, a Associate Professor of Islamic History in the Department of History and Archaeology, College of Social Sciences and Media, University of Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia. She received her PhD degree in Philosophy in History in 2010 (1431 AH) from Princess Nourah bint Abdulrahman University. Her research interests include issues of Islamic history and civilization.

**E-mail: wzalrehily@uj.edu.sa**