

الوظيفة الحجاجية للرمز في القرآن الكريم-بقرة بني إسرائيل أنموذجا-دراسة وصفية تحليلية.

The argumentative function of the symbol in the Holy Quran- the cow of the children of israel as a model- a descriptive and analytical study.

عباس لعشريس

المركز الجامعي مغنية-تلمسان
(الجزائر)

ibnjini1976@yahoo.fr

محمد أبوبكر*

المركز الجامعي مغنية-تلمسان
(الجزائر)

mohammed.aboubekr13@gmail.com

تاريخ النشر: 2025/12/26

تاريخ القبول: 2025/12/04

تاريخ الاستلام: 2025/03/19

ملخص:

يعتبر الرمز من الوسائل التواصلية وذلك لقدرته على تبليغ الرسائل في شكل إشارات يتم التقاط مدلولها من قبل المتلقي، أي انه يملك قدرة على التعبير عن مكونات ثقافية ونفسية لا نحتاج الإفصاح عنها، لكن إضافة لهذه الوظيفة التواصلية نحاول إثبات الوظيفة الحجاجية للرمز، بحيث يمكن الاعتماد عليه عاملا حجاجيا للتأثير في المتلقي وإقناعه، لذلك نحاول الإجابة على الإشكالية التالية: هل يمكن للرمز الجمع بين الوظيفة التعبيرية التواصلية والحجاج؟
إثباتا لوظيفة الرمز الحجاجية نسعى إلى استنباط هذه الوظيفة من خلال رمز بقرة بني إسرائيل في القرآن الكريم، دراسة وصفية تحليلية.

الكلمات المفتاحية: الحجاج، الرمز، القرآن الكريم، بقرة، بني إسرائيل.

Abstract:

The symbol is considered a means of communication due to its ability to convey messages in the form of signals whose meaning is captured by the recipient, meaning that it has the ability to express cultural and psychological secrets that we do not need to disclose, but in addition to this communicative function, we try to prove the argumentative function of the symbol, so that it can be relied upon as an argumentative factor to influence and convince the recipient, so we try to answer the following problem: Can the symbol combine the expressive communicative function and argumentation? To prove the argumentative function of the symbol, we seek to deduce this function through the symbol of the cow of the Children of Israel in the Holy Quran, a descriptive and analytical study.

Keywords: argumentation, symbol, Holy Quran, cow, Children of Israel.

. مقدمة:

الرمز يمثل أيقونة مادية تحمل كثافة معنوية، حيث ما نلاحظه بالعين ونتحسسه ببقية الجوارح له اتصال مباشر بمكونات معنوية تشكلت في نفس الإنسان على شكل رواسب ثقافية، اكتسبها مع مرور الوقت أو ورثها عن أسلافه، كما يستطيع التواصل من خلاله، فهو وسيلة تعبيرية أيضا، إنَّ الرمز وهو يحمل هذه الدلالات المعنوية العميقة التي تتصل بالجماعة البشرية له علاقة مباشرة بإثارة العواطف، إذ يمثل أشياء لها قيمة، خاصة إذا تعلق الأمر بالمعتقد والثقافة والتقاليد والتاريخ وغير ذلك مما له علاقة بالعواطف الإنسانية، فمثلا في كثير من الأحيان يكتفي الإنسان برؤية صورة لقريب أو صديق أو ذوي رحمه وقد غاب مدة بفعل السفر أو غياب أبدي بفعل الموت، ليثير عواطفه فيعبر عن الشوق بالبكاء، فالصورة ليست هي الشخص ولكن رمز إلى ذاته، كانت سببا في استحضار مجموعة من الذكريات التي يحتفظ بها الإنسان في خلد له علاقة بالشخص الغائب الذي سجل حضورا معنويا أو رمزيا في شكل صورة.

أمَّا الجانب الحجاجي للرمز فإنه مغاير للجانب التعبيري والتواصلية الأمر الذي دعاني لنطرح الإشكالية التالية: هل يمكن للرمز أن يكون له دور حجاجي بمآته يمتلك القدرة على التأثير في العواطف باعتبار أن العاطفة عامل مهم من عوامل الحجاج والقدرة على توجيه المتلقي، وإقناعه بوجهة رأي معينة؟ أو بعبارة أخرى هل يمكن للرمز أن يجمع بين الوظيفة التواصلية والوظيفة الحجاجية؟

2. الحجاج في اللغة والاصطلاح:

الحجاج مصطلح قديم ضارب في أعماق الحضارات الإنسانية المبنية على التلاحق فيما بينها والقائم على التأثير والتأثير، والعملية التفاعلية للحجاج هي صورة من صور التفاعل بين الأمم المختلفة وفي المجتمع الواحد .

1.2 لغة:

إن المصطلح سجل وجوده في القاموس اللغوي الإنساني وفي المعجم العربي على وجه الخصوص، فهو بناء يحمل عدة معانٍ، منها ماورد في لسان العرب: "القصْد والطرف وعظم الحاجب، والجزء والقطع والتصلّب". وهذه المعاني تسوق إلى حدود الشيء وأطرافه والقوة في الوصول وفيه أيضا: يقال حاججته، أحاجّه حجاجا ومحاجّة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها والحجّة البرهان، وقيل الحجّة ما دفع به الخصم".¹

وعرف الكفوي الحجّة في الكليات: "الحجّة بالضم البرهان وما ثبت به الدعوى من حيث إفادته للبيان يسمى بيّنة ومن حيث الغلبة به على الخصم يسمى حجة".² فكانت تسمية الحجّة للكلام الذي يغلب به والبيّنة لما يقرّ الدعوى ويثبتها.

وفي الوسيط: "حجّ بنو فلان فلانا، أكثروا التردد عليه والحجّ سرّه ليعرف غوره ويعالجه ، وفلان أصاب محاجّ عينه، وغلبه بالحجة يقال حاجّه فحججه ، أحجّ فلانا بعثه ليحجّ البيت الحرام، حاجّه محاجة وحجاجا: جاء في التنزيل العزيز: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾،

احتجّ عليه، أقام الحجة وعارضه مستنكرافعله (تحاجوا تحادلوا)، الحجاج في كل شيء ، حرفه وناحيته وعظم الحجاج وحجاجا الشيء جانباه والحجة الدليل وجمعها حجج وحجاج والحاج الذي يكثر الجدل"³.

وفي المعجم العربي الأساسي: "القصد إلى مكان، والمجادلة، والمعارضة والإنكار والدليل والبرهان والذريعة"⁴

2.2 اصطلاحاً:

أما من الناحية الاصطلاحية فهو مستمد من وعائه المعجمي حيث أورد بعض البلاغيين تعريفات للحجة والحجاج نذكر منها ما جاء به أبو هلال العسكري: "الحجة هي الإستقامة في النظر والمضي فيه على سنن مستقيم من رد الفرع إلى الأصل، وهي مأخوذة من الحجّة وهي الطريق المستقيم.. لأن الحجّة مشتقة من معنى الاستقامة في القصد ، حج يحج إذا استقام في قصده...، والاحتجاج هو الاستقامة في النظر كما ذكرنا سواء كان من جهة ما يطلب أو جهة غيره"⁵.

وفي تعريفات الشريف الجرجاني: "الحجة ما دل به على صحة الدعوى وقيل الحجة والدليل واحد"⁶.

ووجه الاستدلال في هذا الباب كون المفاهيم البلاغية العربية لها روافد فلسفية عى وجه الخصوص على قول العمري: "لقد اعتبر فن الشعر وفن الخطابة عند الفلاسفة المسلمين امتداد للمنطق الأرسطي بل جزء منه، وعولجت القضايا البلاغية في حدود ما يهتم المنطقي البحث عن القوانين الكلية"⁷

وعرفه طه عبد الرحمان في كتابه اللسان والميزان: "والمنطوق الذي يستحق أن يكون خطاباً هو الذي يقوم بتمام مقتضيات التعاملية الواجبة فيحقق ما يسمى الحجاج، إذ حد الحجاج أنه كل منطوق به موجه الى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها"⁸. حيث جعله على علاقة وطيدة بالخطاب حيث أنه لا خطاب بدون حجاج، أي أنه لا يمكن الفصل بين الحجاج والخطاب، فلا بد من وجود طرفي العملية التخاطبية تربطهما علاقة استدلالية.

أما الحجاج في الدراسات الغربية الحديثة فقد أخذ منحاً آخر لدى مجموعة من الدارسين باعتبار أنّ الحجاج تتجاذبه ميادين علمية وخلفيات ثقافية مختلفة ومتباينة.

- **برلمان وتيتيكا:** الحجاج بالنسبة لهما يقوم على الحوار، حيث يقف فيه الآخر المحاجج موقف الشريك المتعاون، لا موقف الخصم العنيد، من أجل تحقيق غاية وهي استمالة المتلقي لما يعرض عليه، «إذعان العقول بالتصديق لما يطرحه المرسل أو العمل على زيادة الإذعان ... فأنتج حجة هي تلك التي تنجح في تقوية حدة الإذعان عند من يسمعه وبطريقة تدفعه إلى المبادرة سواء بالإقدام على العمل أو الإحجام عنه، أو هي على الأقل ما تحقق الرغبة عند المرسل إليه في أن يقوم بالعمل في اللحظة المناسبة»⁹.

نلاحظ من خلال ما سبق من تعريف طه عبد الرحمان وبرلمان وشريكه أنّ كليهما يشترك في ركن الحوار أي أنّ الحجاج له منطلق خطابي يقوم بين طرفي العملية التخاطبية يهدف إلى غاية إقناعية.

● أندرسون و دوفر:

يقوم الحجاج لديهما على أساس عقلي ومنطقي أي "هو طريقة استخدام التحليل العقلي والدعاوي المنطقية، بغرض حلّ المنازعات واتخاذ قرارات محكمة، والتأثير في وجهات النظر والسلوك"¹⁰.

- **ميشال ماير:** الحجاج قائم على العلاقة بين ظاهر الكلام وضمانيه، أي كل كلام ظاهر يحمل دلالات ضمنية أخرى مستنبطة منه "إنّ ظاهر الكلام هو الجواب وضمانيه هو السؤال في صميم الجواب"¹¹.

إنّ الحجاج لدى ماير نابع من خطاب تفاعلي قائم على ثنائية السؤال والجواب، والعلاقات المحيطة بها، ويقول فيه أيضاً "فن الإقناع، أي جملة الشروط والقواعد منها ما يتعلق ببيئة الخطاب ومنها ما يعود إلى العلاقات بين أقسامه ومفاصله الكبرى ومنها ما يتعلق بضروب الحجج والأدلة والبراهين"¹².

3. الرمز في اللغة والاصطلاح:

1.3 لغة:

ورد في قاموس الصحاح للجوهري: أنّ الرمز، الإشارة والإيماء بالشفيتين أو العينين والحاجب، وقد رمز يرمز ويرمز وارتقزمن الضربة، أي اضطرب منها"¹³.

و في لسان العرب لابن منظور "أنّ الرمز تصويت خفي باللسان كالهمس ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت، وإيماء إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفيتين والفم، والرمز في اللغة كما أشرت إليهما بيان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو عين"¹⁴.

وفي القاموس المحيط للفيروز أبادي: "أن الرمز يوضم بحركة الإشارة أو الإيماء بالشفنتين أو الحاجبين أو الفم أو اليد أو اللسان، يرمز ويرمّز"¹⁵.

وفي المعجم العربي الأساسي: رمز، يرمّز، رمزا فهو رامز ورمّز مصدر رَمَزَ وجمعه رموز: علامة تدل على معنى له وجود قائم بذاته فتمثله وتحل محله، كما يقوم الرمز الكتابي مقام الصوت المنطوق... وفي البلاغة كناية خفية"¹⁶.

من خلال بسط هذه التعاريف المعجمية العربية، إنّ الرمز إشارة مجسدة تدل على مجموعة من المعاني، أو ما إليها الجسد بحركات معينة مثل حركة الشفتين أو الحاجبين، بحيث تكون هذه الدلالات مخفية ومستترة خلف هذه الحركات وبعبارة أخرى أنّ هذه الحركات تحمل معان غير معلنة صراحة، إضافة إلى معانيها السطحية أو الظاهرة.

2.3 الرمز اصطلاحاً:

إنّ التعريف اللغوي يعتبر تمهيدا لما هو اصطلاحى علمي إذ تعتمد عليه كل العلوم لصياغة ما يناسبها لأنّ التعريف الاصطلاحي يتجاوز الصورة الاشتقاقية المعجمية إلى ماهو بناء منهجي علمي.

● يعرف الجاحظ الرّمز و الإشارة هما طريقتان من طرق الدلالة، لأنهما إن صحبا الكلام فإنهما يفصحان ويبيّنان ما يريد المتكلم، لأن حسن الإشارة باليد أو الرأس من تمام حسن البيان، كما تتميز بأنها غير مباشرة في التعبير، تنوب عن الكلام والكتابة ولا تصرّح بالمراد مباشرة، وتعمل في خفية حين يحتاج المتكلم إلى الكناية دون التصريح في بعض المواقف.¹⁷

● أما ابن رشيق القيرواني خصص بابا للإشارة يفصل أنواعها فجعلها مرادفا للرمز هي في كل نوع من الكلام سمة دالة واحتصار وتلويح يعرف مجملا ومعناه بعيد من ظاهر لفظه، وهو يتكلم عن الإشارة، إلى أن يقول عن الرّمز، وأصل الرّمز الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم، ثم استعمل حتى صار الإشارة حيث يؤكّد على معاني الخفاء القريب من الغموض¹⁸

● ومن المتأخرين نذكر كامل المهندس ومجدي وهبة حيث يشيران إلى أنّ الرمز يتميز بصلاحيته للاستعمال، حيث تلعب العوامل النفسية دورا في تحديد دلالاته، إضافة إلى سياق الموقف الذي يؤثر هو الآخر في إكساب الرمز دلالة تستجيب لحاجة الرامز الدلالية"¹⁹.

وعندما نعرّج على اللسانيين الغربيين، فإننا نجد الكثير من التداخل بين مصطلحي الإشارة والرمز كذلك، إلا أنّ البعض حاول وضع حدود بينهما، ولنبين ذلك نحاول بسط بعض الآراء حيث لا نفصل بين الميادين العلمية خاصة حتى لا نزيد الأمر تعقيدا في محاولة إدراك حدود المصطلحات.

- يرى أرنيسست كاسيرر فرقا بين الإشارة والرمز فيقول: "والإشارة مرتبطة بالشيء الذي تشير إليه على نحو ثابت، وكل إشارة واحدة ملموسة تشير إلى شيء واحد معين، أما الرمز فعام الانطباق، أي يوحي بأكثر من شيء واحد وهو متحرك ومتنقل ومتنوع".²⁰
- وهنا تبدو الدلالة في الإشارة مباشرة إلى ما هو متعارف عليه دون تغيير في هذه الدلالة، أما الرمز فيتميز بالحيوية تتعدد دلالاته بتعدد سياقات التوظيف لذلك يعتمد على الإيحاء في فهم مضمونه ومراده فالعامل النفسي له دور كبير في تحديد دلالاته.
- ويعرفه فرويد: "الإشارة تعبير عن شيء معروف ومعالمه محدّدة بوضوح، فالملابس الخاصة بموظفي القطارات إشارة وليست رمزا، إذ الرمز أفضل طريقة للإفضاء بما لا يمكن التعبير عنه وهو معين لا ينضب للغموض والإيحاء، وهو مصدر خصب من مصادر التأويل"²¹، أي أنّ الرمز وسيلة إلى تنشيط العقل الإنساني وحيوية ذهنية لمحاولة الكشف عن دلالة الرمز والغاية من وراء تلك الحركة الفكرية.
- من خلال ما سقناه من تعاريف اصطلاحية متباعدة لاحظنا نوعا من الخلط في استعمال المصطلحين وبينما حاولنا وضع حواجز فارقة بينهما نحاول تبسيط هذه المفاهيم في كون الرمز أكثر شمولاً من الإشارة، فإذا كانت دلالتها ثابتة وفق ما تعارف عليه المجتمع فإنّ الرمز فيه مدعاة للتأويل وتنشيط الفكر لمحاولة فهم مدلوله استنادا على الموروث الإنساني الفكري ومنه فإنّ المدلول متغير حسب السياقات والمواقف.
- فالإشارات بدلالاتها الوضعية المتعارف عليها تحيل على عالم الوجود المادي، أما الرمز فمرتبط بعالم المعنى الإنساني، لذلك لا يمكن أن يُستبدل، لأنّ إحلال لفظ آخر محله يؤدي بالضرورة إلى تغيير وظيفته الدلالية"²².
- وإذا كان الأمر كذلك فإنّ الرمز سيفقد دوره كوسيلة تواصلية تعبيرية ثم يفقد وظيفته الحجاجية لا محالة، وهو ما يهمنا في هذا المقام، أي إثبات الوظيفة الحجاجية للرمز. وإنما هذه التعريفات وما أحاط بها من الجدل كان على سبيل التوضيح والتبسيط للمصطلحات.
- وعموما فإنّ الرمز هو كائن يحيل إلى فكرة أعمق وكثيرا ما كانت هذه الإحالة على مفاهيم أكثر تعقيدا وفق المقام والموقف الذي ينشط فيه هذا الرمز، أي أنّ الرمز يحمل دلالاته من خلال الوسط الذي يعيش و ينشط فيه، فالرمز في ثقافة معينة ليست هي دلالاته في ثقافة أخرى، وهذا لا ينفي المحافظة على نفس الدلالة باعتبار أنّ الثقافات تتلاقح فيما بينها فتتأثر وتتؤثر.

4. أنواع الرمز:

انطلاقاً مما سبقناه في اصطلاح الرمز يمكن القول أنّ له أصنافاً بحسب مصادره التي خرج منها، فقد أخذ الرمز أشكالاً متنوعة تسهم في إبراز الفكرة المعبر عنها، فمنها الرمز الأسطوري الذي يكشف عن عوالم الحضارات البائدة وإسقاطها على الواقع عن طريق مجموعة إichاءات ودلالات غير مباشرة يحددها السياق، قد تتعدى التواصل والتبليغ إلى الحجاج فالرمز لا تتوقف وظيفته عند حدود التواصل بل فإن سمة الإيحائية تؤهله إلى أن يكون وسيلة حجاجية كما سنحاول كشف ذلك.

1.4 الرمز الأسطوري:

تعرف الأسطورة على أنّها القصص الخيالية أو الخرافية التي أنتجها التصور البشري وذلك للإجابة عن تساؤلات نتيجة تفاعله مع ظواهر الكون أو الطبيعة، فهي الحكاية البعيدة عن الواقع والحقيقة. ترى الباحثة نبيلة إبراهيم أنّ الأسطورة كانت تعني الكلمة المنطوقة ثم تحدد استعمالها فأصبحت تعني الحكاية التي تختص بالآلهة وأفعالهم ومغامراتهم". وذلك أنّ الإنسان القديم تساءل دائماً عن مصدر الظواهر الكونية والقوة المسيطرة والمنظمة لها.²³

ما دام موضوع الرمز يخص القرآن الكريم فإن الأسطورة وقع ذكر لفظها في القرآن في كثير من الآيات المتماثلة المتشابهة، في سبعة مواضع منها ما ورد في قوله تعالى: وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ۖ وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَآةً لَا يُؤْمِنُوهَا بِهَا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ).²⁴

والمقصود بلفظ الأساطير والسياس الذي وردت فيه يُجمع أغلب المفسرين على أنّ الكلام يعود للكفار، أن ماجاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ما هو إلا مأخوذ عن كتب الأولين وأنّه كلام مسموع سابقاً ومنقول عنهم²⁵. وفيما ساقه الطبري من تفسير هذه الآية قوله: إنّ الجاحدين لآيات الله عزوجل المنكرين لحقيقتها، عندما يسمعون حجج الله التي احتج بها عليهم رسول الله، يقولون للنبي ما هذا إلا ما كتبه الأولون من أساطير²⁶، وأنّ هذا الكلام موجود في كتب الأمم السابقة وهذا من عنادهم وجهلهم.

ونشير أنّ موضوع الأسطورة في القرآن الكريم أثار جدلاً بين الباحثين والمفكرين حول حقيقة احتواء القرآن الكريم على أساطير من عدمها، ونخص بالذكر على سبيل المثال ماجاء في كتاب "الفن القصصي في القرآن الكريم" وما أثارته هذه الرسالة من حفيظة الكثير من الباحثين وغيرهم حتى تنصّل بعضهم عن مناقشة موضوع الأطروحة إنكاراً على صاحبها "د محمد أحمد خلف الله" ومن بين الذين ردوا على موضوع الأطروحة إنكاراً، نذكر الدكتور "عبد الكريم الخطيب" في كتابه "القصص القرآني في منطوقه ومفهومه".

لتوضيح هذه القضية نذكر بعض الذي قاله "دأحمد خلف الله" حول وجود الأسطورة في القرآن الكريم في كتابه المذكور سلفاً "وفي الأحقاف يقف ولد هو فيما يروي المفسرون ابن أبي بكر الصديق، من والديه هذا الموقف القاسي العنيف والذي قال لوالديه أف لكما أتعدانني أن أخرج وقد خلت القرون من قبلي وهما يستغيثان الله ويلك آمن. إن وعد الله حق، فيقول: "ما هذا إلا أساطير الأولين"... ولذا نقدر بأن هذا الشخص الذي يضجر من والديه ويتأفف من قولهما ويشك في عودته إلى الحياة مرة ثانية... هي أن القرون قد خلت من قبله ولم يعد إلى الحياة أحد، كان قوي العقيدة شديد اليقين في أن ما وعد به من البعث إنما هو من الأساطير"²⁷.

وفي تعقيبه عن هذا الموقف يقول أن الرد الذي جاء في القرآن الكريم إنما كان من قبيل أن هذه الأساطير ليست دليلاً على أن القرآن من عند رسول الله وليس نفياً لوجود الأساطير في القرآن الكريم فيقول إن: "القرآن اكتفى بوصف هذا الصنيع من المشركين في آيات سورة الأنفال والمؤمنون والنمل والأحقاف، دون تعقيب عليه" ثم يردف قائلاً إن: "القرآن اكتفى بتهديد القوم في آيات سورة الأنعام والمطففين، وهو تهديد يقوم على إنكارهم ليوم البعث وليس على قولهم بأن الأساطير قد وردت في القرآن الكريم"²⁸.

ويواصل شرحه لمعنى الاستفهام في قوله تعالى (وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا)²⁹ "أ هذا الرد ينفي ورود الأساطير في القرآن الكريم؟ أو هو إنما ينفي أن تكون هذه الأساطير من عند محمد يكتبها وتلقى عليه ويثبت أنها من عند الله"³⁰. نجد الأساذ يتساءل مستكراً أن يكون الجواب في الآية السابقة خاصاً بنفي وجود الأسطورة في القرآن، بل كان لنفي نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو غيره من الناس.

وفي هذا السياق نسجل رد الدكتور "عبد الكريم الخطيب" على سبيل المثال في كتابه "القصص القرآني منظومة ومفهومة" حيث ينفي وجود الأساطير في القرآن ويقول إن كلام المشركين "إن هذا إلا أساطير الأولين" ينسحب على القرآن كاملاً ولا يقصد به الأساطير التي هي مجرد خرافات وقصص خيالية، حيث كان رد الدكتور "عبد الكريم الخطيب" متسلسلاً موافقاً لما ورد في كتاب الفن القصصي في القرآن الكريم "وأنت ترى أن مقولتهم تلك في هذا الموقف لا يواجهون بها القصص القرآني، ولا ما يحذّثهم به من أخبار وأحداث وإنما يلقون هذه التهمة في وجه القرآن كاملاً"، أي قولهم هذا أساطير الأولين في مقام العناد والجدل³¹.

ثم يواصل الدكتور عبد الكريم الخطيب رده حتى وصل إلى ما ذكر من آيات سورة الأنفال، إنما لم تكن لنفي ورود الأساطير في القرآن الكريم فقال: "أ يكون قولهم هذا متجهاً إلى القصص القرآني أم إلى القرآن كله، وهو الفرقان الذي جاء ذكره في أول السورة؟"³².

ثم يعيد ذكر ملاحظات صاحب كتاب الفن القصصي ليعقب عليها بخصوص آية سورة الفرقان، ثم يتساءل قائلاً: إنَّ الله يعلم السر في السماوات والأرض فكيف ينزل الأساطير ويتعامل بها؟ ثم إنَّ الذي يتعامل بالأساطير إنما يعجز عن إدراك الحقيقة وبلوغ أعماقها، فيتعلّق بالخرافة والأوهام، ثم يفاضل بين قول المشركين في القرآن الكريم أنّه أساطير الأولين وبين القائل بوجود الأسطورة في القرآن الكريم فيجعله أقبح ذنبا من سابقه: "إنَّ القول الذي يقوله المشركون في نسبة القرآن لمحمد وأنَّ محمداً استمدّه من أساطير الأولين، هو أقلّ شناعة من هذا القول الذي يجعل القرآن مُنزلاً من عند الله ثم يجعل في القرآن أساطير منزلة من عند الله أيضاً"³³.

ونشير إلى إسهابنا في الحديث عن الرّمز الأسطوري لوجود هذه القضية الجدلية حول إثبات وجود الأسطورة في القرآن الكريم ونفيها من قبل الباحثين، وإذ نرجح صاحب القول الثاني ونسعى إلى تأكيد إنتفاء وجود الأساطير في القرآن الكريم مع نهاية هذه الورقة البحثية بإذن الله تعالى.

2.4 الرّمز الديني:

تعد الخلفية الدينية مصدراً من مصادر استلهام الرموز المختلفة، فتحمل هذه الرموز معانٍ من صلب دوره في الحقيقة والواقع الاجتماعي والحدث المتعلق به، وتمثل لذلك بشخصية سيدنا أيّوب عليه السلام الذي يمثل الصبر على المصائب من خلال قصته مع المرض، فأصبح هذا الاسم يحمل كثافة معنوية من صلب المعتقد الديني: "إنَّ الرّمز الديني [يلعب دور] كذا الجاذب الذي يمتصُّ مجمل معاني الدين ليحولها ويغيرها بحيث يصبح المقدس كما يقول الأستاذ عمار بلحسن: "ثيمات (فحاوي) وبُنى وألواناً رمزية ثرية ودالة كونية".³⁴

وتختلف الرموز ودلالاتها باختلاف الديانات التي استلهمت منها ومن ثقافتها عبر الأزمنة فهناك ديانات سماوية وهي اليهودية والمسيحية والإسلام وكل منها له رموزه الخاصة، كما نجد الديانات الوثنية وهي كثيرة نذكر منها المجوس والهندوس وغيرهم: "فالرموز الدينية تجعل العالم الروحي للديانة حاضراً مُعاشاً يتم تداوله واستهلاكه وتضفي باستمرار الهيبة والخوف والرجاء في نفس المتدين".³⁵ كما أنّ بعض الطوائف الدينية ترى أنّ الرّمز يضفي نوعاً من المتعة في الحياة حين يجسد العواطف، ويساعد على إدراك العلاقات الإنسانية، "إلا أنّ الرموز والشعارات تساعد على الاستمتاع بالحياة، وعلى إدراك العلاقات الإنسانية والأمني والعواطف، وخاصة إذا كانت على صورة من صور الرموز الدينية".³⁶

وهذا الرأي الذي سبق لحاخامات اليهودية مما أورده "د رشاد عبد الله" في كتابه الرموز الدينية في اليهودية، وهو يقول إنّ اليهودية وهي ديانة سماوية إلا أنه قد اختلطت بكثير من الرموز الدينية نظراً لتأثر اليهود بكثير من

المجتمعات والثقافات التي اختلطوا بها،" حيث كان اليهود في كل دولة أقاموا فيها يقتبسون عادات هذه الشعوب ويتبنوها لهم بالإضافة إلى الطقوس الدينية"³⁷.

وهذا دليل على تأثير الرواسب الثقافية التي يتناقلها البشر لتساهم في تكوين الفكر الثقافي باعتباراً الثقافات تتلاقح فيما بينها.

اكتفيت بذكر نوعين من الرموز خدمة للموضوع وتجنباً للتطويل الذي لا فائدة ترجى منه، قأنواع الرموز متنوعة كثيرة منها الرمز الطبيعي والتاريخي والرمز الصوفي والأدبي وغيرها مما نجده ماثوفا بين طيات الكتب مستعملاً بين ميادين علمية مختلفة .

5. علاقة بني إسرائيل بعبادة للبقر:

نجد الكثير من العامة يعلمون أن خطيئة بني إسرائيل العقيدية إضافة إلى كثير خطاياهم هي عبادة العجل، كما ورد في قصص القرآن الكريم وهذا مما لا يخفى على أحد، ولكن ما لم يتبادر إلى الأذهان، هو كيف انتقلت عبادة وثنية إليهم وهم أهل الكتاب ورسلمهم عليهم صلوات الله أغلب من بلغ رسالة التوحيد وهذا ما يخفى عن الكثير، وعلى سبيل بيان ذلك نذكر أن عبادة البقر عرفت قبل ذلك عند الفراعنة أي المصريين القدامى، حين كان يميل الناس إلى الخيال الساذج ويبالغون فيه دون إعمال للمنطق، حيث يصورون معاني الألوهية على أقرب صورة معهودة لديهم وكان البقر أكثرها صورة الرسّامون والنحاتون وألبسوه لباس الألوهية من الصفات والقصص والأساطير، فكانت لهم الآلهة الكبيرة حجماً وأكثرهم شهرة ولهم آلهة صغيرة أيضاً وجلها في صور الحيوانات لذلك نالت قداسة لدى المصريين، وشيدت لها المعابد وسميت باسمها ومن أشهرها:

1.5 الإله أبيس: وهو إله في صورة ثور كبير ويسمى كذلك "أوزيريس" وهو يمثل إله الموتى الذي عاد إلى الحياة جزئياً

يقول "أدولف أرمان": "أوزيريس أبيس الثور المقدس أبيس الذي كان الشعب كله يعظم مدفنه كثيراً".³⁸
ونجد في العقيدة الوثنية في مصر القديمة إله آخر في صورة عجل يسمى "مينيفيس" وهو إله للمصريين بنفس الشكل ل"أبيس" لكنه أصغر منه حجماً يصورونه عجلاً صغيراً يسمى مينيفيس ويحمل نفس صفاته أي أبيس.³⁹

2.5 إلهة السماء حاتحور: ويرمز لها بالبقرة وهي معبودة مصرية قديمة جعلها المصريون في صورة بقرة في كثير من

الأحيان، وفي أحيان أخرى تكون امرأة لها رأس بقرة أو قرناتها.
وإذا أخذ أن يتخيل أهل مصر صورة أخرى للسماء فمثّلوها على هيئة امرأة انحنت فوق الأرض فإنهم يعطونها رأس بقرة أو على الأقل يزينون رأسها الآدمي بقرون بقرة، هذه هي ربة السماء حاتحور.⁴⁰

كما ذكر الطبري أنّ فرعون موسى أجبر بني إسرائيل على عبادة بقرة له كان يعبدها "حيث كان له بقرة يعبدها ويأمر بعبادتها".⁴¹

هذه أمثلة قليلة عن عقائد مصر القديمة وكيف كان المجتمع فيها يعكف على عبادة الأوثان ويقدر الحيوانات التي ترمز للآلهة "كان الاعتقاد عند المصريين القدامى أنّ روح الإله تسكن الحيوان المقدس في معبده، وقد أعطى هذا الاعتقاد رجال الدين فرصة طيبة لكي يضموا في تعاليمهم هذه الحيوانات المقدسة فتمتعت العجول والتيوس والبقروالصفور بقداسة لا شك فيها"⁴²، حيث كانت تقدّم لها القرابين وتخصص لها الأعياد وتُرصَد لها ولمعابدها الأموال وتقام لها المراسيم شهوياً.

ولما كان بنو إسرائيل امتزجوا مع المصريين زمناً غير يسير أخذت عنهم عقيدتهم الوثنية الفاسدة بعدما فرطت في عقيدة التوحيد، ومن هنا يتضح جلياً علاقة بني إسرائيل بعقيدة العجل أو البقرة كما يشار إلى ذلك في القرآن الكريم.

6. صناعة السامري لرمز العجل:

يتضح من سابق الكلام أن السامري لم يكن اختياره لمصنوعه عبثياً، وإنما كان يعلم خلفيتهم الثقافية وميولهم العاطفي وعصبيتهم لعاداتهم القديمة ، ثم إنّ العاطفة عامل مهم من عوامل الإقناع ، حيث كان العجل يمثل أيقونة تراثية عقدية في مكنونهم الفكري لذلك وقع اختياره على صناعة العجل من الذهب المستعار من القبط الذي أصبح غنيمة بعد هلاك فرعون وأتباعه ولم تكن الغنائم قد أحلت لهم، وهذا الأمر الواقع في قوم موسى عليه السلام كان في أربعين ليلة غاب فيها، يقصد لقاء الله وتكليمه في الطور لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾⁴³.

وأكثر المفسرين قالوا إنّها ذو القعدة وعشرة من ذي الحجة، وكان ذلك بعد أن جاوز البحر وسأله قومه أن يأتيهم بكتاب من عند الله فخرج إلى الطور في سبعين من خيارهم".⁴⁴

استبطأ بنو إسرائيل عودة موسى بعد تضاربهم في عدّة أيام الغياب مع لياليها فكانت عشرون يوماً بلياليها فجاءهم السامري حين صهر حليهم التي صارت غنيمة ولم تكن أحلت لهم، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا يَخُدُّونَ بَعْضُهُمُ بَعْضًا ۚ يَخُذُ الْكَافِرُ إِخْلَاقَهُ﴾⁴⁵. وفي سورة طه قال: ﴿قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا وَلَكِنَّا خَمَلْنَا أَؤْرَارًا مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ، فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌّ مِّمَّا يَخْرُجُ الْخَوَارُّ ۚ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۚ اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾⁴⁶.

يظهر من خلال الآيات الكريمة صناعة السامري للعجل من الذهب الذي تخلّصت منه بنو إسرائيل مستغلا في ذلك براعته في الصناعة وفطنته لأثر جبريل وفرسه ويتجلى ذلك لما أنكر عليه موسى عليه السلام فعلته بعد عودته، قال الله: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾⁴⁷

فأجاب السامري في هذا الحوار الذي يحكيه القرآن الكريم على لسانه، قال تعالى: ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾⁴⁸

أي رأيت جبريل عليه السلام- على فرس الحياة- فألقي في نفسي أن أقبض من أثره قبضة، فما ألقيته على شيء إلا صار له روح ولحم ودم، فلما سألوكم ان تجعل لهم إلهًا سولت لي نفسي ذلك"⁴⁹.

يبدو أنّ السامري كان مُطاعا بين بني إسرائيل له سطوة عليهم فسهل عليه توجيههم وكان ذكيا ماكرا، فقد استغل السلطان والجاه و فطنته ليضلهم عن دين الله وقد كان يعلم سيرتهم العقدية الفاسدة وميولهم لحب العجل زمن فرعون حيث كان له بقرة يعبدها ويأمر بعبادتها كما أنه لا وفاء لهم إلا للحاضر والأقوى، "كان السامري عظيما في بني إسرائيل من قبيلة يقال لها سامرة ثم نافق بعدما قطع البحر ،وعلم أنهم يميلون للعجل"⁵⁰ وقد أشرنا أنه صنع لهم رمزا مثيرا لعواطفهم، لما للعجل من جذور المحبة والألفة العميقة، وقد ذكره في تفسير الطبري لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ ۚ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾⁵¹.

ويذكر وآلهتك، "فيما زعم ابن عباس، كانت البقر، كانوا إذا رأوا بقرة حسناء أمرهم أن يعبدوها، فلذلك أخرج لهم عجلا، بقرة"⁵².

وخلاصة القول في هذا المقام أنّ العجل لم يكن إلا رمزا لموروث اكتسبته بنو إسرائيل، يحمل كثافة معنوية متشعبة بالأساطير والطقوس ، فأراد السامري إثارتة من جديد في نفوسهم وإحياءه ليعيدهم إلى سابق عهدهم مع الجهل والكفر، فالسامري إضافة إلى رسمه ما يشير ويبحث فيهم أمر جاهليتهم فانساقوا إلى مراده، وعادوا مقتنعين لعبادة العجل وتقديسه، كذلك استغل مكانته وشهرته بينهم ليكون هذا الأمر عاملا حجاجيا مساعد على توجيه الجمهور وهذا ما أشار إليه أرسطوكما رأينا حول خصائص الخطيب.

7. رمزية البقرة في قصة إحياء الميت:

بعدما عرضنا علاقة بني إسرائيل بعبادة العجل والبقر عامة وكيف تسللت العقيدة الوثنية إليهم وهم أهل الرسالات السماوية، كان لا بد من بيان العامل المشترك بين رمز العجل و رمز البقرة التي وردت قصتها في القرآن الكريم، قال الماوردي في هذه القضية: "وإنما أمروا-والله أعلم- بذبح بقرة دون غيرها لأنها من جنس ما عبدوه من

العجل، ليهون عندهم ما كان يرونه من أمر تعظيمه وليعلم ما كان في نفوسهم من عبادته.⁵³ في سورة البقرة، وقد سميت كذلك لغلبة القصة وارتباطها بأحداث كثيرة خصت موضوع دعوة موسى عليه السلام لبني إسرائيل توحيد الله وإفراده بالعبادة قال تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ۖ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾⁵⁴

وردت الآية بأسلوب الحكاية ويتضح ذلك في الفعل الماضي "قال موسى" وفعل القول الثاني العائد على القوم "قالوا" أي أنه قد دار بين موسى وقومه حوار، والحوار من مقومات الحجاج ثم إن الله يأمرهم أن تذبحوا بقرة، وهنا تظهر ثلاثة مسائل في هذا الحوار هي:

المسألة الأولى: أن الأمر الحقيقي هو الله تعالى وما موسى إلا رسول مبلغ .

المسألة الثانية: هي أن يظهر فعل الذبح ومفعوله وهو البقرة أي تطبيق فعل الذبح على حيوان مخصوص وهو البقرة وإن كان لفظها مؤنث والعجل لفظ مذكر "البقر اسم للأنثى والثور اسم للذكر، مثل ناقة وجمل، وامرأة ورجل، وقيل البقرة واحد البقر للأنثى والذكر سواء"⁵⁵.

المسألة الثالثة: وهي العامل المعجمي أن لفظ البقرة ورد في الآية نكرة وهذا دليل على السعة في اختيار البقرة ولا يهم نوعها ولونها، "فالتنكير يعطي الاسم دلالة على الشيوع والعموم والتعريف يعطيه دلالة على التخصيص والتحديد"⁵⁶.

ليأتي الرد من قوم موسى على صيغة الاستفهام "أتتخذنا هزواً" وفي هذا الجواب "استفهام للإنكار من هذا الرد الغريب، مانقل الحوار إلى موسى مستعيذا بالله من فهمهم الخاطئ"⁵⁷.

بعدما لم يجدوا جواباً لسؤالهم في ظاهر القول يقول القرطبي في تفسيره وهو يقصد الاستفهام "وظاهر هذا القول يدل على فساد اعتقاد من قاله ولا يصح إيمان من قال لني قد ظهرت معجزته"⁵⁸.

بعد جوابهم لموسى وما سمع منهم من غلط الطبع والجفاء والمعصية قال: أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين "فالجهل ليس من خلق الأنبياء في شيء والجهل نقيض العلم وهذا دليل أن الأمر الوحيد هو الله وحده دون غيره.

ثم يدخل الحوار في حركية بين موسى وقومه حين قولهم: قال الله: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ۚ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ ۖ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾⁵⁹

في بداية الآية دعوة لموسى عليه السلام لربه كما ورد على لسانهم، بيان أوصاف البقرة وهذا الكلام يؤكد استمرارهم على إنكارهم لوحداية الله وهذا دأب بني إسرائيل، قال الشعراوي في تفسيره: "وكان سؤالهم يبين نقص

درجة الإيمان عندهم ..لم يقولوا ادع لنا ربنا بل قالوا ادع لنا ربك وكأنه رب موسى وحده..وهذه الطريقة تكررت في كلام بني إسرائيل عدة مرات".⁶⁰

فيتضح اسنادهم الربوبية لموسى وحده حيث لاتعنيهم وحدانية الله وعبادته وهي التي بها أرسل إليهم عليه السلام وكانت سببا في نجاتهم من فرعون وهلاكه في اليم.

ثم يجيب الله تعالى بعد طلبهم بيان وصف البقرة بأنها من أوسط البقر لا صغيرة ولا كبيرة مسنة، بل يؤكد لهم على ضرورة تنفيذ فعل الذبح بصيغة أمر مباشرة " فافعلوا ما تؤمرون".

الله سبحانه وتعالى يعلم تعنتهم وتماطلهم في تنفيذ أوامره وطبعهم الفاسد فقد عادوا للسؤال مرة أخرى لطلب صفات إضافية ينشدون فيها كمال أوصاف البقرة فكان الطلب لبيان اللون. قال تعالى: ﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَا ۚ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوُحُهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ ﴾⁶¹

يوصلون على تأكيد فساد عقيدتهم ونقص الإيمان لديهم باسناد لفظ الرب الى كاف المخاطب العائد على موسى ،ثم يبالغون في الطلب و قلة أدب منهم لنبيهم مرة أخرى يقول الله في محكم التنزيل على لسانهم:

﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴾.⁶²

"يراجعون نبيهم موسى عليه السلام مرة أخرى بالقول أنّ البقر تشابه عليهم وإنّ شاء الله لمهتدون بعد البيان الأخير لما أدركوا أنّهم في الثالثة قد يسأم منهم موسى فاعتذروا بقولهم: " إنّ البقر تشابه علينا وإنّا إنّ شاء الله لمهتدون"⁶³.

إضافة للأوصاف السابقة بيّن الله لهم أنّ البقرة ناذرة نفيسة جمعت فيها أوصاف الكرامة و الكمال حيث لم تستخدم في الأعمال الشاقة من سقاية وحرث ،وحمل أثقال أو جرها وهو المراد من قوله تعالى لاذلول كما أنّها سالمة من العيوب لا شية فيها أي لا علامة فيها غير لوّحها الأصفر الفاقع، لقوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِئَةَ فِيهَا ۚ قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ ۚ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾⁶⁴.

إنّ حرصهم على صفات معينة للبقرة دليل على زيغ في عقيدتهم ولعلّهم تبعوا من قبلهم في اشتراط صفات معينة في القرابين ،لأن الله تعالى أمرهم بفعل الذبح وترك لهم حرية اختيار البقرة توسعة عليهم، فالحكمة في مقاصد الذبح وليس في أوصاف البقرة، يقول صاحب التحرير والتنوير: "فيكون في الكلام رغبتهم في حصول البيان لتحصيل المنفعة المرجوة من ذبح بقرة مستوفية للصفات المطلوبة في القرابين المختلفة المقاصد، بنوه على ما ألفوه من الأمم عبدة الأوثان من اشتراط صفات وشروط في القرابين المقربة تختلف باختلاف المقصود من الذبيحة".⁶⁵

وفي قولهم "الآن جئت بالحق" أي البيان الواضح بعد كل هذا التفصيل في الوصف، وهو من قلة المبادرة إلى تطبيق أمر الله ويتجلى ذلك في قوله تعالى: "فذبحوها وما كادوا يفعلون" أي ذبحوها بعد ملاحظة على كره حتى إنهم كادوا أن لا يفعلوا لكنهم فعلوا ذلك "أي ذبحوها في حال تقرب من حال من لا يفعل والمعنى أنهم ذبحوها مكرهين لما أظهروا من المماطلة"⁶⁶.

ويحتمل أن مآطلتهم في ذبحها حتى وُصفوا أنهم اقتربوا من عدم الفعل أنهم لما وجدوها وأعجبوا بجمال صفاتها وافتتنوا بها، لأنها نادرة متفرّدة عن غيرها وذلك أنهم أشرّبوا حب العجل كما ذكرنا لقوله تعالى:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا ۖ قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ۚ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۖ﴾⁶⁷، وهو مجاز عن تمكّن أمر العجل في قلوبهم، واستولى حب العجل على قلوبهم⁶⁸، والتشيط والمماطلة في تطبيق فعل الذبح غير بعيد على من كان حاله مثل هذا.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا ۚ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾⁶⁹.

هذه الجريمة المرتكبة كما رأينا هي أصل قصة الذبح بعد اختلافهم في تحديد حقيقة القاتل، قال القرطبي: "هذا الكلام مقدم على أول القصة والتقدير: وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها، فقال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة"⁷⁰.

أما قوله تعالى "والله مخرج ما كنتم تكتمون" أي أنّ الله سيبيّن أمر من فعل الجريمة، والإخراج في المستقبل القريب باعتبار باقي أحداث القصة حيث لم يبقى منها إلا تفاصيل قليلة.

يقول الطاهر بن عاشور: "أي تدارأتم في حال أنّ الله سيخرج ما كتمتموه، فاسم الفاعل "مخرج" فيه للمستقبل باعتبار عامله وهو ادارأتم"⁷¹.

قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

بعد حصول عملية الذبح أمر الله أن يضربوا القتيل ببعض من البقرة ولا يهم أي عضو كان، فلما ضرب به حيي وأخير بقاتله ثم عاد ميتا كما كان⁷²، وفي قوله تعالى: كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"، أي كما أحيا الله هذا بعد موته كذلك يحيي الله كل من مات لعلكم تتنوعون عن عصيانه⁷³، وإعمال فكرهم وعقلهم، فلم يبلغ الظن بهم مبلغ القطع مع هذه الدلائل كلها⁷⁴.

بعد سرد أحداث قصة البقرة وذبحها كان لزاما أن يُظهر أنّ البقرة ليست إلّا رمزا تجلت فيه قدرة الله عز وجل من خلال معجزة إحياء الموتى عيانا لبني إسرائيل لعلهم يتفكرون ويرجعون عن كفرهم بعدما نفّذوا أمر الذبح ولوكرها

وتثاقلا وهي الوظيفة الحجاجية لرمز البقرة، إذ إنّ الله جلّت قدرته له أن يحيي الميت بأمر كن فيكون دون حاجة لذبح بقرة أو غيرها، لكن حكمة الله تجلّت في أنّ البقرة التي كنتم لها عاكفون لا تملك لنفسها نفعا ولا ضررا بل ذبحتموها لما دعت المصلحة و الحاجة إلى معرفة من سفك دما منكم حتى لا تكون فتنة بينكم.

8. خاتمة:

من خلال هذه الورقة البحثية نستخلص سيورة رمز البقرة ومجالها الحجاجي مع مختلف الأحداث والتفاعلات المصاحبة لها على الشكل التالي:

- اعتمد السامري الحجاج العاطفي لما صنع العجل لدلالته على ما توارثته بنو إسرائيل من عقائد المصريين القدامى من عبادة البقر وما عرضناه على سبيل المثال لا الحصر من أسماء الأوثان على هيئة البقر "أبيس و حاقور" وغيرها، إثارة لعواطف سابقة بعثت فيهم القابلية لعبادة الأوثان من جديد، فالعواطف عامل حجاج مهم يلعب المحاجج على أوتاره لإقناع المتلقى بالفكرة وقد نجح السامري في إقناع بني إسرائيل من خلال رمز العجل.
- وقوع جريمة القتل وطلب المساعدة في كشف القاتل لدرء الفتنة التي وقعت في مجتمعهم يمثل الموقف المناسب ومقام حجاجي لرد الخصم وضد حججهم .
- ورود الجواب مخالفا لسؤالهم وهو طلب ذبح البقرة ما جعلهم يعجبون لغرابة الجواب مع عجزهم إيجاد علاقة بين طلب الكشف عن القاتل وذبح البقرة ما جعلهم يتهمون نبي الله بالسخرية منهم وهذا كشف لضعفهم وبيان لجهلهم.
- كشف الحوار بينهم وبين موسى عليه السلام عن فساد عقيدتهم وميلهم إلى الشرك وذلك في مراجعتهم موسى في كل مرة "ادع لنا ربك" وهم يجعلون الله ربا لموسى دون سواه، وفي التكرار تأكيد لضلالهم وإنكار منهم لفكرة التوحيد.
- الكشف عن خصائص شخصية تملثت في المماثلة والتعنت طلبا لبيان أوصاف البقرة هي صورة من صور الرفض والإنكار للقضية الحجاجية الأسمى وهي التوحيد، وهذا من صميم مكتسباتهم الوثنية السابقة لأنّ الله أمر بذبح بقرة دون حاجة لأوصاف معينة فالعبرة بالذبح لا بالصفة.
- توصيلهم بالبقرة المقصودة لديهم التي جمعت صفات الجمال والكمال لها علاقة بعجل السامري فكلاهما حاز مراتب التقديس ، إمّا عناية وإمّا عبادة ، كذلك نسجل اشتراك العجل والبقرة في اللون الأصفر ولعل اللون

الأصفر الفاقع للبقرة رامز لصفرة العجل الذهبي المدهش الذي فتن العقول وعطلها عن التفكير فكلاهما جمع صفات الحسن والمسرة.

- اختيار البقرة لُتجسّد فيها الآية المعجزة لتكون رمزا لقدرة الله عزو جل وردا على فكرة السّامري وسحقها بالحجة المعايينة لأنّ الله يمكنه إظهار المعجزات في غيرها من المخلوقات ودونها كذلك.
 - حُجّية فعل الذبح تكمن في دلالة سيطرة الذابح على الذبيحة ولو كان البقر معبودا بحق لاستطاع أن يخلّص نفسه من ذابحه، فالبقر ليس إلا مخلوقا من بحيمة الأنعام لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعاً.
 - إذا كانت عبادة البقر عادة اكتسبها بنو إسرائيل فقد اختار لهم الله ذبح البقر في كل جريمة قتل لتكون عادة أيضا ووجه الحجاج هنا هو نسخ فعل التقديس والعبادة بفعل الذبح، والذبح فعل يقتل عاطفة تقديس البقر، لينشأ بعد زمن جيل عاقل ينكر على أسلافه ما وقعوا فيه من معصية الكفر، وهذا حجاج تقويمي.
 - إحياء الميت وإخباره عن قاتله حجة عليهم، حيث يثبت صدق الرسول موسى عليه السلا ورفع له على ماتهموه به من الهزؤ، وتجلي قدرة الله تعالى في بعث الموتى من جديد وتصديق لحقيقة البعث.
 - ما كان يدل ويرمز للوثنية والعقيدة الفاسدة قبل واقعة القتل، أصبح يدل على قدرة الله ووحدانيته بعد نهاية القصة فنُسفت أسطورة الرّمز الأول-الثور-بمعجزة الرّمز الثاني-البقرة-.
- هنا نكون قد وصلنا إلى أنّ الرّمز له وظيفة حجاجية وقدرة على التأثير والإقناع إذا تم توظيفه بطريقة تخدم الموقف الحجاجي، إضافة إلى الوظيفة التواصلية له، فهو عامل من عوامل صناعة الرأي وآلية توجيهية تستهدف العواطف للوصول إلى هدف التأثير في المتلقي.

9. الهوامش:

- ¹ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1955، المجلد 02، ص 227.
- ² أبوالبقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، 1998، ص 406
- ³ شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط 4، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004، ص 157.
- ⁴ أحمد مختار عمرو وآخرون، المعجم العربي الاساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989 مادة ح، ج، ح، ج، ص 291.
- ⁵ أبوهلال العسكري، الفروق اللغوية، دار العلم والثقافة، تحق محمد ابراهيم، مصر، د ت، ص 70.
- ⁶ الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ص 73.
- ⁷ البلاغة العربية اصولها وامتداداتها، محمد العمري، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999، ص 221
- ⁸ طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء، 1998، ص 226 .

- ⁹ ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفرابي، ط2، بيروت، 2007، ص27.
- ¹⁰ نعمان عبد الحميد بوقرة، الخطاب والنظرية والإجراء، دار جامعة الملك سعود، ط1، الرياض، 2015، ص71.
- ¹¹ سامية الدريدي، دراسات في الحجاج، دار عالم الكتب الحديث، ط1، عمان الأردن، 2009، ص187.
- ¹² المرجع نفسه، ص117.
- ¹³ اسماعيل بن حماد الجوهري، قاموس الصحاح، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، 1990، ج3، ص880.
- ¹⁴ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1956، المجلد 05، ص356.
- ¹⁵ مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، 2008، ص669.
- ¹⁶ أحمد مختار عمر، المعجم العربي الأساسي، ص550.
- ¹⁷ ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، القاهرة، 1998، ج1، ص78.
- ¹⁸ ينظر ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعروآدابه ونقده، دار الجيل للنشر والتوزيع، ط5، 1981 ج1، ص305، 302.
- ¹⁹ مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط1984، ص2، ص181.
- ²⁰ أمية حمدان، الرمزية والرومانتيكية في الشعر اللبناني، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق، 1981، ص26، 25.
- ²¹ كعوان محمد، الرمز والعلامة والإشارة: المفاهيم والمجالات، الملتقى الوطني، 4، السمياء والنص الأدبي، 28 نوفمبر 2006، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، الجزائر، ص14.
- ²² مجدى الجزيري، الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2002، ص211.
- ²³ نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص10.
- ²⁴ سورا الأنعام، الآية 25.
- ²⁵ إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، ط1، بيروت، 2000، ص679.
- ²⁶ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقق محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ص309، 308.
- ²⁷ محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، سينا للنشر - الانتشار العربي، ط4، القاهرة، 1999، ص204.
- ²⁸ المرجع نفسه، ص205.
- ²⁹ سورة الفرقان، الآية 5
- ³⁰ المرجع السابق، ص205.
- ³¹ عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطق ومفهومه، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1975، ص308.
- ³² المرجع نفسه، ص313.
- ³³ المرجع نفسه، ص314.
- ³⁴ قصة الرمز الديني، بلال موسى بلال العلي، 2011/2012، ص48.

- 35 المرجع السابق، ص48.
- 36 رشاد عبد الله الشامي، الرموز الدينية في اليهودية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، مركز الدراسات الشرقية القاهرة، العدد 2000، 11، ص05.
- 37 المرجع نفسه، ص06.
- 38 أدولف ارمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة عبد المنعم أبوبكر، محمد أنور شكري، ملتزم الطبع و النشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ص426
- 39 المرجع نفسه، ص33.
- 40 المرجع نفسه، ص16، 15.
- 41 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكتبة ابن تيمية، ط1، القاهرة، ج13، ص38.
- 42 المرجع السابق، ص112.
- 43 سورة البقرة، الآية 51.
- 44 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 2006، ج2، ص101.
- 45 سورة الأعراف، الآية 148.
- 46 سورة طه، الآية 88، 87.
- 47 سورة طه، الآية 95.
- 48 سورة طه، الآية 96.
- 49 القرطبي، تفسير الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص127
- 50 ينظر المرجع نفسه، ج14، ص126.
- 51 سورة الأعراف، الآية 127.
- 52 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج13، ص38، 39.
- 53 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص177.
- 54 سورة البقرة، الآية 67.
- 55 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص178.
- 56 خالد العزاوي، المناسبات القرآنية دراسة لغوية بيانية، دار العصماء، ط1، دمشق، 2016، ص68.
- 57 محمد عبد المطلب، الحوارات القرآنية - قراءة حجاجية، دار النابعة للنشر والتوزيع، ط1، طنطا، 2021، ص217.
- 58 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج02، ص179.
- 59 سورة البقرة الآية، 68.
- 60 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، 1991، ج1، ص392.
- 61 سورة البقرة الآية، 69.

- 62 سورة البقرة الآية، 70.
- 63 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984، ج1، ص554
- 64 سورة البقرة، الآية 71.
- 65 المرجع السابق، ص548
- 66 المرجع نفسه، ص557
- 67 سورة البقرة، الآية 93.
- 68 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص255.
- 69 سورة البقرة، الآية 72.
- 70 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص193.
- 71 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص560.
- 72 المرجع السابق، ج2، ص195
- 73 المرجع نفسه، ج2، ص204
- 74 محمد الطاهر بن عاشور التحرير والتنوير، ج1، ص561

10. قائمة المصادر والمراجع:

- (1) القرآن الكريم برواية حفص عن نافع.
- (2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1955، ج02، ص227.
- (3) أبوالبقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1998، ص406
- (4) شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مصر، ط4، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص157.
- (5) أحمد مختار عمرو وآخرون، المعجم العربي الاساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989، ص291.
- (6) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، دار العلم والثقافة، تحق محمد ابراهيم، مصر، دت، ص70.
- (7) الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ص73.
- (8) البلاغة العربية اصولها وامتداداتها، محمد العمري، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999، ص221
- (9) طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1998، ص226.
- (10) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفرائي، ط2، بيروت، 2007، ص27.
- (11) نعمان عبد الحميد بوقرة، الخطاب والنظرية والإجراء، دار جامعة الملك سعود، ط1، الرياض، 2015، ص71.
- (12) سامية الدريدي، دراسات في الحجاج، دار عالم الكتب الحديث، ط1، عمان الأردن، 2009، ص18.
- (13) إسماعيل بن حماد الجوهري، قاموس الصحاح، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، 1990، ج3، ص880.
- (14) ابن منظور، لسان العرب، دار الصادر للطباعة والنشر، بيروت، 1956، المجلد 05، ص356.

- (15) مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، 2008، ص 669.
- (16) الجاحظ، البيان والتبيين، تحق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ج 1، ص 78.
- (17) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعروآدابه ونقده، دار الجيل للنشر والتوزيع، 1981، ج 1، ص 302، 305.
- (18) مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، 1984، ص 181.
- (19) أمية حمدان، الرمزية والرومانتيكية في الشعر اللبناني، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق، 1981، ص 25، 26.
- (20) مجدي الجزيري، الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2002، ص 211.
- (21) نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دارنخضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص 10.
- (22) إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت، 2000، ص 679.
- (23) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحق محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ص 308، 309.
- (24) محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، سينا للنشر - الانتشار العربي، القاهرة، 1999، ص 204.
- (25) عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1975، ص 308.
- (26) قصة الرمز الديني، بلال موسى بلال العلي، 2012/2011، ص 48.
- (27) أدولف أرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة عبد المنعم أبوبكر، محمد أنور شكري، ملتزم الطبع و النشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ص 426.
- (28) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006، ج 2، ص 101.
- (29) خالد العزاوي، المناسبات القرآنية دراسة لغوية بيانية، دار العصماء، دمشق، 2016، ص 68.
- (30) محمد عبد المطلب، الحوارات القرآنية - قراءة حجاجية، دار النابغة للنشر والتوزيع، طنطا، 2021، ص 217.
- (31) محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، 1991، ج 1، ص 392.
- (32) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984، ج 1، ص 554.

المقالات:

- (1) رشاد عبد الله الشامي، الرموز الدينية في اليهودية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، مركز الدراسات الشرقية القاهرة، العدد 2000، 11، ص 05.

المداخلات:

- (1) كعوان محمد، الرمز والعلامة والإشارة: المفاهيم والمجالات، الملتقى الوطني 4، السمياء والنص الأدبي، 28 نوفمبر 2006، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، الجزائر، ص 14.