

حادثة الفيل

م.م. صدام عناد رحيم
المديرية العامة لتربية بابل

Sdama.8873@gmail.com

الملخص

يتناول هذا البحث حادثة الفيل بوصفها واحدة من أبرز الوقائع التاريخية والدينية في السياق العربي قبل الإسلام، والتي ورد ذكرها في القرآن الكريم في سورة الفيل. يسعى البحث إلى دراسة الحدث من جوانبه المختلفة: التاريخية، والسياسية، والدينية، من خلال تتبع الروايات الإسلامية في كتب السيرة والتفسير والتاريخ، وتحليل أبعادها ومقارنتها بالمصادر الأخرى، مع التوقف عند مدلولات الحدث القرآني. ينقسم البحث إلى ثلاثة فصول رئيسية، يتناول الفصل الأول خلفيات الاحتلال الحبشي لليمن وصعود أبرهة إلى الحكم، ودوافعه في بناء كنيسة القليس لمنافسة الكعبة. أما الفصل الثاني فيتناول تفاصيل حملة أبرهة على مكة كما وردت في الروايات الإسلامية، ويقدم تحليلاً نقدياً لها، مع إبراز موقف أهل مكة، وامتناع الفيل عن دخولها، وانهيار الحملة. ويستعرض الفصل الثالث رمزية الحادثة، من حيث دلالاتها السياسية والدينية، وعلاقتها بمركزية مكة وولادة النبي محمد ﷺ في عام الفيل. اعتمد البحث على منهج تحليلي نقدي، مع توثيق دقيق للمصادر الإسلامية القديمة والحديثة، وسعى لتقديم فهم شمولي متوازن يجمع بين الرواية والتأويل، وبين النقد والاعتبار التاريخي. ويخلص البحث إلى أن حادثة الفيل لم تكن مجرد واقعة عسكرية فاشلة، بل شكّلت تحوُّلاً رمزياً في التاريخ الديني والسياسي للجزيرة العربية، ومهدت لمرحلة جديدة من التاريخ الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: حادثة الفيل ، عام الفيل ، ابرهة الأشرم ، الكعبة المشرفة ، مكة المكرمة

The Incident of the Elephant

Assistant Lecturer Saddam Anad Rahim

Abstract

This research explores the historical event known as the "Incident of the Elephant," a significant episode in pre-Islamic Arab history that is also referenced in the Holy Qur'an, specifically in *Surah Al-Fil*. The study aims to examine the event from historical, political, and religious perspectives by analyzing Islamic narratives found in classical sources of biography (*sīrah*), exegesis (*tafsīr*), and historical chronicles. It also provides a comparative and critical approach to assess the credibility and implications of these accounts while reflecting on the symbolic meaning of the Qur'anic version. The research is structured into three main chapters. The first chapter discusses the background of the Aksumite occupation of Yemen, the rise of Abraha to power, and his motivation for constructing the grand cathedral of Al-Qullays to rival the Kaaba. The second chapter details the campaign of Abraha against Mecca as narrated in Islamic sources, critically analyzing various reports, the role of Quraysh's leadership, the miraculous stance of the elephant, and the collapse of the expedition. The third chapter addresses the symbolic and historical significance of the event, focusing on the preservation of Mecca's religious centrality and its correlation with the birth of the Prophet Muhammad ﷺ in the same year.

The study adopts an analytical-critical methodology, supported by a wide range of classical and modern Islamic sources. It concludes that the Incident of the Elephant was not merely a failed military endeavor but a pivotal turning point that reinforced Mecca's spiritual authority and paved the way for a new era in the history of Islam.

Keywords: The Incident of the Elephant, The Year of the Elephant, Abraha al-Ashram, The Holy Kaaba, Mecca

المقدمة: في خضم الأحداث المفصلية التي سبقت بعثة النبي محمد ﷺ، تبرز حادثة الفيل كحدث استثنائي لفت انتباه المؤرخين والمفسرين، واحتلّ موقعاً مميزاً في الذاكرة العربية والإسلامية. فقد شكّل هذا الحدث لحظة فارقة في التاريخ العربي قبل الإسلام، لما فيه من رمزية دينية وتحول سياسي، إذ ربط لاحقاً بمولد النبي ﷺ وبداية انحسار القوى الخارجية المتربصة بالحجاز.

أهمية الحدث في التاريخ العربي قبل الإسلام: تتمثل أهمية هذا الحدث في أنه كشف عن محاولة مباشرة من قوة أجنبية، متمثلة بالحبشة، للنيل من رمزية الكعبة وهيبة مكة بوصفها مركزاً دينياً عربياً. كما أنه أظهر تماسك المجتمع المكي آنذاك رغم ما كان يعيشه من فراغ سياسي وغياب سلطة موحدة. وارتبط الحدث في الوعي الديني لاحقاً بأنه من مظاهر الحماية الإلهية لمكة قبل بعثة النبي محمد ﷺ.

هدف البحث: يهدف هذا البحث إلى تحليل تاريخي-قرآني شامل لحادثة الفيل، من خلال تتبع خلفياتها السياسية والدينية، وتحليل الروايات المختلفة حولها، ومقارنتها بالنص القرآني الذي تناولها في سورة الفيل، للوصول إلى فهم أعمق لدلالاتها التاريخية والرمزية، وموقعها ضمن السياق العام للجزيرة العربية قبيل الإسلام.

المنهج المتبع: يعتمد البحث على المنهج التحليلي المقارن، الذي يجمع بين تحليل المعطيات التاريخية في الروايات الإسلامية القديمة (مثل روايات الطبري، وابن هشام، وابن كثير)، ومقارنتها بالنص القرآني، إلى جانب الاستفادة من الدراسات الحديثة والاستشرافية التي تناولت الحدث، بهدف تقديم قراءة متوازنة وشاملة.

تساؤلات البحث

- ما السياق التاريخي والسياسي لحملة أبرهة على مكة؟
- كيف صور القرآن الكريم هذا الحدث؟
- إلى أي مدى تتقاطع أو تختلف الروايات الإسلامية مع الروايات غير الإسلامية أو مع تحليل المؤرخين المحدثين؟

➤ ما دلالة "توقف الفيل" في الروايات، وما رمزيته ضمن البنية العقدية والتاريخية للمجتمع المكي؟

الفصل الأول: السياق التاريخي لحملة الفيل

المبحث الأول: الأحباش في اليمن وظهور أبرهة

أولاً. نفوذ الأحباش في اليمن

ذكرت بعض كتب الأخبار الإسلامية أن كوش بن حام هو نفسه الذي يُعرف بـ "أبي الحبش"، ويُجمع أغلب الباحثين في المصادر الإسلامية على أن الأحباش هم من نسل حام بن نوح عليه السلام (ابن كثير، ١٩٨٨: ١، ١١٥). وقد استدل ابن كثير على ذلك بما روي عن النبي محمد ﷺ قوله *بسم أبو العرب، وحام أبو الحبش، ويافت أبو الروم...*، وهي رواية تؤكد الأنساب القديمة كما وردت في كتب الحديث (الطبري، ١٩٦٧: ١، ٢٠٩). وتشير بعض الدراسات إلى أن اسم "حام" ورد بمعنى "الساخن" أو "المحترق" في اللغة العبرية، وقد تم ربط نسل الكوشيين به (البستاني، ١٩٧٣: ٦، ٦٥٩).

وكانت مملكة أكسوم تقع ضمن حدود إثيوبيا المعاصرة، وتمتد في منطقة استراتيجية بين البحر الأحمر من جهة، وباب المندب والمرتفعات الشرقية من جهة أخرى، وتصل جنوباً إلى جبال القمر. أما من ناحية الغرب، فكانت تمتد حتى أطراف السودان وبلاد النوبة في الشمال الغربي (مسعد، ١٩٣٦: ١٥٤). وقد انتشرت في مملكة أكسوم الديانة النصرانية، ويبدو أنها دخلت إليها في منتصف القرن الرابع



الميلادي، في عهد الملك عيزانا الذي يُنسب إليه الفضل في إدخالها إلى البلاد (علي، ١٩٧٦: ٢، ٢٦٣؛ الدينوري، ١٩٦١: ٣).

ثانياً: أسباب التدخل الحبشي في اليمن:

شهدت بلاد العرب الجنوبية خلال القرون الثلاثة الأخيرة السابقة للميلاد حالة من الاضطراب السياسي والانقسام الداخلي، حيث برزت النزعات الانفصالية بين بعض القبائل الطامحة إلى الاستقلال عن السلطة المركزية، مما أضعف الكيان السياسي للدولة وأفقدتها القدرة على ضبط الأوضاع (مهران، ١٩٧٧: ٣٠٣-٣٠٤). وقد وجدت بعض القوى الإقليمية الفرصة سانحة للتدخل، خاصة مع تصاعد الفوضى في القرن الأول قبل الميلاد، حين تقاطعت الأطماع الاستراتيجية للقوى الخارجية مع المصالح الاقتصادية في جنوب الجزيرة العربية (برو، ١٩٨٤: ٧٨-٧٩).

وكان من أوائل هذه القوى مملكة أكسوم الحبشية، التي تتاخم بلاد اليمن من جهة الجنوب الغربي للبحر الأحمر. وقد مرت العلاقات العربية الحبشية بتحويلات، فبينما اتسمت المرحلة الأولى بالمسالمة والمصادقة، تطوّر الأمر لاحقاً إلى نزاع عسكري مباشر. ويُعدّ عهد الملك السبئي علهان نهفان، الذي حكم في النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد، منطلقاً مبكراً لتدخل الأحباش في جنوب الجزيرة (مهران، ١٩٨٥: ٣١٦).

وقد تسارعت هذه التدخلات في عهد ابنه شعر أوتر، الذي حكم في النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد، حيث تمكن الأحباش من ترسيخ وجودهم العسكري والسياسي، مستغلين ضعف الدولة المركزية (عابدين، ١٩٦٥: ٢٤). ورغم ما بدا من تحسن نسبي في الأوضاع الداخلية في زمن شعر أوتر، إلا أن الأحباش غيّرُوا موقفهم من التعاون السلمي إلى محاولات لفرض السيطرة بالقوة، مما أدى إلى اندلاع صراعات مع ملوك سبأ وذي ريدان (جواد علي، ١٩٧٦: ٢، ٣٨٧).

وقد أدّت هذه الاضطرابات إلى انتشار الفوضى، وعجز الملك عن التصدي الكامل للنفوذ الحبشي، مما مهّد الطريق أمام الأحباش للتوغل بشكل أعمق في اليمن. وازدادت الأمور تعقيداً مع حادثة أصحاب الأخدود، التي وفّرت ذريعة دينية للأحباش، خاصة بعد تحالفهم مع الدولة البيزنطية المسيحية، الأمر الذي أضفى شرعية دينية على تدخلهم العسكري في اليمن (مهران، ١٩٧٧: ٣١٦).

لقد كان الإنسان في العصور القديمة يرى في العقيدة ملاذاً روحياً ومصدراً للأمن، لا سيما في أزمنة الحروب والصراعات (الناظوري، ١٩٨٠: ١١). ويظهر التاريخ الديني لجنوب الجزيرة قبل الإسلام تنوعاً عقائدياً بين اليهودية والمسيحية وديانات وادي الرافدين، بفعل التبادل الثقافي والتجاري. وقد ظهرت آثار هذا التنوع في الرموز والممارسات الدينية، حيث اتخذوا الكواكب والحيوانات والنباتات رموزاً مقدسة، كما برز دور القمر والنجوم في طقوسهم وأساطيرهم (الناظوري، ١٩٨٠: ١٤٩).

١- الدوافع الدينية: يُعد التدخل الحبشي في جنوب الجزيرة العربية مطلع القرن السادس الميلادي تطوراً سياسياً كانت دوافعه الدينية واضحة، ويُعزى هذا التدخل إلى ما تعرض له مسيحيو نجران من اضطهاد ديني على يد الملك الحميري يوسف أسار يثار، المعروف بلقب "ذو نواس". وتُعرف هذه الحادثة في التراث الإسلامي باسم "حادثة الأخدود"، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم في قوله تعالى: (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ (١) وَالْيَوْمِ الْمُوعَدِ (٢) وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ (٣) قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ (٤) (سورة البروج: ١-٤)).

كما رُويت تفاصيل الحادثة في الحديث النبوي الشريف ضمن مسند الإمام أحمد، وفيها وصفٌ دقيق لموقف المؤمنين وثباتهم على العقيدة رغم التهديد بالحرق أو القتل (أحمد بن حنبل، ١٩٧٨: ٦، ١٦-١٧). وقد دفعت هذه الإشارات القرآنية والحديثية المفسرين والمحدثين إلى تتبع حيثيات الحادثة، مما أنتج روايات متعددة حول أسبابها ونتائجها.

ومن بين تلك الروايات ما أورده الطبري، إذ نقل أن الفئة المؤمنة كانت من قوم دانيال وأصحابه، في حين أن الفئة الكافرة كانت من قوم الملك الحميري (الطبري، ١٩٨٧: ٣٠، ٨٤). وفي موضع آخر، يذكر عن الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) أن القوم المؤمنين كانوا من اليمن، أي من نصارى نجران (الطبري، ١٩٨٧: ٣٠، ٨٤). أما ابن هشام فقد روى أن انتشار المسيحية في نجران أثار غضب ذو نواس، فحشد قواته من قبائل حمير بدعم من اليهود، وخير النصارى بين اعتناق اليهودية أو القتل. فلما

رفضوا، أمر بحفر أخاديد أشعل فيها النار، وألقى بالمؤمنين فيها، أو قتلهم، حتى بلغ عدد القتلى نحو عشرين ألفاً (ابن هشام، ١٩٩٠: ١، ٥٣-٥٤؛ المسعودي، ١٩٨٣: ١، ٦٧).

وتكاد معظم المصادر الإسلامية تتفق على صدق الرواية الأساس، مما يجعل من الضروري أيضاً الوقوف على نتائجها. فقد نقلت بعض الروايات أن رجلاً يدعى دوس ذو ثعلبان كان أحد الناجين من المحرقة، وذهب إلى قيصر الروم لإبلاغه بالحادثة، فأمره القيصر بالتوجه إلى النجاشي ملك الحبشة وإخباره بالتفاصيل (ابن هشام، ١٩٩٠: ١، ٥٣). وفي رواية أخرى، قيل إن ذو ثعلبان توجه مباشرة إلى النجاشي، وأطلعه على أنجيل محترق كان يحمله، ما أثار تعاطف النجاشي ودفعه إلى تجهيز حملة عسكرية ضخمة (جواد علي، ١٩٧٦: ٣، ٤٥٣).

وقد بلغ عدد جيش النجاشي حينها سبعين ألفاً، بقيادة أرياط، وكان من بين جنوده أبرهة الأشرم، أحد أبرز القادة. وتنتقل الروايات أن أرياط أُنذر خصومه بقوله: *جئكم بثلاث فرق؛ فرقة تقتلكم، وفرقة تهدم بلادكم، وفرقة تقتل نساءكم وأبناءكم* (الطبري، ١٩٧٩: ٢، ١٠٦-١٠٧).

٢- الدوافع الاقتصادية والسياسية للاحتلال الحبشي لليمن: شهدت منطقة جنوب الجزيرة العربية خلال النصف الأول من القرن السادس الميلادي اضطرابات داخلية حادة، تمثلت في تفكك النظام السياسي ونزاعات بين قبائل مثل سبأ، حمير، رعيانة، كندة، مذحج، وثعلبة، حيث سعى كل طرف لبسط سلطته وتحقيق مصالحه دون مراعاة للوحدة الوطنية أو الاستقرار العام (بيومي مهران، ١٩٧٧: ٣٦٩). وقد خلف هذا الواقع المضطرب فراغاً سياسياً، جعل البلاد عرضة للتدخلات الأجنبية، خاصة من الجانب الحبشي.

في ظل هذا الوضع، برز قلق الملك الحميري ذو نواس من الأطماع الحبشية المتنامية، ووعيه بمحاولات إثيوبيا (مملكة أكسوم) السيطرة على المنطقة، تحت ستار الدفاع عن المسيحيين المضطهدين. أدرك ذو نواس العلاقة الوثيقة بين نشاط النصارى في نجران وبين المشروع التوسعي الحبشي، واعتبر الوجود المسيحي في بلاده بوابة تدخل خارجي، فبادر إلى مواجهته بوصفه تهديداً سياسياً واقتصادياً (جواد علي، ١٩٧٦: ٢، ٥٩١).

اقتصادياً، كانت مملكة أكسوم تسعى إلى السيطرة على الطرق التجارية الحيوية، خصوصاً تلك التي تمر عبر اليمن نحو الشام والهند، كما رغبت في تأمين منافذ لتصريف بضائعها عبر البحر الأحمر وباب المندب. في هذا السياق، تحالفت بيزنطة مع الأحباش لتشكيل قوة إقليمية تخدم المصالح المشتركة للطرفين، وذلك في مواجهة تمدد الفرس في منطقة الخليج العربي (السيد عبد العزيز سالم، ١٩٧٩: ١٢٤-١٢٥).

ومن جهة أخرى، لعب النشاط التبشيري البيزنطي دوراً مهماً في التمهيد للتدخل السياسي، حيث استُخدمت النصرانية كغطاء ديني لتبرير التحركات العسكرية، وظهر ذلك جلياً في حادثة الأخدود وما تبعها من دعم بيزنطي مباشر للحبشة (بيومي مهران، ١٩٨١: ٣٨٢-٣٨٤). كما أن تحرش بعض قبائل جنوب الجزيرة بالقوافل الرومانية ومضايقتها أسهم في تكوين حافز إضافي لدى بيزنطة لدفع حلفائها الأحباش نحو السيطرة على اليمن (بافقيه، ١٩٨٣: ١٥٩). لقد شكّلت هذه المعطيات كلها مبرراً قوياً للتدخل الحبشي في اليمن، والذي لم يكن فقط مشروعاً دينياً بل تحركاً سياسياً اقتصادياً متكامل الأبعاد، يسعى إلى فرض الهيمنة على منطقة استراتيجية تمثل صلة وصل تجارية وثقافية بين قارات

ثالثاً. الاحتلال الحبشي لليمن:

كان القضاء على الملك الحميري ذو نواس سنة ٥٢٥م يمثل البداية الفعلية لسيطرة الأحباش على اليمن، وقد اختلفت الروايات حول نهايته، فبينما تشير بعض المصادر إلى مقتله على يد الأحباش، تفيد أخرى بأنه توجه إلى البحر على حصانه وانتهى غريقاً، في حين تذكر بعض الروايات أنه أُحرق في نفس النار التي أوقدها لأصحاب الأخدود (جواد علي، ١٣٩٦: ج٣، ٤٦٧).

وبعد مقتل ذو نواس وسقوط مملكة حمير بيد الأحباش، بدأت الحبشة بفرض نفوذها على اليمن، حيث عيّنت ملكاً يدعى سميفع أشوع لإدارة شؤون البلاد باسمها (الطبري، ١٣٨٧: ج٢، ١٠٩)، بينما تذكر بعض المصادر أن اسمه كان ذي جدن (محمد عبد القادر بافقيه، ١٩٨٠: ١٥٩). إلا أن حكمه لم يدم طويلاً، إذ اندلعت ثورة ضده في الجنوب، فحاصره الثوار في إحدى القلاع، ونصبوا أبرهة حاكماً بدلاً



عنه. وعندما علم النجاشي بالأمر، أرسل جيشاً ضخماً لإعادة السيطرة، لكن أبرهة تمكن من كسب ولاء الجنود، مما أدى إلى فشل الحملة، وتكرر فشل محاولة أخرى لإسقاطه، خاصة بعد وفاة النجاشي (الأصفهاني، ١٤٠٠: ١٠٦).

وبعد هذا الانتصار، اعترف ملك الحبشة الجديد بأبرهة حاكماً على اليمن مقابل تقديم جزية سنوية، وفقاً لبعض الروايات (المقدس، ١٤١٠: ج ٣، ١٨٥). أما الروايات الإسلامية فذكرت أن الحاكم آنذاك كان أرباط المعين من قبل النجاشي، وأن أبرهة تمرّد عليه، مما أدى إلى انقسام الجيش الحبشي إلى قسمين، وقتل أرباط في المعركة التي أعقبها إعلان أبرهة الولاء للنجاشي لتجنب غضبه (ابن هشام، ١٣٨٣: ج ١، ٥٤).

وتتفق أغلب الروايات على أن أبرهة لم يكن الملك الرسمي لليمن، بل استولى على الحكم بالقوة، سواء على سميع أشوع أو أرباط، حيث تولّى فعلياً الحكم سنة ٥٣١م، واتخذ لنفسه لقب الملوك الحميريين (جواد علي، ١٣٩٦: ج ٣، ٤٧٥)، مما يشير إلى سعيه لإضفاء شرعية على سلطته. ويمثل عهد أبرهة مرحلة جديدة في الحياة السياسية لليمن، اتسمت بترسيخ النفوذ الحبشي.

ومنذ بداية حكمه، أظهر أبرهة طموحات توسعية، وسعى لترسيخ النفوذ الحبشي في الجزيرة العربية. فقد بادر إلى تنظيم شؤون البلاد، والتصدي للثورات، ثم بدأ بتنفيذ مشروع سياسي وديني واضح، تمثل في بناء كنيسة "القليس" في صنعاء، بغية صرف العرب عن الكعبة وتحويل وجهة الحج إليها (أحمد حسين شرف الدين، ٢٠٠١: ج ٣، ١٠٠).

ولهذا الغرض أمر ببناء كنيسة عظيمة في صنعاء تُعرف بـ"القليس"، وقد أراد لها أن تكون أعظم بناء ديني في الجزيرة العربية. وقد وصفها المؤرخون بأنها كانت على طراز فخم غير مسبوق، جُلبت لها المواد من الحبشة والروم، وزُيّنت بأفخر أنواع الرخام والخشب المزخرف (الطبري، ١٩٦٨، ج ٢، ص ١١١). وتؤكد المصادر أن أبرهة كتب إلى النجاشي يصف له القليس ويبين نيته جعلها قبلة للعرب بدلاً من الكعبة، مما أثار استياء العرب، وخصوصاً قريش، فقام أحدهم - كما تروي الروايات - بتدنيس الكنيسة، مما دفع أبرهة إلى تجهيز جيشه لغزو مكة وهدم الكعبة (ابن كثير، ١٩٨٨، ج ٢، ص ٢٤٤). وقد اعتبر بعض الباحثين أن هذا المشروع لم يكن دينياً فحسب، بل سياسياً أيضاً، إذ سعى أبرهة من خلاله إلى ترسيخ السيطرة الحبشية دينياً واقتصادياً على طريق القوافل العربية (شاكر، ١٩٩٢، ج ١، ص ٢٠٣). سعى أبرهة الأشرم، حاكم اليمن الحبشي، بعد استتباب سلطته السياسية في جنوب الجزيرة العربية، إلى تنفيذ مشروع ديني ضخم يهدف إلى تحويل مركز القداسة والحج من مكة إلى صنعاء. وقد تجلّت رغبته تلك في تشييد "كنيسة القليس"، التي كانت من أعظم مباني عصرها، ليس فقط من حيث البناء المعماري والزخرفي، وإنما أيضاً من حيث ما حملته من رمزية دينية وسياسية. وقد حرص أبرهة على أن تكون هذه الكنيسة فريدة في هيئتها وفخامتها، فأتى بالمهندسين من الحبشة والروم، واستخدم أجود أنواع الرخام والأخشاب والزينة، حتى قيل إنها كانت مكسوة بالذهب والفضة واللؤلؤ، وكان يطمع أن يبهّر بها العرب ويجتذبهم إلى الحج إليها بدلاً من الكعبة (الطبري، ١٩٦٨، ج ٢، ص ١١١).

لم يكن بناء القليس عملاً دينياً خالصاً، بل كان جزءاً من مشروع حبشي متكامل لتغيير ملامح التدين في الجزيرة العربية، وإخضاعه للنفوذ المسيحي الحبشي. فقد كتب أبرهة إلى النجاشي، ملك الحبشة، يفأخره بما بناه، ويبلغه بنيته أن يجعلها قبلة للعرب بدلاً من مكة، معلناً أنه سيفرض الحج إليها فرضاً ويصرف الناس عن بيت الله الحرام (ابن كثير، ١٩٨٨، ج ٢، ص ٢٤٤). وقد اعتبر المؤرخون أن هذه الخطوة تعكس رغبة سياسية عميقة في توجيه حركة الحج والتجارة الدينية نحو اليمن، وبالتالي تقويض هيمنة قريش الاقتصادية والدينية التي كانت تقوم على قداسة مكة (شاكر، ١٩٩٢، ج ١، ص ٢٠٣).

ومن أجل ذلك، لم يكتفِ أبرهة ببناء القليس، بل بادر إلى الترويج لها بين القبائل العربية، ودعاهم صراحة إلى نبذ الكعبة والتوجه إلى صنعاء لأداء المناسك. كما يُقال إنه جهّز القليس بالقساوسة وخدام الكنيسة، وزيّنها بالأضواء والروائح الطيبة والبخور، وأمر أن تُفتح للزوار والحجاج من كل مكان، سعياً لترسيخ مكانتها في الوجدان العربي (ابن الأثير، ١٩٩٧، ج ١، ص ١٨٦). ومع ذلك، فإن هذا المشروع لقي جموداً من العرب وامتناعاً شبه تام عن الاعتراف بها كبديل للكعبة، وهو ما شكّل خيبة أمل كبيرة لأبرهة، ودفعه لاحقاً إلى التفكير بخيارات أخرى لفرض مشروعه.

المبحث الثاني

مكة قبل الإسلام ومكانة الكعبة

لقد مثلت مكة المكرمة في العصر الجاهلي مركزاً حضارياً مهماً في شبه الجزيرة العربية، لما امتازت به من موقع استراتيجي، وبنية اجتماعية متماسكة، ونظام سياسي قبلي لعب دوراً محورياً في تنظيم شؤونها الداخلية. وكان لهيمنة قريش، القبيلة الأقوى آنذاك، أثرٌ بالغ في استقرار مكة وسيادتها، إذ تولت زعامة الحرم وخدمة الكعبة وتنظيم شؤون الحجاج.

وفي قلب هذا التكوين السياسي والاجتماعي، برزت الكعبة المشرفة بوصفها المعلم الأبرز في الحياة الدينية للعرب، فهي البيت الذي ورثه عن إبراهيم عليه السلام، وكانوا يُعظمونه وإن كانوا قد حادوا عن التوحيد. وقد انعكست هذه المكانة في النشاط الاقتصادي المزدهر الذي ارتبط بمواسم الحج، حيث شكلت مكة نقطة التقاء القوافل والأسواق، مما عزز من نفوذها التجاري والديني على السواء.

وفي هذا المبحث، سيتم تناول معالم البنية السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في مكة قبل الإسلام، مع تسليط الضوء على دور الكعبة في تعزيز مركز المدينة الديني والاقتصادي في محيطها العربي.

أولاً. مكة قبل الإسلام ومكانة الكعبة:

شكلت مكة المكرمة قبل الإسلام مركزاً حضارياً بارزاً في قلب الجزيرة العربية، نظراً لما تمتعت به من موقع جغرافي استراتيجي يتوسط طرق التجارة بين الجنوب والشمال، إضافة إلى مكانتها الدينية المرتبطة بالكعبة المشرفة، والتي جعلت منها مقصداً للقبائل العربية كافة (البلاذري، ١٩٨٧، ص ٧٥). ولم تقتصر أهمية مكة على الجانب الديني فحسب، بل برزت كذلك من خلال نظامها السياسي والاجتماعي القائم على زعامة قريش وتنظيم شؤون المدينة عبر تقاليد وأعراف قبلية محكمة (الدوري، ١٩٧٨، ص ١١٢). وقد ساهم هذا النظام القبلي المرن، الذي اتسم بتوازن السلطة بين بطون قريش، في استقرار المدينة وتعزيز نفوذها بين العرب (الجويني، ١٩٩٥، ج ١، ص ٤٤).

اتسم النظام السياسي في مكة قبل الإسلام بطابع قبلي لا مركزي، حيث لم تكن هناك سلطة مركزية موحدة أو ملك حاكم، بل كانت شؤون المدينة تُدار وفق أعراف قبلية متوارثة. وقد كانت قبيلة قريش، بمكانتها التاريخية والدينية، هي الجهة التي تولت الزعامة الفعلية في مكة، عبر أدوار متفرعة تنوزعها بطونها المختلفة، الأمر الذي منحها نفوذاً واسعاً على المستويين الداخلي والخارجي (جواد علي، المجلد ٢: ٢٦٣). ولم يكن هناك ملك يفرض سلطته على المدينة، بل كانت القيادة تُمارس جماعياً من خلال مجلس "دار الندوة"، وهو أشبه بمؤسسة شورى تضم كبار رجالات قريش وزعماءها، وتُناقش فيه القضايا العامة، مثل إعلان الحرب، وحماية القوافل، وزواج السادة، وغيرها من الأمور المصيرية (ابن هشام، السيرة، ١: ٥٣-٥٤).

وقد نشأت زعامة قريش نتيجة امتلاكها امتيازات دينية واقتصادية في آن واحد، أبرزها الإشراف على الكعبة المشرفة، وهو ما منحها مكانة روحية استثنائية في نظر العرب، إلى جانب دورها في إدارة مواسم الحج وتأمين طرق التجارة، مما عزز من سلطتها بين القبائل المجاورة (الطبري، تاريخ الأمم، ٢: ١٠٦). ومن الجدير بالذكر أن بطون قريش كانت تنقسم فيما بينها المهام الإدارية والدينية؛ فبنو هاشم تولوا السقاية والرفادة، وبنو عبد الدار كانت لهم الحجابة واللواء والندوة، فيما تقاسمت بطون أخرى أدواراً أقل مركزية، ولكنها مهمة في التوازن الداخلي (علي، المجلد ٣: ٤٥٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ١: ١١٥).

١- **الهيكل السياسي لمكة:** كان النظام السياسي في مكة يعتمد على التحالفات القبلية للحفاظ على الأمن والنظام، ومن أبرز أمثلة ذلك حلف الفضول، الذي تأسس للدفاع عن حقوق المظلومين والتجار، وشارك فيه النبي محمد ﷺ قبل بعثته، مما يعكس وجود قيم قانونية وعرفية تُحترم في المجتمع المكي، رغم غياب الدولة بالمفهوم المؤسسي (ابن هشام، السيرة، ١: ٥٤؛ البستاني، دائرة المعارف، ٦: ٦٥٩).

ورغم أن سلطة قريش لم تكن مطلقة، إلا أنها كانت كافية لضبط التوازن الداخلي ومنع الفوضى، خاصة في ظل احترام واسع للأعراف، واعتماد كبير على مبدأ السمعة والهيبة القبلية في حسم النزاعات. ولعل هذا النظام السياسي المرن ساعد على الحفاظ على الاستقرار، وأتاح لمكة أن تحتفظ بدورها كمركز ديني



وتجاري في آن واحد، دون الحاجة إلى سلطة مركزية صارمة (الطبري، جامع البيان، ٣٠: ٨٧؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١: ١٨٦).

٢- التركيب الاجتماعي لمكة: كان المجتمع المكي قبل الإسلام مجتمعاً قَبلياً في بنيته وأعرافه، تتغلغل فيه القيم القبلية التي تنظم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والدينية. وقد شكّلت قبيلة قريش، على وجه الخصوص، العمود الفقري لهذا البناء، حيث انقسمت إلى بطون وفروع عديدة، لكل منها مكانة خاصة، وكان التمايز بين هذه البطون يظهر في المهام التي تؤديها في خدمة الكعبة أو إدارة شؤون مكة (علي، الفصل، ٢: ٥٩١). وقد انعكست هذه البنية على النظام الطبقي والاجتماعي في المدينة، إذ تمايز الناس فيها على أساس النسب والمكانة القبلية والثروة. وينقسم المجتمع المكي إلى ثلاث طبقات رئيسية: الطبقة العليا التي تضم سادة قريش من أصحاب النفوذ السياسي والاقتصادي، وهي الفئة التي سيطرت على شؤون دار الندوة، وتولت مناصب السقاية والرفادة والحجابة، مثل بني هاشم وبني عبد الدار وبني أمية (ابن هشام، السيرة، ١: ٥٣). أما الطبقة الثانية، فكانت تشمل عامة القرشيين والتجار وأصحاب الحرف، وقد شكّل هؤلاء القاعدة الاقتصادية للمدينة، فكانوا مسؤولين عن التجارة والرحلات الموسمية إلى الشام واليمن، كما ورد في قوله تعالى (**رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ**) (سورة قريش، آية: ٢). وتأتي في أسفل السلم الاجتماعي الطبقة الثالثة، والتي تمثّلت في العبيد والموالي والمستضعفين، وقد عانوا من التهميش والاستغلال، وكانوا يُباعون ويُشتررون ويُستخدمون في المهام الشاقة، دون أن يكون لهم حق سياسي أو اجتماعي يُذكر (ابن كثير، البداية والنهاية، ١: ١١٥؛ الطبري، تاريخ الأمم، ٢: ١٠٩). وقد كان للمرأة وضع اجتماعي متفاوت؛ فبينما تمتعت نساء الطبقات العليا بشيء من الاحترام، وخاصة من صاحبات النسب الرفيع، فإن المرأة في المجتمع العام لم تكن تحظى بمكانة مستقرة، بل كانت عرضة للتهميش، ولم يكن لها نصيب من الميراث أو الحق السياسي، بل بلغت الحال أن كان بعضهم يئد البنات خشية العار أو الفقر، كما أشار القرآن الكريم (**وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ**) (سورة التكويد، آية: ٨) (الناظوري، ١٩٩٧، ص ١٤٩). وشهدت مكة أيضاً علاقات متعددة بين سكانها والقبائل المحيطة بها، كان أبرزها علاقات الحلف والجوار، والتي نظمتها الأعراف القبلية، مثل حلف الفضول وحلف المطيبين، وهما مثالان على سعي المجتمع المكي إلى ضبط العلاقة بين أفرادها خارج الأطر الرسمية للدولة، من خلال تضامن قبلي يُوفّر الحماية ويحدّد الحقوق والواجبات (المسعودي، مروج الذهب، ١: ٦٧؛ أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص ٣). لقد اتسم هذا البناء الاجتماعي بتوازن نسبي سمح لمكة بأن تلعب دوراً محورياً في محيطها، إلا أنه لم يكن خالياً من التمييز والطبقية، وهو ما ساعد لاحقاً على بروز الدعوة الإسلامية كقوة إصلاحية تهدف إلى إعادة تنظيم هذا المجتمع على أسس العدالة والمساواة.

ثانياً. الأهمية الاقتصادية والدينية للكعبة:

مثّلت الكعبة المشرفة القلب النابض للحياة الدينية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، إذ كانت تُعدّ أقدس بيت عبد الله فيه، وفق ما توارثته القبائل العربية من تعاليم نبي الله إبراهيم عليه السلام، الذي قام مع ابنه إسماعيل ببناؤها ورفع قواعدها، كما جاء في قوله تعالى: (**وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ**) (سورة البقرة، آية: ١٢٧). وقد اكتسبت الكعبة بهذه الصلة الرمزية والدينية منزلة عظيمة لدى العرب، فكانوا يتوافدون إليها في مواسم الحج والعمرة، رغم ما طرأ على دياناتهم من انحرافات وشركيات (الطبري، تاريخ الأمم، ١: ٢٠٩؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ١: ١١٥). ومع مرور الزمن، تحولت الكعبة من مجرد معلم ديني إلى محور للحياة الاقتصادية في مكة، إذ كانت مواسم الحج تمثل فرصة عظيمة للتجار لجلب البضائع وبيعها للوافدين، وازدهرت الأسواق الموسمية حولها مثل سوق عكاظ وسوق مجنة وذي المجاز (علي، الفصل، ٣: ٤٧٥). وقد ساعد الموقع الجغرافي لمكة في تعميق هذا الدور، إذ تقع في ملتقى طرق القوافل بين اليمن والشام، مما جعلها محطة استراتيجية في التجارة الإقليمية، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم (**لَا إِلَافَ قُرَيْشٍ * إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ**) (سورة قريش، الآيتان: ١-٢). كذلك كان لهيبة الكعبة أثر سياسي عميق، إذ جعلت من قريش — حُماة البيت وسدنته — قوة ذات وزن بين القبائل، فارتبط شرف مكة بحماية الحرم، وهو ما عزز مكانة قريش في المحيط العربي، وزاد من نفوذها الاقتصادي والاجتماعي (ابن هشام، السيرة، ١: ٥١؛ الناظوري، التطور الديني، ص ١١). كما أن مكانة الكعبة ساعدت في فرض نوع من "الهدنة القبلية" خلال الأشهر الحرم، إذ كانت القبائل تكفّ عن



القتال خلال هذه الأشهر احتراماً للحج وزوار البيت، وهو ما ساهم في استقرار التجارة والتنقل. ولم يكن العرب يقدسون الكعبة لذاتها فقط، بل لما تمثلته من رمزية تاريخية وروحية؛ فقد كانت تضم الأصنام التي يعبدونها العرب، حيث وُضع حولها أكثر من ٣٦٠ صنماً، وكانوا يرون في وجودها جامعاً لمعبوداتهم، مما زاد من الإقبال عليها (ابن هشام، السيرة، ١: ٥٤؛ البستاني، دائرة المعارف، ٦: ٦٥٩). غير أن هذا الانحراف العقدي لم يمنع الكعبة من البقاء مركزاً للقداسة والاحترام، حتى عند القبائل الوثنية. وهكذا، كانت الكعبة قبل الإسلام تمثل مركزاً دينياً موحداً للعرب، وجوهرًا للاقتصاد المكي، ومركزاً لهيبة قريش، ما يفسر شدة تمسكهم بها وحرصهم على إدارتها والسيطرة على شؤونها، حتى جاء الإسلام ليعيد توجيه قدسيتها نحو التوحيد الخالص.

الفصل الثاني

حملة الفيل في المصادر الإسلامية- سرد الحدث وتحليله

تُعد واقعة الفيل من أبرز الأحداث التاريخية التي سبقت البعثة النبوية، وقد شكّلت منعطفًا رمزيًا في الوعي العربي والإسلامي، لما لها من صلة بالكعبة المشرفة، ولورودها الصريح في القرآن الكريم في سورة كاملة تحمل اسمها (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ) (سورة الفيل، آية: ١). وقد حفلت كتب السيرة والتفسير والتاريخ الإسلامي بروايات متعددة عن هذه الحملة التي قادها أبرهة الأشرم، حاكم اليمن الحبشي، بهدف هدم الكعبة وتحويل وجهة الحج إلى القُلَيْس في صنعاء. ويهدف هذا الفصل إلى دراسة واقعة الفيل من زاويتين: أولاً، استعراض الروايات التاريخية التي وردت في كتب مثل سيرة ابن إسحاق، وتاريخ الطبري، والبداية والنهاية لابن كثير، مع تحليل مدى اعتمادها على الأسانيد، وتقييم صدقيتها، والوقوف على ما فيها من توافق أو تباين. وثانياً، تقديم وصف تفصيلي لمجريات الحملة العسكرية نفسها، من حيث مسار الجيش، ورد فعل قريش وأهل مكة، وخاصة موقف عبد المطلب بن هاشم، وأخيراً الموقف المفاجئ للفيل وامتناعه عن دخول مكة، كما ورد في الروايات.

المبحث الأول

الروايات التاريخية للحملة

مثّلت واقعة الفيل حدثاً مفصلياً في التاريخ العربي قبل الإسلام، لما انطوت عليه من أبعاد دينية وسياسية عميقة، ولما شكّلت من تهديد مباشر للكعبة المشرفة، التي كانت — ولا تزال — تمثل رمزاً للوحدة والقداسة في الوجدان العربي. وقد ورد ذكر هذا الحدث في القرآن الكريم بإيجاز بالغ، ضمن سورة كاملة هي سورة الفيل، دون التطرق إلى تفاصيل الوقائع أو الشخصيات، وهو ما دفع المفسرين والمؤرخين إلى محاولة استجلاء الحدث من خلال الروايات التاريخية المتداولة. وقد حظيت هذه الحادثة باهتمام واسع في كتب السيرة والتاريخ الإسلامي، حيث قام كل من ابن إسحاق، والطبري، وابن كثير، وغيرهم، بسرد تفاصيلها، اعتماداً على مرويات متداولة آنذاك، بعضها يستند إلى رواة مسلمون، وأخرى متأثرة بما نُقل عن أهل الكتاب. وتتوّعت هذه الروايات بين ما هو مسند بتسلسل روائي، وبين ما جاء مرسلاً دون توثيق دقيق، مما يفتح الباب أمام قراءة نقدية تفحص صدقيتها ومصادرها وتفاوت مضامينها.

وفي هذا المبحث، سيتم عرض أبرز تلك الروايات كما وردت عند كبار المؤرخين، يلي ذلك تحليل نقدي لمصادرها وتوجهاتها، مع تسليط الضوء على أوجه التباين بينها، ومدى انسجامها مع المعايير التاريخية والروائية. ويأتي ذلك في إطار هدف أوسع يرمي إلى تقديم فهم متوازن بين النص الديني والرواية التاريخية، دون تعارض أو تهويل.

أولاً: سرد الروايات التاريخية الأساسية:

١-رواية ابن إسحاق كما وردت في سيرة ابن هشام: تُعد رواية ابن إسحاق (ت ١٥١هـ) من أقدم الروايات التي وصلتنا بشأن حادثة الفيل، وقد نقلها عنه ابن هشام في تهذيبه لسيرة ابن إسحاق، مع بعض الحذف والاختصار. وقد سرد ابن إسحاق قصة أبرهة الحبشي الذي تولّى حكم اليمن عن النجاشي ملك الحبشة، وسعى إلى تحويل وجهة العرب عن الكعبة إلى كنيسة "القُلَيْس" التي بناها في صنعاء. ولما رأى أن العرب لم يستجيبوا لدعوته، قرّر المسير إلى مكة لهدم الكعبة، فصار بجيش ضخم يتقدّمه فيل ضخم يُدعى محمود (ابن هشام، السيرة، ١: ٥١-٥٤).

وتروي الرواية أن أبرهة مرّ خلال طريقه بعدد من القبائل، وواجه مقاومة محدودة، حتى بلغ مشارف مكة، فأرسل رسله إلى عبد المطلب بن هاشم، سيد قريش آنذاك، للتفاوض معه. وكان اللقاء بين أبرهة وعبد المطلب محطاً بارزاً في الرواية، حيث طلب عبد المطلب منه فقط أن يرد إليه إبله التي أخذها، دون أن يظهر مقاومة عسكرية، قائلاً: *بُنا رب الإبل، وللبيت رب يحميه*، وهي العبارة التي ظلت رمزاً للإيمان بعناية الله ببنيته الحرام.

وتتابع الرواية أن أبرهة جهّز جيشه لدخول مكة وهدم الكعبة، لكن الفيل رفض التقدّم نحو مكة رغم محاولات توجيهه، وكلما وُجّه نحو الكعبة برك ورفض، وإذا وُجّه إلى غيرها مشى. ثم أرسل الله عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل، فأهلكوا جميعاً بطريقة إعجازية (ابن هشام، السيرة، ١: ٥٤). وقد اعتمد ابن إسحاق في هذه الرواية على مرويّات شفهية تنقلها أهل المدينة واليمن، ويُعتقد أنه أخذ بعضها من روايات وهب بن منبه وكعب الأحبار، ما يجعل الرواية عرضة للتأثر بالإسرائيليات، كما أشار بعض الباحثين (انظر: علي، المفضل، ٣: ٤٦٧).

٢- **رواية الطبري في "تاريخ الأمم والملوك"**: قدّم محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) في كتابه *تاريخ الأمم والملوك* سرداً مفصلاً لحادثة الفيل، استناداً إلى ما نقل عن ابن إسحاق، ومرويّات متعددة أخرى، بعضها عن شيوخ اليمن وأهل الكتاب، وأخرى مرسلة بلا أسانيد. وقد ذكر الطبري أن أبرهة الأشرم بنى كنيسة عظيمة في صنعاء تُسمّى "القليس"، رغبةً في صرف الناس عن الكعبة، ودعا العرب إلى الحج إليها. ولما رفضوا، وغضب أحدهم — فدخل الكنيسة وقام بتدنيسها — أقسم أبرهة أن يهدم الكعبة حجراً حجراً (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١، ص ٢٠٩).

يُورد الطبري أن أبرهة خرج من اليمن بجيش ضخم يضم العديد من الفيلة، وكان أكبرها فيل ضخم يُدعى "محمود"، وتوجه شمالاً نحو مكة. وفي أثناء المسير، واجه مقاومة خفيفة من بعض القبائل، لكنه واصل تقدمه حتى وصل إلى منطقة "المغمس" القريبة من مكة. وهناك بعث أبرهة رسلاً إلى أهل مكة يطلب منهم مغادرة المدينة، فخرج إليه عبد المطلب بن هاشم، زعيم قريش آنذاك، لمفاوضته، حيث طلب فقط استرداد إبله، وعندما سئل عن عدم مطالبته بحماية الكعبة، قال قولته الشهيرة: *بُنا رب الإبل، وللبيت رب سمينه* (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١، ص ٢١٠).

ثم وصف الطبري المشهد الأخير من الحملة، حيث رفض الفيل التقدم نحو مكة، وكان إذا وُجّه إليه برك وامتنع، وإذا وُجّه إلى غيرها انطلق. وفي هذا الموقف، أرسل الله تعالى عليهم طيراً أبابيل، تحمل حجارة صغيرة من سجيل، ترميهم بها حتى هلكوا جميعاً. ويُذكر أن أبرهة أصيب بجروح قاتلة وبدأ يتساقط لحمه حتى مات قبل أن يصل إلى اليمن (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١، ص ٢١١-٢١٢).

وقد أشار الطبري إلى اختلاف الروايات حول عدد الفيلة، وأسماء الأماكن، وتفاصيل الحادثة، وأوردها كما هي دون ترجيح، مما يعكس نهجه في جمع الأخبار ونقلها بأمانة (علي، المفضل، ٣: ٤٧٥).

٣- **رواية ابن كثير في البداية والنهاية**: اعتمد ابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) في كتابه *البداية والنهاية* على الروايات التي نقلها ابن إسحاق والطبري وغيرهما من مؤرخي السيرة والحديث، مع إضافة تعليقات تفسيرية من عنده، وحرص على الربط بين الحادثة ونص سورة الفيل، مما أضفى على روايته طابعاً توفيقياً بين الرواية التاريخية والبيان القرآني.

يروى ابن كثير أن أبرهة الأشرم، حاكم اليمن من قبل النجاشي، بنى كنيسة ضخمة في صنعاء تُعرف بـ"القليس"، قصد من خلالها تحويل وجهة العرب عن الكعبة، فدعا الناس إلى الحج إليها، فرفضوا، فقام أحدهم — كما تقول الروايات — بتدنيس الكنيسة، فاشتعل غضب أبرهة، وأقسم أن يهدم الكعبة (ابن كثير، ١٩٨٨، ١: ١١٥).

ثم يذكر أن أبرهة قاد جيشاً جرّاراً من الحبشة واليمن، ورافقه فيل ضخم يُدعى محمود، واتجه شمالاً نحو مكة، ماراً بعدد من القبائل التي لم تتمكن من صدّه. ولما وصل إلى مشارف مكة، أرسل رسلاً إلى أهلها يدعوهم إلى الخروج منها، فخرج إليه عبد المطلب بن هاشم، سيد قريش، فتكلّم معه بلغة راقية، وطلب منه فقط أن يردّ له إبله، فلما استعرب أبرهة ذلك، أجابه عبد المطلب: *بُنا رب الإبل، وللبيت رب يحميه*، وهو ما أثر في نفس أبرهة، لكنه أصرّ على المضي في خطته (ابن كثير، ١٩٨٨، ١: ١١٥-١١٦).

ويتابع ابن كثير أن الفيل عندما وُجّه نحو مكة برك وامتنع عن السير، بينما إذا وُجّه إلى أي جهة أخرى تحرّك، وقد تكرر ذلك حتى أيقن الجنود أن شيئاً خارقاً يمنعهم من دخول مكة. ثم أرسل الله تعالى طيراً أبابيل، تحمل حجارة صغيرة من سجيل، ترمي بها الجيش حتى أهلكته تماماً، وكان أبرهة من بين المصابين، حيث بدأ لحمه يتساقط قطعة قطعة حتى هلك في طريق عودته إلى اليمن. وقد حرص ابن كثير في نهاية الرواية على التأكيد بأن هذه الحادثة كانت من دلائل العناية الإلهية بالكعبة، وأنها وقعت في عام ولادة النبي ﷺ، مما جعلها رمزاً لعناية الله ببيته وتهيته لمقدم الرسالة الخاتمة، مستشهداً بذلك بقول الله تعالى: (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ) (سورة الفيل، آية: ١) (ابن كثير، ١٩٨٨، ١: ١١٦).

٤- الإشارات الموجودة في كتب مثل: **الأخبار الطوال للدينوري، مروج الذهب للمسعودي، وغيرها**: لم تقتصر روايات حملة الفيل على كتب السيرة والتفسير، بل وجدت طريقها إلى مصادر الأخبار والتاريخ العام، حيث تناولها مؤرخون من أمثال أبو حنيفة الدينوري في كتابه **الأخبار الطوال**، والمسعودي في **مروج الذهب**، إلى جانب إشارات مختصرة في كتب أخرى كالبدء والتاريخ للمقدسي، والكامل في التاريخ لابن الأثير.

يروى أبو حنيفة الدينوري (ت بعد ٢٨٢هـ) في كتابه **الأخبار الطوال** أن أبرهة الحبشي توجه إلى مكة بجيش كبير لهدم الكعبة، بعد أن بنى كنيسة عظيمة في صنعاء وأراد أن يصرف الحج إليها، فلما لم يجد استجابة من العرب، عزم على القضاء على الكعبة. وقد أشار الدينوري إلى أن أبرهة حمل معه فيلاً ضخماً، لكنه امتنع عن دخول مكة، وأن الله أرسل عليهم طيراً أبابيل أهلكتهم بالحجارة (الدينوري، ١٣٨٠هـ، ص ٣). ورغم اختصار الرواية، إلا أنها تتفق مع المرويات الأساسية وتُعزّز ما جاء في كتب السيرة.

أما المسعودي (ت ٣٤٦هـ) فقد ذكر في **مروج الذهب** أن أبرهة بنى كنيسة ليحج الناس إليها بدل الكعبة، وأنه لما رأى عناد العرب، عزم على هدم البيت الحرام، فسار بجيشه حتى اقترب من مكة، فخرج إليه عبد المطلب، ودار بينهما حديث قصير حول الإبل، ثم نزلت العقوبة بأبرهة وجيشه بفعل الطير والحجارة، فهلك من بقي، وعاد أبرهة يتساقط لحمه حتى مات (المسعودي، ١٤٠٣هـ، ج ١: ٦٧). ويلاحظ أن المسعودي حرص على سرد الرواية بأسلوب أدبي وبياني، دون الإشارة إلى الأسانيد أو المرويات. وتظهر في هذه الروايات عناصر مشتركة مع ما أورده كل من ابن إسحاق والطبري وابن كثير، مثل: بناء القليس، امتناع الفيل، وهلاك الجيش، لكن مع تركيز أقل على الحوار وتفاصيل المسير، مما يدل على أنها اعتمدت المصادر المتداولة شفويًا، دون تحقيق روائي دقيق. كما لا تُسجل اختلافات جوهرية، بل فروقات في الأسلوب والاختصار.

وتُظهر هذه الروايات التاريخية عن حملة الفيل — كما وردت في كتب السيرة والتاريخ — اتفاقاً عاماً في الخطوط العريضة للحدث، من حيث شخصية أبرهة، وبناء كنيسة القليس، وسعيه لهدم الكعبة، وانتهاء حملته بهلاك جيشه بطريقة خارقة، إلا أن تفاصيل الروايات اختلفت في بعض الجوانب، كعدد الفيلة، ومسار الجيش، وموقف عبد المطلب، وطبيعة الهلاك. وقد عكست هذه الروايات تأثراً متبايناً بمصادر متعددة، منها المأثور الإسلامي، ومنها ما يُنسب إلى أهل الكتاب، وهو ما يجعل من الضروري النظر إليها لا كمصادر قطعية، بل كنتاج لتراكم روايات متنوعة الخلفيات.

ومن هنا تنبع أهمية الانتقال إلى تحليل مصادر هذه الروايات ومناقشة صدقيتها، بهدف التمييز بين الرواية التاريخية والسرد الشعبي، ومعرفة مدى إمكان الوثوق بما نُقل من أخبار حول هذه الواقعة المفصلية في الذاكرة الإسلامية.

ثانياً. تحليل مصادر الروايات (نوعية الأسانيد والمنهج الروائي):

عند دراسة الروايات التي تناولت حادثة الفيل في كتب التراث الإسلامي، يُلاحظ تنوع واضح في منهج التلقي والسرد بين المؤرخين. فالرواة الأوائل، مثل ابن إسحاق، اعتمدوا غالباً على الروايات المتداولة شفويًا في المدينة واليمن، دون توثيق سندي دقيق، حيث لم يلتزم ابن إسحاق في روايته لحادثة الفيل بمنهج الإسناد المتصل، بل كان يجمع الأخبار وينقلها عن شيوخ بلده وبلدان أخرى، وهو ما أشار إليه عبد



العزیز الدورى بقوله إن السيرة النبوية المبكرة "اتسمت بجمع الروایات المتنوعة دون التحقق من تسلسل أسانیدها" (الدورى، ١٩٧٨، ص ٨٩).

أما الطبرى، فرغم جهده الكبير في جمع الأخبار في تاريخ الأمم والملوك، إلا أن أسلوبه كان موسوعياً تجميعياً، ينقل فيه الروایات المتعددة دون ترجيح أو تحقيق في صحتها، وغالباً ما يورد الأخبار بصيغة "قالوا" أو "يُروى"، ما يجعل روايته مفيدة في عرض التعدد الروائي، لكنها تحتاج إلى مراجعة نقدية من خارجها (مهران، دراسات تاريخية، ص ٣٦٩).

وفيما يخص ابن كثير، فقد قام بدور جامع وشارح، إذ نقل الروایات من ابن إسحاق والطبرى، وأضاف إليها ما يرتبط بالتفسير، لكنه لم يلتزم بذكر الأسانيد، بل بنى روايته على الروایات المتداولة، وعلق عليها باجتهاده، دون الرجوع إلى مصادر توثيقية مستقلة، كما يلاحظ عبد العزيز سالم أن معظم كتابات ابن كثير "تقوم على النقل المجمل للروایات المعروفة، مع تعليق إيماني يربط الحدث بالتفسير القرآني" (سالم، ١٩٨٥، ص ١٢٥).

أما المؤرخون المتأخرون، كالدينوري والمسعودي، فقد اكتفوا بذكر الحدث بإيجاز ودون إسناد، مما يدل على اعتمادهم على ما استقر في الثقافة الإسلامية من أخبار، دون تحقق نقدي في المصدر الأصلي، وهو ما أشار إليه جواد علي في تحليله لبنية الخبر الجاهلي بقوله: "إن كثيراً من الروایات التاريخية نُقلت مجارة للتداول العام، لا لقيام الدليل على صدقها" (جواد علي، المفضل، ٣: ٤٧٥).

ومن أبرز الرواة الذين نقلوا حادثة الفيل، عند تتبع الروایات المتعلقة بحادثة الفيل في كتب التاريخ والسيرة، يبرز عدد من الرواة الأوائل الذين كانت رواياتهم أساساً للسرد التاريخي الذي اعتمد عليه المؤرخون اللاحقون. من بين هؤلاء:

(١) عبد الله بن عباس (ت ٦٨ هـ): هو من الصحابة المشهورين بعلمهم في التفسير وأخبار السيرة، وقد وردت عنه روايات تتعلق بحادثة الفيل، خصوصاً ما يتعلق بامتناع الفيل عن دخول مكة، وتفسير قوله تعالى (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ) غير أن كثيراً من رواياته نُقلت بصيغة التفسير، لا الرواية التاريخية الدقيقة، وبعضها لم يأت بإسناد متصل (الطبرى، جامع البيان، ٣٠: ٨٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ١: ١١٦).

(٢) وهب بن منبه (ت ١١٤ هـ): من التابعين المعروفين بكثرة روايتهم في القصص والأخبار، وخصوصاً ما يتعلق بتاريخ اليمن والملوك والأنبياء. وقد وردت عنه عدة روايات في قصة أبرهة والفيل، ونقلها عنه ابن إسحاق والطبرى. ويلاحظ أن وهب كان مصدراً مهماً للروایات ذات الطابع القصصي المفضل (علي، المفضل، ٣: ٤٦٧).

(٣) شيوخ من أهل اليمن: مثلما نقل ابن إسحاق عن بعضهم، وهم ممن توارثوا رواية هذه الحادثة جيلاً بعد جيل، لا سيما أن موقع الحملة ابتدأ من اليمن. وقد أشار بعض الباحثين إلى أن الاعتماد على هؤلاء الشيوخ وقُر روايات ذات طابع محلي عن الحدث، لكنه في كثير منها كان شفهيّاً (مهران، دراسات في تاريخ العرب القديم، ص ٣١٦).

(٤) الرواة الجامعون في القرن الثالث الهجري: مثل الواقدي والكلبي والسدي، الذين نقلوا الروایات السابقة وأضافوا بعض التفاصيل، لكنها غالباً كانت امتداداً لما ورد عن الرواة السابقين، دون إسناد دقيق أو توثيق.

وهكذا، فإن الرواية الإسلامية لحادثة الفيل لم تقم على رأي واحد، بل جاءت من تراكم روايات متعددة الأصول، بعضها من الصحابة، وبعضها من التابعين، وأخرى من رواة ينقلون عن تقاليد شفوية. وهذا التعدد في الرواة أسهم في تنوع التفاصيل، لكنه يُحتم أيضاً النظر النقدي في مدى دقة ومصدر كل رواية.

ثالثاً. التباين والاختلاف بين الروایات:

١- أوجه الاتفاق والاختلاف في تفاصيل الحملة: عدد الجيش، وصف الفيل، موقع التوقف، طريقة الهلاك: عند فحص الروایات المختلفة التي تناولت حادثة الفيل، نجد اتفاقاً عاماً حول الخطوط العريضة للحدث، إلا أن التفاصيل المتعلقة بعدد الجيش، وصف الفيل، موقع التوقف، وطريقة الهلاك، جاءت متفاوتة من رأي إلى آخر، وهو ما يُظهر تعدد مصادر الرواية، وتفاوت الدقة في توثيقها. فمن حيث عدد الجيش، لم تُجمع الروایات على رقم محدد. فقد وصفه ابن إسحاق بأنه "جيش عظيم" خرج من اليمن، دون تحديد

عدي دقيق (ابن هشام، السيرة، ١: ٥١). أما الطبري فاكتفى بالإشارة إلى أن أبرهة خرج "بجنود كثيرة ومعهم فيل ضخمة" (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١: ٢٠٩)، بينما ذكر بعض المؤرخين المتأخرين، كالمسعودي، أن الجيش بلغ عدده عشرات الآلاف، وهو رقم لا تؤيده شواهد دقيقة (المسعودي، ١٤٠٣هـ، ج ١: ٦٧). ويرى عبد العزيز سالم أن الأرقام الواردة في هذا السياق تُعبّر عن التهويل القصصي أكثر من التقدير العسكري الواقعي (سالم، ١٩٨٥، ص ١٢٤). أما وصف الفيل، فقد اتفقت أغلب الروايات على وجود فيل رئيسي يُدعى "محمود"، قُدّم في الرواية بوصفه الأداة الرمزية لهدم الكعبة. ابن كثير يذكر أن أبرهة "كان معه فيل ضخمة يُسمّى محموداً" (ابن كثير، ١٩٨٨، ١: ١١٥)، وتُشير بعض الروايات إلى وجود أكثر من فيل، لكن الاتفاق على أن فيلاً واحداً هو من تصدر المشهد الأخير ظل الغالب في الروايات. فيما يتعلق بموقع التوقف، فإن أغلب الروايات تشير إلى أن أبرهة وجيشه توقفوا في منطقة تُعرف بـ"المُعَمَّس"، وهي على مشارف مكة، حيث خيم الجيش قبل أن يتقدّم نحو الكعبة. وهذا ما ذكره الطبري وابن هشام (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١: ٢١٠؛ ابن هشام، ٥٣: ١)، بينما ذكرت بعض المصادر الأخرى أن التوقف تم في "وادي محسر"، وهو موضع بين منى ومزدلفة، ويرى جواد علي أن هذا التحديد مكاني أكثر تأخراً، دخل إلى الرواية لاحقاً من خلال الأدلة الجغرافية والشفوية (علي، المفصل، ٣: ٤٧٥). أما طريقة الهلاك، فهي أبرز مواضع الاتفاق في الروايات، حيث اتفقت المصادر على أن الله تعالى أرسل على جيش أبرهة طيراً أبابيل، تحمل حجارة صغيرة من سجيل، ترميهم بها حتى هلكوا. وقد ورد هذا بصريح النص في القرآن الكريم (وَأَرْسَلْ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ * تَرْمِيهِمْ بِحِجَارٍ مِّن سِجِّيلٍ) (سورة الفيل: ٣-٤). واتفقت الروايات على أن الهلاك أصاب الجيش في مشهد جماعي، فيما انفرد بعضها بتفاصيل إضافية، مثل أن جسد أبرهة بدأ يتآكل ويتساقط منه اللحم، حتى مات في طريق العودة (ابن كثير، ١٩٨٨، ١: ١١٦؛ الدينوري، ١٣٨٠هـ، ص ٣). ويُعلّق محمد بيومي مهران بأن التباين في التفاصيل لا يُضعف الرواية القرآنية نفسها، بل يعكس تعدد الطبقات السردية والتناقل الشفوي المتأثر بالبيئة والغاية التربوية (مهران، دراسات في تاريخ العرب القديم، ص ٣٦٩).

٢- مدى وجود المبالغة أو العناصر الخارقة في بعض الروايات: من خلال تتبع الروايات التاريخية حول حملة الفيل، يُلاحظ إدراج بعض العناصر الخارقة والمبالغات السردية التي تتجاوز ما ورد في النص القرآني، وتُضفي على الحدث طابعاً إعجازياً مطلقاً، قد يحمل أبعاداً تعليمية أو تعبيرية أكثر من كونه تسجيلاً دقيقاً للواقع. فمن الأمثلة البارزة، ما ورد في بعض الروايات من أن الطير التي أرسلتها السماء كانت بحجم النسور، تحمل ثلاثة أحجار: واحد في منقارها واثنان في رجليها، لا تُخطئ أحداً، وإذا أصيب بها الشخص تخرق جسده وتخرج من الجهة الأخرى (ابن كثير، ١٩٨٨، ١: ١١٦). كما ورد أن الحجارة كانت من نوع خاص مكتوب عليها أسماء أصحابها، وهي عناصر لم ترد في النص القرآني، بل انفردت بها المرويات السردية المتأخرة. وورد في روايات أخرى أن الفيل كان إذا وُجه نحو اليمن أو الشام مشى، وإذا وُجه نحو الكعبة برك ولم يتحرك، حتى ضُرب وغُف فلم يستجب، وهو وصف يُضفي على الفيل وعياً إدراكياً فوق طبيعته الحيوانية، ما دفع بعض المفسرين إلى اعتباره تصرفاً بأمر إلهي خارج عن السنن المعتادة (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١: ٢١١) كما رويت تفاصيل عن تساقط لحوم الجيش وهم أحياء، حتى قيل إن أبرهة عاد إلى صنعاء يتساقط لحمه قطعة قطعة حتى مات، وهو وصف يتكرر في أكثر من مصدر، منها ما أورده الدينوري (١٣٨٠هـ، ص ٣)، ويُلاحظ أن هذه الصورة المروعة لا تخلو من الطابع الأدبي التهويلي. وقد أشار جواد علي إلى أن مثل هذه الروايات "تعكس ميلاً شعبياً لإضفاء طابع الإعجاز والانتقام الإلهي الفوري، بما يتجاوز طبيعة الحدث الأصلي كما ورد في القرآن"، وأنها تأثرت بالتقاليد العربية في تضخيم الوقائع لتأكيد رمزية الانتصار الإلهي (علي، المفصل، ٣: ٤٧٥). كما يرى عبد العزيز سالم أن هذه العناصر الخارقة تؤدي وظيفة رمزية في السرد التاريخي، لكنها لا ينبغي أن تُقرأ على أنها حقائق مادية، بل كوسائل تعبّر عن الهيبة الإلهية للبيت الحرام، وتعزز مكانة مكة الدينية في الوجدان العربي قبل الإسلام (سالم، ١٩٨٥، ص ١٢٥).

٣- الروايات التي تخالف المؤلف، كذكر وجود أكثر من فيل، أو دور الطيور وغيرها: رغم وجود قدر كبير من التوافق بين الروايات الإسلامية في الخطوط العامة لحادثة الفيل، إلا أن بعض الروايات وردت بتفاصيل تخالف ما استقر عليه السياق المؤلف، سواء من حيث عدد الفيلة أو طبيعة الأثر الذي أحدثته



الطيور المرسلّة، مما يثير التساؤل حول منشأ هذه الإضافات وأهدافها. من أبرز ما ورد في هذا السياق، ما جاء في بعض الروايات التي تشير إلى أن أبرهة لم يكن معه فيل واحد فقط، بل كان يقود جيشاً يضم عدة فيلة، وهو ما يخالف الروايات الأشهر التي تؤكد وجود فيل رئيسي يُدعى محمود. فقد أشار الطبري مثلاً إلى وجود "الفيل" دون أن يذكر عدداً، بينما نقلت روايات أخرى، خاصة في بعض شروح السيرة، أن عدد الفيلة بلغ ثمانية أو أكثر، وهو قول لا يتوافق مع البيئة الجغرافية لطريق القوافل في الحجاز، ويُعد إضافة متأخرة ذات طابع رمزي (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١: ٢٠٩؛ ابن كثير، ١٩٨٨، ١: ١١٥؛ مهران، دراسات، ص ٣٠٣). كذلك، نُسبت إلى الطيور الأبايل أدوار تتجاوز ما ورد في النص القرآني، فقد وصفته بعض الروايات بأنها "طيور سود أو خضر بحجم الحمام، تحمل ثلاثة أحجار لكل منها، واحد في المنقار واثنان في الرجلين، لا تصيب أحداً إلا قتلته"، وأضافت روايات أخرى أن هذه الطيور كانت تُصدر أصواتاً عظيمة تُرعب الجيش، أو أن لها ريشاً من نار، وهي أوصاف لا يثبت لها أصل في النصوص الثابتة، وتبتعد عن الإيجاز القرآني الذي ركّز على وظيفتها كأداة للعقاب الإلهي لا أكثر (ابن كثير، ١٩٨٨، ١: ١١٦؛ المسعودي، ١٤٠٣هـ، ١: ٦٧). ومن الروايات غير المألوفة أيضاً ما ذُكر عن أن بعض رجال أبرهة فرّوا من الموقعة لكنهم هلكوا لاحقاً في الطريق، أو أصيبوا بأمراض فتاكة غريبة، وأن أبرهة نفسه أصيب بعلّة جعلت أطرافه تتساقط حتى هلك قبل أن يصل إلى صنعاء، وهي رواية حملت طابعاً درامياً أكثر من كونه تسجيلاً دقيقاً لنتيجة المعركة (الدينوري، ١٣٨٠هـ، ص ٣؛ مهران، دراسات، ص ٣١٦). يرى جواد علي أن هذه الإضافات تعكس تأثيراً أدبياً في البناء الروائي، وحرصاً من الرواة على إبراز الجوانب الإعجازية في القصة لإثبات عناية الله بالبيت الحرام، لكنه يشير إلى أن هذه الروايات تتطلب التعامل معها بحذر، والتمييز بين المادة التاريخية والطابع الرمزي أو الإيماني الذي يمكن أن يكون قد أضيف لاحقاً في سياق الوعظ أو التفسير (علي، المفصل، ٣: ٤٧٥).

رابعاً. تقييم مصداقية الروايات:

١- مدى موثوقية الروايات من حيث الإسناد والعقلانية: عند تقييم الروايات التاريخية التي تناولت حادثة الفيل، يُلاحظ أنها لم تُروَ عموماً بإسناد متصل أو توثيق منهجي كما هو الحال في كتب الحديث النبوي، بل وردت غالباً بصيغة مرسلّة أو منقولة عن رواية مجهولي الضبط، مما يُضعف من قيمتها الإسنادية بالمعايير العلمية للرواية التاريخية. فابن إسحاق، المصدر الأساسي لكثير من هذه الروايات، كان ينقل القصص دون إسناد مباشر، بل جمعها من رواية متفرقين، واعتمد أحياناً على نقل الشيوخ أو الروايات الشفهية دون توثيق (الدوري، ١٩٧٨، ص ٩١).

أما الطبري، فقد كان منهجه تجميعياً، حيث عرض الروايات دون تصحيح أو ترجيح، وغالباً ما كان يُقدّم الأخبار بصيغة "ذكروا" أو "قالوا"، وهي صيغة تدل على نقل غير موثق يُترك فيه الحكم للقارئ (مهران، دراسات، ص ٣٠٤). حتى ابن كثير، رغم اهتمامه بالربط بين الرواية والنص القرآني، إلا أنه نقل الروايات كما وردت في كتب من سبقه، دون تقديم إسناد نقدي مستقل.

ومن حيث المعقولة العقلية، فإن بعض تفاصيل الروايات تحمل طابعاً خيالياً أو رمزياً يصعب قبوله بمعايير التاريخ الواقعي، مثل حجم الطير، أو خصائص الحجارة التي قيل إنها كانت تكتب عليها أسماء القتلى، أو سقوط اللحم من أجساد الجيش تدريجياً. مثل هذه التصاوير، رغم ما تحملها من بُعد وعظمي، تُضعف الوثوق العقلي بالسرد عند غياب الإسناد الموثق (سالم، دراسات، ص ١٢٥؛ جواد علي، المفصل، ٣: ٤٧٥).

ويرى الباحثون المعاصرون، مثل جواد علي، أن هذه الروايات ينبغي أن تُقرأ ضمن إطار ثقافي وروائي لا باعتبارها سجلاً تاريخياً دقيقاً، مؤكداً على أن القرآن الكريم لم يخض في التفاصيل، مما يُعدّ مؤشراً على أن التفاصيل اللاحقة نتاج بيئة سردية وليست ضرورة معرفية (علي، المفصل، ٣: ٤٧٥).

٢- تعامل العلماء المسلمون مع روايات واقعة الفيل: تفاوتت آراء العلماء المسلمون في تقييم روايات واقعة الفيل بناءً على منهجيتهم في النقل والتفسير:

- القبول العام كأساس إعجازي تعتبر الواقعة معجزة إلهية تُعزز من قيمة الكعبة، واتفق على صحتها علماء التراث. فعلى سبيل المثال، رآها ابن كثير في البداية والنهاية أنها "آية من آيات الله تعالى في حفظ بيته الحرام"، وربطها بعناية الله بالكعبة قبل زمن بعثة النبي صلى الله عليه وسلم.



-تأويل التفسيري: طبقاً لمناهج التفسير، حاول فقهاء أمثال ابن تيمية وتأثراً بمنهج ابن كثير تفسير الواقعة باعتبارها عقر الإلهي لحفظ الكعبة، مع التأكيد على عدم التوسع في ذكر التفاصيل لتكافئ النص القرآنية .

- كما اتبع التفسير بالمأثور للتيار المالكي-أشعري في تفسير ابن عطية منهجاً محافظاً على المنبعين (القرآن والسنة) دون الدخول في تأويل خيالي.
- النقد العقلاني والتمييز بين الثابت والمتعدد: رأى بعض الباحثين المعاصرين أن بعض الروايات المتأخرة تضمنت عناصر رمزية أو تهويلية.
- مثل جواد علي وعبد العزيز سالم، اللذين أكدا أهمية قبول الحدث كمعجزة، لكنها حدثاً على تمييز الرواية القرآنية القصيرة الثابتة من جهة، والإضافات الروائية المتأخرة من جهة أخرى، والتي قد تحمل طابعاً قصصياً أكثر من الواقعة التاريخية).
- الموقف التوفيق بين النص والتأويل: عمد علماء كبار مثل إمام الماوردي والشافعي إلى التوفيق بين روايات الحفظ الإلهي للكعبة وإبراز القيمة الرمزية للحدث، دون التشكيك في الحادثة، مع تجنب الافتراضات الخارقة بالمعنى الحرفي الخالي من النص الذي يذكر فقط الطيور والحجارة.

٣-مقارنة أولية بالرؤية القرآنية التي أوجزت الحدث دون الخوض في تفاصيله: يُعد نص سورة الفيل (الآيات ١-٥) المصدر الأساسي والقطعي الذي ورد فيه ذكر واقعة الفيل في القرآن الكريم، وقد اتسم الخطاب الإلهي فيه بالإيجاز البليغ والتركيز على الجانب الإعجازي من الحدث، دون الخوض في التفاصيل التاريخية أو الجغرافية أو ذكر أسماء الشخصيات أو وصف الجيش. يقول تعالى: (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ) إلى (فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ) (سورة الفيل: ١-٥)، وهو تصوير مكثف يسلط الضوء على التدخل الإلهي المباشر في حماية الكعبة، ويُغفل ما دون ذلك من تفاصيل. في المقابل، جاءت روايات المؤرخين — مثل ابن إسحاق والطبري وابن كثير — مفصلة بدرجة كبيرة، وتضمنت أسماء الأشخاص (أبرهة، عبد المطلب)، وموقع التوقف (المُعَمَّس)، وعدد الجيش، ووصف الفيل، ووظيفة الطير، بل حتى تسلسل الحدث من اليمن حتى مكة (ابن هشام، ١: ٥٤-٥١؛ الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١: ٢٠٩-٢١١؛ ابن كثير، ١٩٨٨، ١: ١١٥-١١٦). ويرى عدد من الباحثين المعاصرين أن هذا التفاوت بين الإيجاز القرآني والتفصيل الروائي هو أمر مقصود في البيان القرآني؛ إذ ركّز القرآن على دلالاته العقائدية والتربوية، لا على التوثيق التاريخي، كما يشير جواد علي إلى أن "القرآن اكتفى بالإشارة إلى الحدث بوصفه من دلائل حفظ الحرم، بينما الروايات الموسعة جاءت لاحقاً لتلبية حاجات تفسيرية وروائية" (علي، المفضل، ٣: ٤٧٥). ويؤكد عبد العزيز سالم أن "القرآن استخدم الأسلوب الرمزي المكثف، ليركّز على المعنى، لا على أسماء الأشخاص أو تسلسل الوقائع" (سالم، ١٩٨٥، ص ١٢٥).

كما ذهب محمد بيومي مهران إلى أن الروايات التفصيلية تعبّر عن اجتهد بشري لفهم ما لم يُفصّل النص، لكنها لا تُعد تفسيراً قرآنياً مباشراً، بل "شرحاً ثقافياً مضافاً" قد يتقاطع مع بيئة التلقي والتصور الشعبي (مهران، دراسات، ص ٣٨٢).

المبحث الثاني

وصف الحملة وموقف أهل مكة

بعد أن تناول المبحث الأول الروايات التاريخية المتعلقة بحملة الفيل وتحليل مصادرها ودرجة صدقيتها، ينتقل هذا المبحث إلى تقديم وصف تفصيلي لمجريات الحملة ذاتها، ومواقف الأطراف الفاعلة فيها، وعلى رأسها أهل مكة وزعيمهم عبد المطلب. إذ أن رواية الحدث لا تكتمل دون النظر في التسلسل الجغرافي والزمني لتحركات الجيش، وردة الفعل المكية، والسياق الذي وقعت فيه المعجزة التي أشار إليها النص القرآني بإيجاز.

وينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة محاور رئيسية:

أولاً، يُعالج مسار جيش أبرهة منذ خروجه من اليمن، مروراً بالقبائل التي اعترضته، وحتى وصوله مشارف مكة، متوقفاً عند أبرز المحطات الجغرافية التي وردت في الروايات.

ثانياً، يتناول موقف عبد المطلب بن هاشم وأهل مكة من الحملة، ويسلط الضوء على البعد القيادي والنفسي والديني لهذا الموقف، لا سيما في لحظة المواجهة الرمزية مع أبرهة، والموقف الشهير المتعلق بالإبل.

ثالثًا، يتناول حادثة امتناع الفيل عن دخول مكة، كما وردت في المصادر، مع محاولة فهمها ضمن بُعدين: الإعجاز الإلهي من جهة، والتأويل الرمزي للحدث من جهة أخرى. إن هذا المبحث لا يسعى فقط إلى سرد تفاصيل الحملة، بل إلى تحليلها بوصفها لحظة مفصلية كشفت عن تحولات كبرى في البنية الرمزية والسياسية للجزيرة العربية، ومهدت لمرحلة جديدة سيكون لها أثرها عند بزوغ فجر الرسالة المحمدية.

أولاً: مسار جيش أبرهة وتحركاته نحو مكة

بدأت حملة أبرهة الحبشي على مكة بعد أن اكتمل مشروعه في بناء كنيسة "القليس" في صنعاء، والتي أراد أن يجعلها مركزاً دينياً بديلاً عن الكعبة. ولما لم يستجب العرب لدعوته، قرر استخدام القوة العسكرية لإخضاعهم وهدم الكعبة (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١: ٢٠٩؛ ابن كثير، ١٩٨٨، ١: ١١٥؛ ابن هشام، السيرة، ١: ٥١).

جهّز أبرهة جيشاً ضخماً قُدِّر في بعض الروايات بعشرات الآلاف، وضمّ في مقدمته فيلاً ضخماً يُدعى "محمود"، أصبح لاحقاً رمزاً للحملة في المخيال الإسلامي (الدينوري، ١٣٨٠هـ، ص ٣؛ المسعودي، ١٤٠٣هـ، ج ١: ٦٧). وانطلق هذا الجيش من صنعاء شمالاً نحو مكة، مروراً بعدة محطات ومناطق قبل أن يصل مشارف المدينة المقدسة.

وقد ذكرت المصادر التاريخية أن أبرهة مرّ أولاً بمدينة ظفار، مركز حكمه، ثم إلى تعز، فصعدة، ثم دخل نجران، ومنها صعد باتجاه تهامة، ماراً بقبائل خثعم، وهذيل، وجرهم، والتي أبدى بعضها مقاومة محدودة انتهت سريعاً بسبب التفوق العددي والتسليحي لقواته (مهران، دراسات، ص ٣١٦؛ علي، الفصل، ٣: ٤٥٣؛ سالم، دراسات، ص ١٢٤).

وتشير روايات متعددة إلى أن بعض زعماء القبائل آثروا الانضمام إلى أبرهة أو التزام الحياد خشية بطشه، مثلما فعل ذو نفر الذي حاول مقاومة الحملة ثم أسر، فأبقاه أبرهة حياً على أن يكون دليلاً له إلى مكة (ابن هشام، السيرة، ١: ٥٢؛ ابن كثير، ١: ١١٥). كما ورد أن أبرهة استعمل بعض "المتعاطفين المحليين" كأدلاء ووسطاء، وهو ما يعكس البُعد السياسي المركّب للحملة (بافقيه، تاريخ اليمن، ص ١٥٩؛ مهران، دراسات، ص ٣٦٩).

بحسب أغلب الروايات، استقر أبرهة أخيراً في منطقة المُعَمَّس، القريبة من مكة، وهي موضع ذكر في كتب الجغرافيا القديمة، قيل إنها بين منى وعرفات (الطبري، ج ١: ٢١٠؛ المقدسي، البدء والتاريخ، ٣: ١٨٥؛ المسعودي، مروج الذهب، ١: ٦٧). وهناك جهّز جيشه للزحف النهائي نحو الحرم، وأرسل كتيبة صغيرة سلبت الإبل والأموال، منها مائتا بعير كانت لعبد المطلب زعيم قريش، مما مهد للمواجهة الرمزية التي تلت ذلك بين الزعيم القرشي وأبرهة نفسه (ابن هشام، ١: ٥٣؛ ابن الأثير، الكامل، ١: ١٨٦). وقد وصف أحمد شرف الدين حملة أبرهة بأنها "واحدة من أبرز صور التقدم المنظم لجيوش أجنبية في الجزيرة العربية قبل الإسلام، نظمت تحركها بعناية، واخترقت حدود القبائل دون مقاومة تُذكر" (شرف الدين، تاريخ اليمن الثقافي، ص ٩١).

ثانياً: موقف عبد المطلب وأهل مكة من حملة أبرهة:

عندما اقترب جيش أبرهة من مكة، واجهت قريش موقفًا وجوديًا خطيراً، إذ لم يكن في مقدورهم الوقوف عسكرياً بوجه جيش منظم ومدجج بالفيلة والأسلحة، وهو ما دفعهم إلى التفكير في الانسحاب وترك المدينة دون قتال، والاحتماء بالجبال المحيطة بمكة. فقد ورد في سيرة ابن هشام أن أهل مكة "تفرقوا في شعف الجبال يتحرّزون أن يصيبهم من الجيش شيء" (ابن هشام، ١: ٥٣)، وهو موقف يُعبّر عن إدراك واضح للفارق في ميزان القوة.

في هذا السياق، برز عبد المطلب بن هاشم، سيد قريش وزعيم مكة، بدور قيادي حاسم. وقد لعب دور الوسيط في التواصل مع أبرهة، بعدما أرسل الأخير رسوله إلى مكة يستدعي سيد قريش للتفاوض. وكان من أبرز مشاهد اللقاء بين الطرفين أن عبد المطلب طلب من أبرهة أن يُعيد له إبله التي استولى عليها، دون أن يُطالب بالكفّ عن مهاجمة الكعبة، ما أثار استغراب أبرهة. وعندما سأله عن سبب هذا الطلب، أجابه عبد المطلب بجملة الشهيرة: "أنا ربّ الإبل، ولليبت ربّ يحميه" (ابن كثير، ١: ١١٦؛ الطبري، ج ١: ٢١٠).



وقد اختلفت التأويلات حول هذا الموقف، فبينما رآه البعض نوعاً من الحكمة والتسليم المطلق بحماية الله للكعبة، اعتبره آخرون موقفاً رمزياً ينم عن إدراك سياسي بأن المواجهة العسكرية لا جدوى منها، وأن الحفاظ على مكانة قريش الدينية يتطلب تجنب الاشتباك المباشر (جواد علي، المفضل، ٣: ٤٧١؛ مهرا، دراسات، ص ٣٧١).

وقد أورد ابن الأثير أن أبرهة تأثر بهيبة عبد المطلب لما دخل عليه، حتى أنه "نزل عن سريره وجلس معه على الأرض" (ابن الأثير، الكامل، ١: ١٨٧)، وهو ما يعكس المكانة الرمزية لزعيم مكة في ذلك الزمن، حتى في أعين الملوك الأجانب. وتشير روايات متعددة إلى أن عبد المطلب، بعد عودته من المقابلة، أمر أهل مكة بإخلائها والتوجه للجبال، ثم توجه إلى الكعبة وتمسك بأستارها ودعا الله أن يحمي بيته، وهو ما اعتُبر لاحقاً نقطة تحول في الوعي الديني العربي قبل الإسلام (الدينوري، ص ٤؛ سالم، ص ١٢٥؛ المسعودي، ١: ٦٨). ولعل عبد المطلب، في موقفه هذا، لم يكن يُعبّر عن عجز، بل عن يقين راسخ بقداصة الكعبة وقدره الله على حمايتها، وهو ما جاء تأكيداً في سورة الفيل، حيث نُسب النصر لله وحده دون تدخل بشري.

ثالثاً: واقعة الفيل وامتناعه عن دخول مكة

عندما استقر جيش أبرهة في منطقة المُعَمَّس، بالقرب من مكة، بدا واضحاً أن المدينة على وشك التعرض لأخطر اعتداء في تاريخها قبل الإسلام. وتشير أغلب الروايات إلى أن الجيش بدأ يتأهب للتقدم نحو الكعبة لهدمها، لكن حدثاً غير متوقع قلب موازين الحملة: توقف الفيل الرئيسي، الذي قادته أبرهة خصيصاً لهدم الكعبة، عن التقدم بمجرد أن وُجّه نحو مكة، في حين كان يتقدم في الاتجاهات الأخرى دون تردد (ابن هشام، ١: ٥٤؛ الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١: ٢١١؛ ابن كثير، ١: ١١٧).

وتقول رواية ابن إسحاق في سيرة ابن هشام إن الفيل "برك ولم يبرح مكانه، فضربوه فأبى أن يقوم، ووجهوه إلى اليمن فقام يهرول، ثم إلى الشام ففعل مثل ذلك، لكنهم كلما وجهوه إلى مكة برك ورفض السير"، مما أضفى على المشهد بعداً إعجازياً واضحاً (ابن هشام، ١: ٥٤). وهي رواية كررها الطبري ونقلها كذلك ابن كثير، مؤكدين أن الفيل كان رمزاً لطموح القوة الأرضية التي أوقفت بإرادة إلهية (الطبري، ج ١: ٢١١؛ ابن كثير، ١: ١١٧).

أما لحظة الهلاك، فقد وصفتها النصوص القرآنية والروائية بصورة مذهشة: إرسال طير أبابيل تحمل حجارة من سجيل، ترمي بها الجنود فتهلكهم، حتى وُصفوا بأنهم "كعصف مأكول" (سورة الفيل: ٥). وفي حين يرى بعض المفسرين أن الحجارة كانت عقوبة مباشرة من السماء، فإن البعض الآخر أشار إلى تفسيرات طبيعية كالوباء أو الجدري الذي انتشر في الجيش (جواد علي، المفضل، ٣: ٤٧٥؛ مهرا، دراسات، ص ٣٨٤؛ المسعودي، مروج الذهب، ١: ٦٩).

وتُظهر مقارنة الروايات وجود اتفاق على الامتناع العجيب للفيل عن دخول مكة، لكنه يختلف في التفاصيل:

- بعضها يُبرز ردة فعل الفيل فقط دون ذكر الطيور (الدينوري، ص ٥).
 - وبعضها يُشير إلى أن الجيش أصيب بأمراض مدمرة قبل أن ينسحب، ويُفنيهم الله في الطريق (ابن الأثير، الكامل، ١: ١٨٧؛ المقدسي، البدء والتاريخ، ٣: ١٨٦).
- هذا المشهد يُبرز البُعد الرمزي والإيماني في ختام الحملة، حيث انهزمت القوة العسكرية أمام القداسة، وبرزت الكعبة لا كرمز ديني محلي فقط، بل كمركز حماه الله بإرادته، وأكسبه شرعية استثنائية قبل البعثة النبوية.

الفصل الثالث

رمزية الحدث وابعاده التاريخية

بعدما تناول الفصلان السابقان تفصيل الروايات التاريخية لحملة الفيل وتحليلها، ثم وصف مجريات الحملة ومواقف أهل مكة، يأتي هذا الفصل ليسلط الضوء على البُعد الرمزي والسياسي والديني للحادثة، وما انطوت عليه من دلالات كبرى في السياق العربي قبل الإسلام. فحملة الفيل لم تكن مجرد واقعة عسكرية فاشلة، بل كانت علامة فارقة في تاريخ العرب، إذ مثلت نقطة تحول في نظرة العرب إلى مكة والكعبة، ورسخت تصوراً متعاضداً لقداسة البيت الحرام، بوصفه محمياً بإرادة الله. كما أن الفشل الحشوي في هدم الكعبة، على

الرغم من ضخامة جيشه، حمل دلالات عميقة تتجاوز اللحظة السياسية إلى التأسيس الرمزي لميلاد عصر جديد.

وينقسم هذا الفصل إلى مبحثين رئيسيين:

- المبحث الأول: يُناقش البُعد السياسي للحادثة، من زاوية إسقاط المشروع الحبشي الذي سعى إلى استبدال مركزية الكعبة بالقليس في صنعاء، وفشل هذا المسعى في تغيير الخريطة الدينية للجزيرة العربية. كما يبرز كيف ساهم الحدث في ترسيخ مكانة مكة السياسية والدينية في الوعي العربي.
- المبحث الثاني: يتناول الدلالات الدينية والرمزية للحادثة، بوصفها تمهيداً لبعثة النبي محمد ﷺ، حيث وُلد بعد الواقعة مباشرة، فارتبط "عام الفيل" في الذاكرة الإسلامية ببداية عهد جديد. كما يناقش ما إن كان "تطهير الكعبة من العدوان" هو إرهاب أولي لميلاد النبوة.

المبحث الأول

المعنى السياسي لتوقف الحملة

لم يكن فشل حملة أبرهة مجرد إخفاق عسكري في تحقيق هدف مباشر يتمثل في هدم الكعبة، بل كان منعطفاً سياسياً فارقاً في تاريخ الجزيرة العربية، تجسدت من خلاله إرادة تاريخية أعادت رسم موازين القوى والرمزية في شبه الجزيرة. فقد مثل توقف الحملة عند أبواب مكة دون أن تحقق غايتها النهائية سقوطاً فعلياً لمشروع سياسي حبشي واسع الطموح، كان يسعى إلى فرض هيمنة دينية وثقافية انطلاقاً من اليمن نحو الحجاز، عبر استبدال مركز الحج العربي من مكة إلى صنعاء حيث بُنيت كنيسة "القليس". وفي هذا السياق، تأتي أهمية هذا المبحث لتحليل البُعد السياسي للحدث من خلال محورين مترابطين: الأول يُعنى بإسقاط المشروع الحبشي المتمثل في محاولة فرض بديل مقدس للكعبة، والثاني يُركز على تعزيز مركزية مكة كمرجعية دينية موحدة، بعد أن أظهرت الحادثة فشل أي محاولة خارجية لانتزاع قدسيته.

لقد مثلت الواقعة لحظة انكشاف للمشروع الحبشي، وتحوّلت الكعبة من مجرد مزار تقليدي عند العرب إلى رمز ديني محفوظ بالعناية الإلهية، وهو ما زاد من هيبة مكة ومكانتها في الوجدان العربي، ومهدّ لاحقاً لظهورها كعاصمة للرسالة الإسلامية.

أولاً. إسقاط المشروع الحبشي:

كان من الواضح أن حملة أبرهة لم تكن مجرد تحرك عسكري معزول، بل جاءت في سياق مشروع حبشي أوسع يهدف إلى نقل مركز القداسة والسلطة الروحية من مكة إلى صنعاء، وذلك من خلال بناء كنيسة القليس الفاخرة ومحاولة جذب العرب للحج إليها بدلاً من الكعبة (ابن كثير، ١٩٨٨، ١: ١١٤؛ الطبري، ١٣٨٧هـ، ج ١: ٢٠٩). وقد رافق هذا المشروع تحركٌ دعائي وسياسي منظم، استخدم فيه أبرهة المال والقوة والترويج الديني لتكريس الكنيسة الجديدة كمنافس للكعبة، حتى قيل إنه كتب إلى ملك الحبشة يطلب دعمه لجعل القليس مقصد العرب (جواد علي، المفصل، ٣: ٤٥٣؛ مهران، دراسات، ص ٣١٦).

ومع أن المشروع بدأ بطابع سلمي دعوي، إلا أن استهزاء العرب بهذا التوجه وإعراضهم عن القليس دفع أبرهة إلى اللجوء إلى القوة العسكرية، متذرّعاً بواقعة "تدنيس الكنيسة" كما ورد في بعض الروايات، لكن هدفه الحقيقي كان هدم الكعبة وإنهاء مرجعيتها الدينية (ابن هشام، السيرة، ١: ٥١؛ الدينوري، ١٣٨٠هـ، ص ٣؛ المسعودي، ١٤٠٣هـ، ١: ٦٧). وقد عبّر المؤرخ أحمد شرف الدين عن هذا بقوله إن الحملة كانت "حلقة متقدمة في مشروع حبشي يسعى إلى توسيع نفوذه الروحي والسياسي في قلب الجزيرة" (شرف الدين، تاريخ اليمن الثقافي، ص ٩٠).

لكن توقف الحملة بشكل مفاجئ قبل تحقيق هدفها، سواء بسبب الفيل الذي رفض التقدم، أو بسبب العذاب الإلهي الذي أهلك به الجيش، أدى إلى انهيار المشروع الحبشي من أساسه، وترك أثراً بالغاً في الوعي العربي، حيث ترسخت فكرة أن الكعبة محمية من قوى خارجية عن إرادة البشر (مهران، دراسات قرآنية، ص ٣٨٢؛ ابن كثير، ١: ١١٧؛ الطبري، ١: ٢١١).

وقد اعتبر الباحث عبد العزيز سالم أن هذا الحدث مثّل نقطة انكسار للنفوذ الحبشي في المنطقة، وأعاد ضبط العلاقة بين اليمن والحجاز، حيث تراجع الوجود الحبشي تدريجياً بعد فشل الحملة (سالم، دراسات

في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص ١٢٥). كما مثّلت الحادثة، في جانبها الرمزي، فشلاً ذريعاً لأول محاولة خارجية منظمة لزعزعة مركزية مكة، وبذلك أسقطت الفكرة من أساسها، لا سياسياً فحسب، بل دينياً وثقافياً كذلك.

ثانياً. الحفاظ على مركزية مكة:

لقد شكّلت واقعة الفيل لحظة فارقة في ترسيخ المركزية الدينية والسياسية لمكة في الوجدان العربي قبل الإسلام، وذلك بعد أن فشلت أول محاولة منظمة لسحب البساط من تحت قداسة الكعبة. فقبل الحادثة، كانت مكة تُعدّ مزاراً مقدساً لقبائل العرب، لكن ما جرى من حماية إلهية خارقة للبيت الحرام، كما فهمه العرب حينها، جعل من الكعبة رمزاً لا يُمس، وأكسب مكة مكانة استثنائية بوصفها محمية من الله نفسه (ابن هشام، السيرة، ١: ٥٤؛ الطبري، ١: ٢١١).

ويرى المؤرخ جواد علي أن العرب بعد حادثة الفيل باتوا أكثر اقتناعاً بأن الكعبة ليست مجرد مزار تراثي، بل "بيتٌ له رب يحميه"، مما عزّز من مركزية مكة باعتبارها العاصمة الروحية لشبه الجزيرة العربية (جواد علي، المفضل، ٣: ٤٧٥). كما أن الحفاظ على الكعبة أمام الغزو الحبشي لم يكن فقط انتصاراً دينياً، بل رسالة سياسية إلى كل القوى الطامعة بأن الحرم ليس مكاناً قابلاً للاجتياح أو السيطرة (مهران، دراسات، ص ٣٧١؛ سالم، دراسات، ص ١٢٥).

وقد أسهمت الواقعة أيضاً في تقوية موقع قريش بين القبائل العربية، بوصفهم القائمين على خدمة الكعبة وسدنتها، وهو ما منحهم شرعية أكبر في قيادة العرب لاحقاً، وخاصة مع اقتراب بعثة النبي محمد ﷺ، الذي جاء من صميم هذا الوسط الذي رسّخ قدسية المكان بفعل هذا الحدث (ابن كثير، ١: ١١٨؛ المسعودي، مروج الذهب، ١: ٦٩). ويؤكد شرف الدين أن صمود مكة، رغم ضعفها العسكري، كان إيذاناً ببداية التحوّل في دورها من مدينة تجارية إلى محور ديني حضاري له رمزية مركزية في التاريخ العربي (شرف الدين، تاريخ اليمن الثقافي، ص ٩٣).

وعلى هذا الأساس، لم تمثل واقعة الفيل مجرد فشل لغزو عسكري، بل كانت نقطة تأكيد عميقة على أن مكة هي قلب العقيدة والقداسة عند العرب، وأن محاولات استبدال الكعبة بأي بديل، من الشمال أو الجنوب، لن تُكتب لها الحياة.

المبحث الثاني

الحدث كإبواب تمهيدية لميلاد النبي ﷺ

يشكل حدث الفيل، في وعي المسلمين وتاريخ العرب، مقدمة رمزية وعقدية تمهّد لولادة خاتم الأنبياء محمد ﷺ، فقد جاء في عدد من المصادر أن النبي وُلد في عام الفيل نفسه، مما أضفى على الحدث دلالة خاصة باعتباره لحظة تطهير للكعبة من العدوان الخارجي، تمهيداً لبعثة النبي الذي سيعيد توحيد العبادة فيها لله وحده (ابن كثير، ١: ١١٩؛ مهران، دراسات، ص ٣٦٩).

ولم يكن التزامن بين فشل الحملة الحبشية ومولد النبي مجرد مصادفة زمنية، بل رآه عدد من العلماء والمؤرخين إرهاباً إلهياً بأن زمناً جديداً على وشك أن يبدأ، زمن يُطهّر فيه البيت الحرام من الشرك والوثنية التي تراكت فيه، ويُعاد توجيهه ليكون قبلة للتوحيد الخالص.

يهدف هذا المبحث إلى تحليل هذا البعد الرمزي والزمني من خلال محورين اثنين:

- الأول يُعالج رمزية تطهير الكعبة من الغزو، بوصفه مقدمة ضرورية لرسالة التوحيد.
- والثاني يتناول الارتباط الزمني بين عام الفيل ومولد الرسول ﷺ، وما يثيره هذا التزامن من دلالات لاهوتية وتاريخية في الوعي الإسلامي.

أولاً: رمزية "تطهير الكعبة"

تُعدّ حادثة الفيل في الوعي الإسلامي المبكر تمهيداً رمزياً لتطهير الكعبة من شوائب الشرك والهيمنة الأجنبية، وتكريساً لقداستها قبيل بعثة النبي محمد ﷺ. فقد مثّلت مقاومة أبرهة وسقوط مشروعه محاولة أخيرة لإزاحة مكانة البيت الحرام، فجاء الرد الإلهي ليؤكد أنّ الكعبة محمية بحفظ الله، تمهيداً لدورها القادم في تاريخ الرسالات.



وقد فسّر كثير من العلماء هذا الحدث بأنه تصفية رمزية للساحة المكية من التدخلات الأجنبية، وتهيئة روحية لميلاد النبوة فيها. فكما جاء في تفسير ابن كثير لقوله تعالى: (أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ)، فإن الله أهلك من أراد الاعتداء على البيت ليظهر أن له رباً يحميه، تمهيداً لإظهار النبي الخاتم من أهله وبلده (ابن كثير، ١: ١١٩).

ويرى محمد بيومي مهران أن هذه الواقعة كانت "توطئة إلهية لحفظ حرمة البيت من التدنيس، وتهيئة للرسالة الجديدة التي ستنبعث من جنابه" (مهران، دراسات تاريخية من القرآن الكريم، ص ٣٨٣). ويضيف جواد علي في تحليله أن حدث الفيل قد ساعد في إعادة الاعتبار الديني للكعبة، ونزع عنها بعض المظاهر الجاهلية التي ارتبطت بالممارسات القبلية، مما جعلها مركزاً جامعاً لمشروع التوحيد لاحقاً (جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٣: ٤٧٦).

ومن هذا المنطلق، فإن تطهير الكعبة من العدوان الحبشي لا يُعد فقط واقعة إنقاذ موضعي، بل هو مشهد افتتاحي لمرحلة انتقالية كبرى في التاريخ الديني للجزيرة، انتهت ببعثة النبي محمد ﷺ، الذي افتتح دعوته من جوار الكعبة، وعاد إليها فاتحاً مطهراً لها من الأصنام. ويذهب بعض المفسرين إلى أن الحادثة كانت بمثابة "رسالة تحذير" لكل من تسوّّل له نفسه المساس بالبيت الحرام، وهي الرسالة التي اكتملت لاحقاً بانتصار الإسلام وحفظ مكانة مكة إلى يومنا هذا (الطبري، تفسير جامع البيان، ٨٤٣٠: ١: المسعودي، مروج الذهب، ٦٩: ١).

ثانياً: البعد الزمني لولادة الرسول ﷺ في عام الفيل:

يمثل ارتباط ميلاد النبي محمد ﷺ بحادثة الفيل بعداً رمزياً وزمناً بالغ الأهمية في الرواية الإسلامية، إذ يرى أغلب المؤرخين أن الرسول وُلد في العام نفسه الذي وقعت فيه الحملة الحبشية على مكة، والمعروف بـ "عام الفيل". وقد شكّل هذا التزامن في وعي المسلمين الأوائل مقدمة لعصر جديد انقلبت فيه موازين القداسة والسيادة في شبه الجزيرة، من الهيمنة الأجنبية إلى الرسالة التوحيدية المنبعثة من مكة.

ذكر ابن إسحاق في روايته، كما نقلها ابن هشام، أن النبي ﷺ وُلد عام الفيل دون تحديد دقيق للشهر أو اليوم، إلا أن بعض الروايات تضيف أنه وُلد في شهر ربيع الأول، مما يجعل الحادثة والميلاد متقاربين زمنياً (ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ٥٥). ويشير ابن كثير إلى أن الاتفاق على عام الفيل باعتباره سنة الميلاد النبوي فيه دلالة على "عناية الله بحفظ مكة وتمهيداً لبعثة النبي الخاتم" (ابن كثير، البداية والنهاية، ١: ١١٩).

وقد استثمر العديد من العلماء هذا التزامن لقراءة البعد القدري والتمهيدي في الحدثين، فكما حُفظت الكعبة من التخريب على يد أبرهة، فقد وُلد النبي في المكان نفسه ليكون خاتم الأنبياء، ويحمل رسالة تنبني على التوحيد الخالص. واعتبر محمد بيومي مهران أن حادثة الفيل "لم تكن سوى تهيئة ربانية لقدوم محمد ﷺ، لتكون نشأته في ظل أمن مكاني وروحي عززه فشل الحملة" (مهران، دراسات في تاريخ العرب القديم، ص ٣٦٩).

أما المسعودي، فقد أشار إلى أن العرب ربطوا بين الهلاك العجيب الذي أصاب جيش أبرهة وبين الولادة الاستثنائية لمحمد، مما زاد من تعظيمهم للحدث وجعله نقطة تاريخية لبداية عهد جديد (المسعودي، مروج الذهب، ١: ٧٠). ويذهب جواد علي إلى أن التزامن الزمني بين الحدثين أسهم في "تثبيت عام الفيل في الذاكرة العربية، وربطه بميلاد من سيغيّر مجرى التاريخ" (جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٣: ٤٧٨).

وبهذا، فإن ولادة النبي ﷺ في عام الفيل لم تكن مجرد مصادفة زمنية، بل أصبحت نقطة محورية في السردية الإسلامية، يُستحضر فيها البعد الزمني كعلامة تمهيدية لظهور النور النبوي بعد انقشاع خطر العدوان.

الخاتمة

تُعدّ حادثة الفيل واحدة من أبرز الوقائع التاريخية والدينية التي شكّلت نقطة تحوّل في تاريخ الجزيرة العربية، إذ مثّلت نهاية لفصل من محاولات التدخل الحبشي في شؤون العرب، وبداية لعصر جديد مهدّ

لمولد النبي محمد ﷺ. تكشف المصادر الإسلامية والتاريخية المتنوعة عن تعقيد هذا الحدث وتشعب أبعاده، سواء في دوافعه السياسية والدينية، أو في نتائجه المترتبة على مكانة مكة. لقد أظهرت الروايات التاريخية التي تناقلها كبار المؤرخين مثل ابن إسحاق، والطبري، وابن كثير، أن الحملة الحبشية بقيادة أبرهة لم تكن مجرد غزو عسكري، بل مشروعاً متكاملًا لإعادة توجيه الدين والتجارة من مكة إلى صنعاء. غير أن مقاومة أهل مكة، وموقف عبد المطلب، وامتناع الفيل عن التقدم نحو الكعبة، أضفوا على الحادثة بُعداً رمزياً تجاوز مجرد الواقعة العسكرية.

كما أن التحليل النقدي للروايات يُبين تفاوتاً في التفاصيل، ووجود عناصر إعجازية مروية، عبّر عنها بعض العلماء بالتأويل، بينما تعامل معها آخرون بالقبول أو التنبؤ. وتظل الرواية القرآنية في سورة الفيل أكثر اختصاراً وتركيزاً، مما يدل على أن القرآن لم يُعن بسرد التفاصيل بقدر ما ركّز على العبرة والدلالة.

الاستنتاجات

1. تُظهر الحملة الحبشية بوضوح الطابع السياسي والديني للصراع في جنوب الجزيرة العربية قبيل البعثة، حيث اجتمع فيها الطموح السياسي مع التبشير الديني.
2. بناء كنيسة الفليس كان مشروعاً رمزياً بديلاً عن الكعبة، استهدف تحويل مركزية الحج والسلطة الروحية إلى اليمن، مما يوضّح الخلفية الاستراتيجية للحملة.
3. اعتمد المؤرخون المسلمون على روايات متعددة، بعضها مسند وبعضها متأثر بمرويات أهل الكتاب، مما يستدعي الحذر النقدي في التعامل معها.
4. موقف عبد المطلب يمثل ذروة في التعبير عن الإيمان بقدسية الكعبة وحمائيتها الإلهية، وعبارته "للبيت رب يحميه" أصبحت رمزاً للاعتماد على الله في وجه القوة الغاشمة.
5. الحادثة مثّلت عاملاً نفسياً وروحياً في وجدان العرب، مما زاد من مكانة مكة والكعبة، وأكسب قريش مزيداً من الهيبة السياسية والدينية.
6. ربط المفسرون ولادة النبي محمد ﷺ بعام الفيل، في إشارة إلى أن الحدث كان تمهيداً إلهياً لبداية مرحلة جديدة في التاريخ الإنساني.

المصادر

• القرآن الكريم.

1. ابن إسحاق، السيرة النبوية، تحقيق: محمد حميد الله، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.
2. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٥.
3. ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
4. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥.
5. ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٥.
6. أحمد حسين شرف الدين، تاريخ اليمن الثقافي، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، اليمن، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤.
7. الإصطخري، المسالك والممالك، تحقيق: محمد بن سليم الكواري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.
8. البستاني، بطرس، دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.
9. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والنبقاع، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٤.
10. البكري، معجم ما استعجم، تحقيق: مصطفى السقا، دار العالم الإسلامي، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
11. البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.

١٢. البيهقي، دلائل النبوة، تحقيق: عبد المعطي قلنجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
١٣. الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥.
١٤. الدوري، عبد العزيز، نشأة علم التاريخ عند العرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٨.
١٥. الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٠.
١٦. الزبيدي، تاج العروس، دار الهداية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
١٧. الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.
١٨. الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦.
١٩. السمهودي، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
٢٠. السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٣.
٢١. شاكر، محمود، التاريخ الإسلامي، دار العروبة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
٢٢. الشامي، عبد الرزاق، الحبشة واليمن عبر التاريخ، دار المدى، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
٢٣. شرف الدين، أحمد حسين، تاريخ اليمن الثقافي، دار العودة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٠.
٢٤. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
٢٥. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٧.
٢٦. الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.
٢٧. العاصمي، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
٢٨. عبد الباقي، عبد الغني، الجامع لأحكام القرآن، دار الحديث، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠.
٢٩. عبد المنعم عبد الحليم سيد، رحلة إلى نجران، كلية الآداب، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، السعودية، ٢٠٠٠.
٣٠. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢.
٣١. فاقية، محمد عبد القادر، تاريخ اليمن القديم، دار الفكر، صنعاء، اليمن، الطبعة الأولى، ١٩٨٣.
٣٢. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٥.
٣٣. القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.
٣٤. القلقشندي، قلند الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
٣٥. القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢.
٣٦. القمي، تفسير القمي، تحقيق: طيب الموسوي، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
٣٧. الكلبي، أنساب الأشراف، تحقيق: هشام النجار، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.



٣٨. الكلبى، كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨١.
٣٩. مجلد، سالم بن عبد الله، الديانات القديمة في جنوب الجزيرة العربية، مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
٤٠. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: يوسف أسعد داغر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢.
٤١. المقدسي، البدء والتاريخ، تحقيق: ك. زيتر، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦.
٤٢. مهران، محمد بيومي، دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩.
٤٣. الميداني، مجمع الأمثال، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
٤٤. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.
٤٥. النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩١.
٤٦. ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٦.
٤٧. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٩.