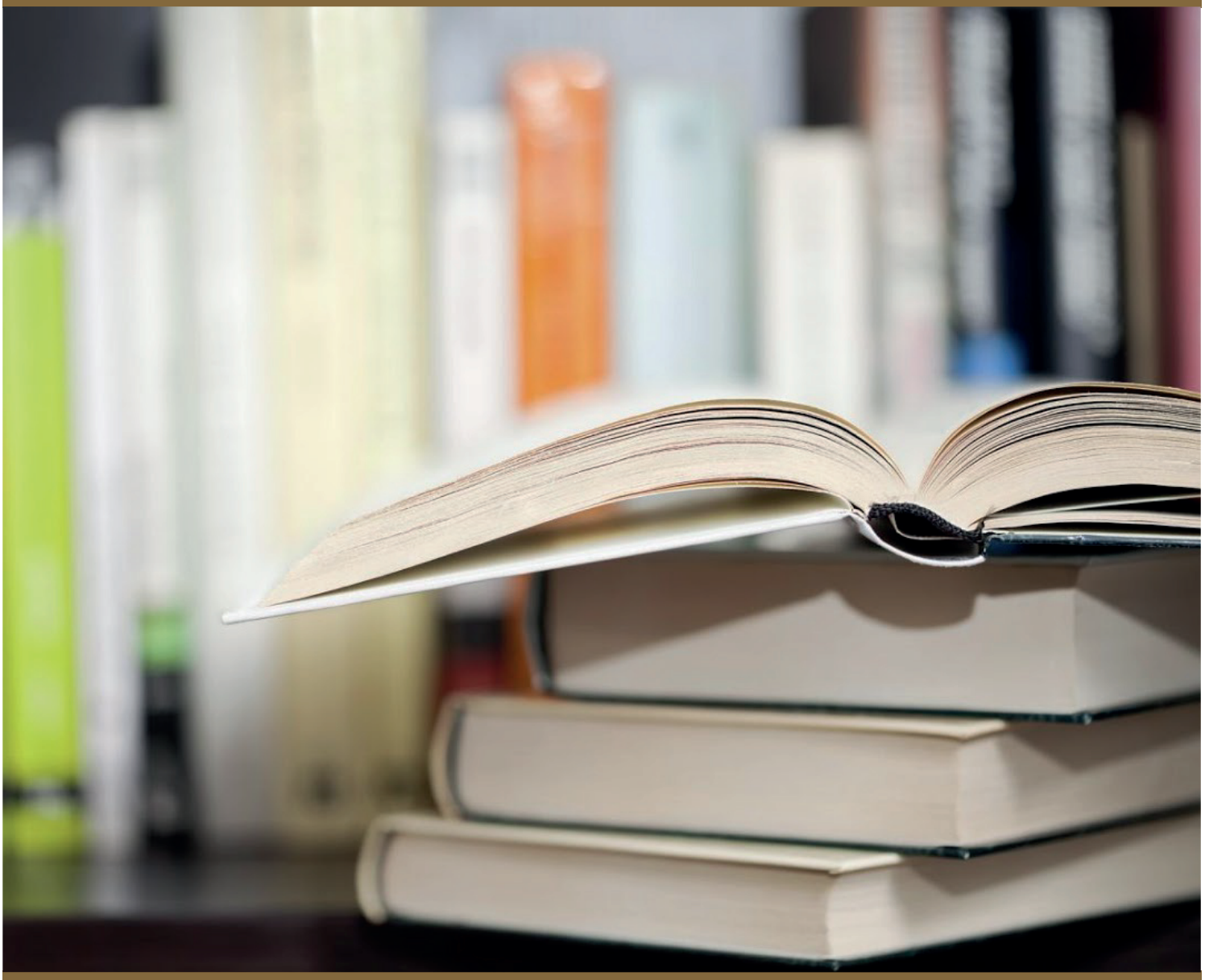
بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 10 فبراير 2017

تحديث الفكر الدينيّ في كتابات سيّد القمنيّ:
المنظورات والرهانات



محمّد سويلمي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

ملخّص:

يعالج البحث مشغل التجديد الدينيّ منهجًا ومعرفةً، منطلقات ومقاصد، لدى الباحث المصريّ "سيّد القمنيّ" من خلال مدوّنته البحثيّة في الظاهرة الدينيّة عامّة، والظاهرة الإسلاميّة خاصّة (راهنًا وموروثًا) وهي مقاربة اشتغلت على مباحث جمّة تجمع؛ الثقافيّ، والتاريخيّ، والتشريعيّ، والسياسيّ، وتسعى إلى إعمال آلة التفكيك والتأويل في أرثوذكسيات الديانات الإبراهيميّة، وما أسّسته من نظم اعتقاديّة وطقسيّة يضعها سيّد القمني موضع المساءلة بالعودة إلى منطلقاتها النصّيّة المقدّسة والمزعومة، مؤسّسًا رؤية جديدة لتاريخ هذه الأديان، تكشف مفاعيل الأيديولوجيّ في اختلاق الأصول والمبرّرات، وما حفّ بها من مؤثّرات اجتماعيّة واقتصاديّة هي من آثار "المأسسة الدينيّة" التي اصطنعت كونًا من المسلّمات عن النبوّة، والنصوص المقدّسة، والتشريعات، لا زالت تصونه، وتستثمره استثمارًا فعّالا في إدارة الجموع المؤمنة.

وليست الجدّة في مقاربة سيّد القمني مقصورة على ما آل إليه من نتائج، بالقدر الذي هي على صلة بأدوات البحث ومناويله؛ فقد تخلّص من ثقافة التسليم والتقديس، وعالج الظاهرة الدينيّة بمقارعة النصوص، وإعادة تركيبها وتعديلها، مستفيدًا ممّا قدّمته المناهج الحديثة في علوم المجتمع، والإناسة، والتاريخ، والدراسات المقارنة في الأديان، والأساطير، ويتأتّى هذا الوعي النظريّ والمعرفيّ لسيّد القمنيّ، من إكراهات الراهن الإسلاميّ الذي ينوء بأعباء الأسطوريّ، وهيمنة المؤسّسة الدينيّة على كلّ تفاصيل المعيش، بما يسهم في تأبيد البنى الاجتماعيّة والثقافيّة التقليديّة، التي تعيق تحديث هذه المجتمعات، وابتناء ثقافة العقل التي تسمح بالاستجابة لرهانات الحاضر، والاندراج في حركة التاريخ تشرّبًا وتفاعلًا.

*****

قد يكون الحفر في سيرة أيّ كائن بشريّ، واحدًا من المفاتيح التي تيسّر تفهّم كتاباته وتوجّهاته الفكريّة، لذلك؛ فالبحث في سيرة سيّد القمنيّ يصل راهنه بجذوره الاجتماعيّة، وببيئة النشأة، وما لهما من مفاعيل في شخصه وفكره على حدّ سواء.

سيّد محمود القمنيّ؛ باحث مصريّ، من مواليد محافظة "بني سويف" في 1947، نشأ في "بيت كبير متيسّر الحال وإلى الثراء أقرب"[1]، وكان والده شيخًا أزهريًا يسكنه نزوعٌ إلى التجديد، وتعلّق بنهج المفكّر الإصلاحيّ محمّد عبده، وقد يكون لهذا أثره في تكوين شخصيّة "القمنيّ" وتوجّهاته الفكريّة فيما بعد، غير أنّ هذا البيت التقليديّ، ومعاناته المبكّرة من مرض لازمه[2]، كان لهما آثارهما النفسيّة والفكريّة في شخصيّة الباحث وميولاته المعرفيّة والبحثيّة عامّة، ففي المرحلة الثانويّة اكتشف في الفلسفة "عالمًا من الدهشة واللذّة الذهنيّة التي كان يمارسها في عشق علوم الرياضيّات"[3]، فاختار بعد حصوله على الباكالوريوس دراسة الفلسفة في جامعة عين شمس، وفي قسم الفلسفة درس لدى نخبة من رموز الفكر المصريّ والعربيّ المستنير من أمثال؛ عبد الرحمن بدويّ، وزكريّا إبراهيم، وإمام عبد الفتّاح إمام، وحسن حنفي. وهذا المناخ الأكاديميّ والفكريّ أسهم بشكل جذريّ في خلق نزوع إلى التجدي، وإعمال آلة التحليل والنقد، في فكر القمنيّ وكتاباته، وبعد إتمام دراسته الجامعيّة، وحصوله على الإجازة في الفلسفة، اشتغل سيّد القمنيّ بالتدريس في المرحلة الثانويّة بـ"قنا" في صعيد مصر، لكنّ هاجس البحث والتحصيل العلميّ دفعه إلى استكمال مشواره الأكاديميّ في الجامعة اليسوعيّة ببيروت، حيث قدّم رسالته في الماجستير بإشراف الدكتور الفرنسيّ ميشيل آلار Michel Allard بعنوان "**أوزيريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة**"، ومكّنته هذه الرسالة من استكشاف حقيقة التراث الشرقيّ القديم، وإسهامه في تشكيل الدينيّ والاجتماعيّ بما سيكون له الأثر البليغ في توجّهاته البحثيّة لاحقًا، وسيقوم بنشرها في كتاب صادر عن دار فكر، ثمّ عن المركز المصريّ لبحوث الحضارة في طبعة ثانية[4]. كان لهذا الطور من حياة القمنيّ أثره البليغ في وسم فكره، ونهجه، ومجالات اهتمامه؛ فاطّلاعه على الفلسفة بكلّ قطاعاتها المعرفيّة، وانهمامه بالحفر في الأسطوريّ القديم، أكسبه العمق في المقاربة والجدّة في الموضوعات والجراءة في مقاربة "اللا مفكّر فيه"[5] في الثقافة الإسلاميّة، وهو نفسه، يقرّ بأنّ جملة من المرجعيّات المعرفيّة قد فعلت في فكره مثل كتاب "**سبينوزا**" لزكريّا إبراهيم، و"**نحو آفاق أوسع**" لأبكار السقّاف، و"**مغامرة العقل الأولى**" لفراس السوّاح، بالقدر الذي حرّرت ذهنه، ودفعته إلى ارتحالات بحثيّة عسيرة فكريًا واجتماعيًا[6]، ولكنّ دراسته في مرحلة الدكتوراه واجهت معوّقات شتّى ارتبطت بسياقات سياسيّة وأمنيّة لم تمكّنه من إكمالها في لبنان بسبب الحرب الأهليّة، وفي العراق بسبب نظام صدّام حسين،

1 موقع **"شفاف الشرق الأوسط"** الإلكترونيّ: http://www.islameyat.com/arabic/islameyat/sayed_al_kemni

2 **نفسه**.

3 موقع «**مجلّة الملحدين العرب الإلكترونيّة**»، العدد 17، يناير 2015، http://arabatheistbroadcasting.com/essay/011618456269

4 سيّد القمني، **أوزيريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة**، المركز المصريّ لبحوث الحضارة، القاهرة، ط 2، 1998.

5 محمّد أركون، **الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلاميّ**، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص 9.

6 موقع «**شفاف الشرق الأوسط**» الإلكترونيّ.

حينها، ممّا اضطرّه إلى الالتحاق بجامعة جنوب كارولينا الأمريكيّة لإتمامها، والعودة إلى مصر في أواسط الثمانينيات في 1985 تحديدًا، وقد مثّل هذا الطور من مسيرة القمنيّ الأكاديميّة مجالًا لسجالات وشكوك كبيرة أبداها خصومه السياسيّون والفكريّون، تتعلّق بشكوك في حصوله على الدكتوراه، وتُعدّ شخصيّة سيّد القمنيّ من أكثر الوجوه الفكريّة إثارة للجدل في الوسط الإعلاميّ والثقافيّ معًا؛ فقد صودر كتابه "**ربّ الزمان**" بقرار من مجمّع البحوث التابع لجامع الأزهر، بدعوى الإساءة إلى المقدّسات، ثمّ تتابعت التضييقات بخضوعه لتحقيقات قضائيّة من نيابة أمن الدولة والقضاء المصريّين، وقد تصاعدت حدّة المواجهات التي خاضها سيّد القمنيّ مع التيّار الأزهريّ وحركة الإخوان المسلمين بعد حصوله مناصفة مع المفكّر حسن حنفي على جائزة الدولة التقديريّة لعام 2009، وبلغت حدّ مقاضاة وزير الثقافة فاروق حسني[7].

تحديث الفكر الدينيّ في كتابات سيّد القمنيّ: المجالات والرهانات

بعودته إلى مصر في 1985، أعلن سيّد القمنيّ عن تفرّغه للبحث العلميّ، لكنّ كتاباته كانت قد انطلقت قبل هذا التاريخ بمقالات نشرها في عديد الدوريّات العربيّة مثل مجلّة آفاق، ومجلة فكر وغيرهما، وقد قام لاحقًا بتجميعها وإدراجها في كتب شأن مقاله الذي نشره في مجلّة آفاق بعنوان "آلهة الجنس أو الزهرة"[8]، وأعاد نشره في كتابه "**الأسطورة والتراث**"[9]، أو مقاله عن القربان الذي يحمل عنوان "الأضاحي والقرابين: الجذور الاجتماعيّة"[10]، ونشره في مجلّة فكر للبحوث والدراسات، وأعاد التصرّف فيه ونشْره في كتاب "**الأسطورة والتراث**" محوّرًا فيه ليحمل عنوانًا جديدًا "أُضحية للذكر وقربان للأنثى ومدخل إلى جذور الدين الاجتماعيّة"[11].

وللسيّد القمنيّ إصدارات كثيرة تنوّعت في موضوعاتها، ومجالاتها، وسياقاتها السياسيّة والفكريّة، مثل؛ "**قصّة الإسرائيليّات**" عام 2002، و"**النبيّ موسى وآخر أيّام تلّ العمارنة**" سنة 1999، و"**الجماعات الإسلاميّة: رؤية من الداخل**" سنة 2004، غير أنّها عبّرت جميعها عن فلسفته الفكرية، ونهجه البحثيّ الرامي إلى إعمال الحفر والتشريح في الراهن المعيش، ووصله بالتراث الثقافيّ والدينيّ لديانات الخطّ الإبراهيميّ، بمنوال لا يخلو من جدّة المقاربة وجرأتها، فعكف على الاشتغال بالتاريخ اليهوديّ القديم في تعالق بالأصول الإبراهيميّة المزعومة، أو أطوار التأسيس الأولى في كتابه "**إسرائيل التوراة...التاريخ...**

7 مجلّة "**اليوم السابع**» في عددها الصادر في 13 يوليو 2009، وفيها نصّ الدعوى التي تقدّم بها الأزهريّ يوسف البدريّ.

8 سيّد القمنيّ، آلهة الجنس أو الزهرة، **آفاق عربيّة**، بغداد، عدد 9، 1972.

9 سيّد القمنيّ، **الأسطورة والتراث**، المركز الوطنيّ لبحوث الحضارة، القاهرة، ط 3، 1999، ص 70.

10 سيّد القمنيّ، الأضاحي والقرابين: الجذور الاجتماعيّة، **فكر للدراسات والأبحاث**، عدد 11، يناير 1988، ص ص 83-106.

11 سيّد القمنيّ، **الأسطورة والتراث**، ص 97.

التضليل"[12]، وفي كتابه "**النبيّ إبراهيم والتاريخ المجهول**"[13] أعاد بناء تجربة هذا النبيّ جغرافيًّا ودينيًّا، مفنّدًا الكثير من المزاعم اليهوديّة والإسلاميّة على حدّ سواء.

لكنّ هذه الكتابات كانت لبنة في مشروع تقصّد فيه تشريح الأديان الكبرى لمنطقة الشرق الأوسط؛ كاليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام، في ارتباط بالبيئة الساميّة جذورًا ثقافيّة، وامتدادًا مجاليًّا، فكانت مؤلّفاته التي اعتنت بإسلام التأسيس مثل؛ كتابه "**حروب دولة الرسول**"[14]، و"**الحزب الهاشميّ وتأسيس الدولة الإسلاميّة**"[15]، وفيهما أعاد قراءة الدعوة المحمّديّة في سياقيها الاقتصاديّ والاجتماعيّ معتبرا دولة النبيّ محمّد إفرازًا منطقيًّا لأبنية قبليّة، ونُظم تجاريّة، وأعراف ثقافيّة مكينة. وهذا جزء من تآليف جمّة اعتنت بالتراث الدينيّ، وكيفيّات تشكّله التاريخيّ، وما شابه من اصطناعات أيديولوجيّة انبنت على مغالطات أوجدتها الأرثوذكسيّات الدينيّة، وتحوّلت إلى بداهات تذود عنها المؤسّسات الدينيّة على نحو يكفل لها السيادة المادّيّة والرمزيّة، على غرار كتابه "**النبيّ إبراهيم والتاريخ المجهول**" الذي أبان فيه عن جملة من التحريفات التاريخيّة التي استثمرتها الديانات الثلاث؛ اليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام، في استنشاء موروث مشترك ومقدّس يمنحها شرعيّة رمزيّة هائلة[16]، أو كتابه "**إسرائيل التوراة...التاريخ.. التضليل**" الذي فنّد فيه مزاعم وظّفتها الحركة الصهيونيّة الحديثة عن الشعب المختار والوطن الموعود، استنادًا إلى النصّ التوراتيّ بتناقضاته الجمّة[17].

إلى ذلك؛ نحا سيّد القمنيّ في مؤلّفاته منحى آخر اهتمّ فيه بقضايا الفكر الإسلاميّ المعاصر، واتّسم بنزعة سجاليّة طاغية استوجبتها طبيعة الشواغل التي بحث فيها، لاقترانها بمشهد سياسيّ وفكريّ غلبت عليه المواجهات الأيديولوجيّة، وأصدر سيّد القمنيّ كتبًا تتنزّل في هذا السياق مثل؛ "**أهل الدين...والديمقراطيّة**"، وضمّنه مقالات في نقد المشهدين الدينيّ والثقافيّ، وخاصّة مقاله المشهور: "إنّها مصرنا يا كلاب جهنّم"[18]، و"**شكرًا...بن لادن**" الذي تلا أحداث أبراج التجارة العالميّة في نيويورك الأمريكيّة في سبتمبر 2001، وفيه واجه النخب الرمزيّة الفاعلة كالفقهاء؛ أمثال يوسف القرضاويّ، والسياسيّين مثل؛ حسن البنّا، وعمر التلمسانيّ، مرشد جماعة الإخوان المسلمين، وميشيل عفلق ممثّلًا للفكر القوميّ البعثيّ[19]، والمفكّرين مثل؛

12 سيّد القمنيّ، **إسرائيل...التوراة...التاريخ...التضليل**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

13 سيّد القمنيّ، **النبيّ إبراهيم والتاريخ المجهول**، مدبولي الصغير، القاهرة، 1996.

14 سيّد القمنيّ، **حروب دولة الرسول**، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ج 1، ط 2، 1416هـ - 1996م.

15 سيّد القمنيّ، **الحزب الهاشميّ وتأسيس الدولة الإسلاميّة**، مكتبة مدبولي الصغير، ط 4، القاهرة، 1416هـ - 1996م.

16 **النبيّ إبراهيم**، ص ص 12- 15.

17 **إسرائيل التوراة**، ص ص 28- 29.

18 سيّد القمنيّ، **أهل الدين...والديمقراطيّة**، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005.

19 سيّد القمنيّ، **الفاشيون والوطن**، المركز المصريّ لبحوث الحضارة، القاهرة، ط 1، 1999، ص 163.

الباحث القبطيّ يونان لبيب رزق. ووسائل الإعلام مثل؛ صحيفة الشعب المصريّة. والمؤسّسات مثل؛ جامعة الأزهر. بخطاب حادّ مارس فيه إزاحة الأقنعة عن هذه الخطابات الأيديولوجيّة، وكشف مفارقاتها[20].

وفي كتابه "**انتكاسة المسلمين إلى الوثنيّة**" يشتغل بفئة الفقهاء، واستبدادهم بالشأن العامّ، وهيمنتهم على مؤسّسات الدولة ووسائل الإعلام، بما حقّق لهم السيادة المطلقة على الجمهور الدينيّ، وحوّلهم إلى وثنيّات جديدة تضاف إلى وثنيّات السلف[21].

رغم أنّ سيّد القمنيّ انهمّ كلّيًا بالمشغل الدينيّ في تشكّل عقائده وروافده، وما رافق ذلك من مغالطات؛ فإنّه نزّله في إطار ثقافيّ وتاريخيّ، يفصح عن بصمات الأيديولوجيا البشريّة ببواعثها ومقاصدها، فأعاد النظر في مفاهيم أساسيّة تتّصل بما يسمّى "ديانات الخطّ الإبراهيميّ" على غرار المقدّسات، والطقوس، وعلويّة النصوص والنبوّة، وشرعيّة الطبقة الدينيّة، وغلبة الأسطوريّ على التاريخيّ، ولكنّه قارب تاريخ الأديان، وسيرورة الأرثوذكسيّات، بمنهج سوسيوتاريخيّ مقارن يستفيد من إنجازات كلّ الباحثين الذين اشتغلوا بالظاهرة الدينيّة مثل؛ "المدرسة الألمانيّة" وتحديدًا فلهاوزن J. Wellhaussen ونولدكه T. Noldike، فيضع الوقائع، والنصوص، والتجارب النبويّة، والخطابات والمؤسّسات الدينيّة، في سياقاتها المنتجة والمشكِّلة التي أفرزتها ووسمتها بهويّاتها الثقافيّة والحضاريّة، فطوّع النقد الفيلولوجيّ الذي هيمن على الدراسات الاستشراقيّة، وتاريخ الأديان المقارن، وخاصّة نتائجه في دراسات الكتاب المقدّس، وأعاد استنطاق الأدبيّات التأريخيّة والدينيّة بمقارعة الأخبار بعضها ببعض، وتركيبها وترتيبها من جديد، مستفيدًا ممّا قدّمته الأبحاث الاستشراقيّة والإسلاميّة الجادّة، وخاصّة الدراسات التوراتيّة، أو ما عُرف بالمدرسة النقديّة التوراتيّة، ويمثّلها نولدكه وتلاميذه في الأفق الغربيّ، والمشتغلون بالموروث الأسطوريّ شأن فراس السوّاح في الأفق العربيّ، إلى ذلك، اغتنى سيّد القمنيّ ممّا قدّمته علوم الإنسان والمجتمع والمعرفة، من مناهج، وأدوات، ومناويل، أدّت إلى نتائج، وتصحيحات، وترجيحات، كشفت تناقضات الخطاب الدينيّ ومفاعيله الأيديولوجيّة في تاريخ الجموع المؤمنة؛ كالبحوث الأنثروبولوجيّة عن الطقس، والقربان، والأسطورة، على غرار ما قدّمه "ك. موللر K. Muller، وهـ. سبنسر H. Spencer، وإ. تايلور[22] E. Taylor. وهو نفسه، يقرّ بمنزعه التأليفيّ بين هذه المناهج، سعيًا إلى مقاربة أكثر نجاعة وشموليّة، على غرار تنقيبه في المادّة الأسطوريّة الشرقيّة التي تعاطى معها بكلّ ما توصّلت إليه المناويل البحثيّة[23].

20 سيّد القمنيّ، **شكرًا...بن لادن**، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2004.

21 سيّد القمنيّ، **انتكاسة المسلمين إلى الوثنيّة**، مؤسّسة الانتشار العربيّ، لبنان، ط 1، 2010، ص 16.

22 **الأسطورة والتراث**، ص 33.

23 **نفسه**، ص 34.

لقد تعاطى سيّد القمني مع الظاهرة الدينيّة بمنظورات وأدوات تختلف عن ثقافة الإيمان التسليميّ، وسعى إلى وضع المؤسّسات الدينيّة[24] بتاريخها وخطاباتها وأكوانها الطقسيّة موضع المساءلة، لتنقلب موضوعًا بحثيًّا يزيح عنها وجوه القداسة، ويخرجها من التعالي والأسطرة، إلى الاندراج في صميم النشاط الإنسانيّ ممارسة وظاهرة بحثيّة، وتكمن مواطن الجدّة المعرفيّة في مشروع سيّد القمنيّ في لحظات أربع؛ الأولى: تفكيك تاريخ الأديان التوحيديّة الكبرى، وإعادة إنتاجه وفق مقاربة علميّة موضوعيّة. والثانية: تنزيل التجارب النبويّة في سياقاتها التاريخيّة والثقافيّة. والثالثة: كشف تناقضات الخطاب الدينيّ والأيديولوجيّات التي ترفده. والرابعة: تشريح الواقع الراهن بإشكالاته السياسيّة والفكريّة. والقمنيّ بهذا يتحرّر من أغلال النسق الدينيّ السائد، ويندرج في تيّار إسلام المجدّدين الذين استأنسوا بروح التحديث، وتبنّوا مقاربات علميّة في تأوّل الظاهرة الدينيّة اعتقادًا وممارسة، تاريخًا وراهنًا، أمثال؛ عبد المجيد الشرفي، وجورج طرابيشي، وصادق جلال العظم، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم، وخاصّة "الموقف من النصّ"[25].

يذهب القمنيّ إلى أنّ أديان الشرق الأوسط الثلاثة (اليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام) قد انبنت على مغالطة تاريخيّة ومعرفيّة وإيمانيّة تتّصل بالأصل الإبراهيميّ المزعوم، وما ينطوي عليه من رمزيّة، سعت هذه الديانات إلى تأكيد الانتساب إليها وحيازتها؛ فسفر التكوين في العهد القديم ينصّ على هذه الجينالوجيّة، بالقدر الذي يقرّ فيه إنجيل متّى في العهد الجديد على أنّ إبراهيم هو الجدّ الأعلى ليسوع، وسايرهما النصّ القرآنيّ في الإقرار بأنّه أب الأنبياء، ويدّعي تمثيله واستحقاق تملّكه الرمزيّ[26]، لكنّ القمنيّ يفنّد هذه المزاعم بمنهاج مقارنيّ ونقديّ للوثائق، يبرز ما يداخلها من سرديّات مغلوطة تبنّتها هذه النصوص، وتكذّبها المعطيات التاريخيّة والجغرافيّة؛ بل وما يرد في ثنايا النصوص المقدّسة، وكتب التفسير من مغالطات ومفارقات[27]، وهو الأمر ذاته في اقتران المسيحيّة والإسلام بما قرّرته الأيديولوجيا التوراتيّة، وحبكت نسيجه الحكائيّ والرمزيّ عن هذه الأصول المتخيّلة[28]، وهو بذلك، ينزّل هذه الأنساق الدينيّة موضع البحث ليعيد تمثّلها على ضوء علم الأساطير والقرائن النصّيّة، والشواهد التاريخيّة، والعلامات الثقافيّة، التي تقدّم صورة مخالفة عن السرديّات الدينيّة المصطَنعة، فأثبت سياقًا جغرافيًّا واجتماعيًّا وحضاريًّا جديدًا للنبيّ إبراهيم بردّ القبائل الإبراهيميّة إلى الأصل الآراميّ في أرمينيا[29]، بما يقوّض السرديّة الأمّ في هذه الديانات.

لكنّ إعادة قراءة التاريخ الدينيّ وكتابته من جديد، تستلزم تشريحًا دقيقًا لحشد الشعائر، وجملة الطقسيّات التي تشترك فيها هذه الأديان ما دامت تنهل من رافد ميثيّ واحد؛ ففي بحثه "قراءة سريعة في موضوعة الإله

24 المؤسّسة: هي كلّ نشاط بشريّ يقوم على التشارك والثبات والديمومة ويتّسم بالقهريّة. انظر: بيتر برجر، **القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين**، ت: عبد المجيد الشرفي ومجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعيّ، 2003، ص 36.

25 محمّد حمزة، **إسلام المجدّدين**، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيّين العرب، بيروت، آذار/ مارس، 2007، ص 12.

26 **النبيّ إبراهيم**، ص ص 12-16.

27 **نفسه**، ص ص 29-41.

28 **إسرائيل التوراة**، ص ص 7-9.

29 **النبيّ إبراهيم**، ص 55.

النقيض" ينقّب القمنيّ في الجذور التاريخيّة والثقافيّة لفكرة الشيطان في شتّى العقائد والأكوان الرمزيّة، متتبّعًا إيّاها من أساطير الشعوب الزراعيّة في الشرق الأوسط، إلى الشيطان الإسلاميّ، مرورًا بتجلّيّات الفكرة عند الفرس والمجوس واليهود والمسيحيين وعرب ما قبل الإسلام، منتهيًا إلى أنّ الفكرة مؤتلفة واحدة، ولكنّها تختلف في التشكيل الرمزيّ، وفي التفاصيل الفرعيّة لا غير[30]. والقمنيّ بهذا يمارس ضربًا من الحفريّات التاريخيّة في المعارف الدينيّة، مزيحًا ما علق بها من ركامات ثقافيّة طمست جذورها الأُولى، وحوّلتها إلى حقائق مقدّسة ذات أصول متعالية، على غرار الجمعة المقدّسة عند المسلمين بوصفها امتدادًا لعبادة طوطميّة قديمة على صلة بكوكب الزهرة رمزًا للحبّ كما تثبته القرائن اللغويّة والحفريّات، وما فعله الإسلام لا يعدو أن يكون إعادة إنتاج لموروث ثقافيّ ورمزيّ مكين، له أصوله السحيقة في الثقافات الساميّة القديمة[31].

وحتّى يفلح القمنيّ في مقاربته الأنثروبولوجيّة التاريخيّة، كان عليه أن يعالج النصوص المقدّسة بوصفها منتوجًا ثقافيًا فعلت فيه الأبنية والمؤسّسات المجتمعيّة والأيديولوجيّة فعلها في التبويب والإضافات؛ فالعهدان القديم والجديد بوصفهما نصّين مقدّسين مرجعيين في ضمائر المؤمنين من اليهود والمسيحيّين، ليسا في الحقيقة إلّا طبقات نصّيّة مركبّة في متن ينطوي على تناقضات جمّة، وتداولت عليه قوى هيمنة ماديّة شكّلته في حركة تفاعليّة خضعت لإكراهات المجتمع والتاريخ؛ فالكتاب المقدّس؛ حصيلة ترجمات مختلفة من أصول لغويّة وثقافيّة متباينة؛ عبرانيّة وكلدانيّة ويونانيّة، ومراكمة لنويّات نصّية تمتدّ على فترات تاريخيّة سحيقة ومتباعدة، وتتّصل بفاعلين مختلفين؛ كموسى، وأنبياء بني إسرائيل وقبائلهم، أو تلاميذ المسيح وأتباعه[32]، ولكنّ الباحث "سيّد القمنيّ" يمارس تشريحًا لهذه المتون مطوّعًا النقد النصوصيّ، ومبرزًا تناقضاتها الداخليّة في قصّة الخلق، أو تفاصيل الرحلة الإبراهيميّة، أو في إقرارات النبيّ موسى نفسه[33]. وهذا الانكباب على المرجعيّات النصّيّة المقدّسة، وبيان تناقضاتها، وردّها إلى محاضنها الثقافيّة الحقيقيّة، وإن كان يظهر البصمات البشريّة وخلفيّاتها التاريخيّة، وينزع عن هذه النصوص كلّ قداسة؛ فإنّه يسهم في دحض المبرّرات الأيديولوجيّة لكثير من الأدبيّات السياسيّة والدينيّة الحديثة، شأن المزاعم الموصولة بالأيديولوجيا الصهيونيّة، ومبرّراتها التاريخيّة التي يثبت البحث العلميّ تهافتها[34].

ولا يستثني "سيّد القمنيّ" الأرثوذكسيّة الإسلاميّة من إعادة الكتابة التاريخيّة في مستويات ثلاثة؛ الأوّل: موصول بالنصّ القرآنيّ. والثاني: بالنصّ الحديثيّ، أمّا الثالث: فيرتبط بالنشاط التفسيريّ؛ فالقرآن، وإن تماهى مع النصّ التوراتيّ في كثير من التفاصيل السرديّة المتعلّقة بالنبيّ إبراهيم شأن مجيئه من بلاد الرافدين إلى فلسطين، ثمّ هجرته إلى مصر؛ فإنّه ينفرد بمعطيات مثل؛ خلاف النبيّ إبراهيم مع أبيه وكسره

30 **الأسطورة والتراث**، ص ص 41-60.

31 **الأسطورة والتراث** ، ص 91.

32 **إسرائيل التوراة**، ص ص 16-24.

33 **نفسه**، ص 27.

34 **نفسه**، ص 285.

الأصنام، وحرقه من قبل النمرود، وهي معطيات لا تجد قرائن أو مؤيّدات تاريخيّة؛ بل على العكس من ذلك تتعارض والسياق التاريخيّ؛ لأنّ الدولة الكلدانيّة امتدّت من 625 ق.م إلى 538 ق.م، بينما تتّفق أغلب المصادر على أنّ النبيّ إبراهيم عاش حوالي 1700 ق.م[35]، أمّا ما تعلّق بالنصّ الحديثيّ؛ فيعيد القمنيّ قراءته بالمقارنة والمقارعة، منتهيًا إلى وجود تضارب عميق فيها على غرار دور الرسول في غزوة بدر، وخاصّة ما ورد في كتب الأخبار مثل "**مسند أحمد**"، و"**سنن البيهقيّ**"، بما يشكّك في صدقيّتها، وينفي عنها موضوعيّتها التاريخيّة، وهذا قاد القمنيّ إلى أنّ "كتب السير والأخبار احتشدت بالمزايدات والروايات التي تنزع نحو الأسطورة"[36]، ولا يتغاضى هذا الباحث عن الدور المحوريّ لكتب التفسير في التلاعب بالتاريخ، وفتح الباب أمام الإسرائيليّات، لتصبح جزءًا أصيلًا من النظام الاعتقاديّ والمعرفيّ الإسلاميّ، ومفتاحًا من مفاتيح النشاط التفسيريّ في فهم القرآن، واجتراح مكنوناته الدلاليّة لبناء تاريخ وهميّ، وهذا ما دفع القمنيّ إلى القول: "إذا كان عصر ابن كثير بعد ستّة قرون من النبوّة، قد اضطرّه إلى اللجوء إلى التوراة؛ فإنّ عصرنا بعد أكثر من أربعة عشر قرنًا قد أصبح يحتاج إلى إعادة نظر برمّته"[37]، وكأنّما الفكر الإسلاميّ ساهم في تأبيد الأوهام التأسيسيّة، وديمومة الأسطوريّ المفتعل.

إلّا أنّ أكثر وجوه التجديد عمقًا وجراءة؛ هي تلك المتعلّقة بتاريخيّة النبوّة بوصفها تجربة مجتمعيّة وثقافيّة، تشكّلت في بيئاتها العمرانية واصطبغت بها وتشرّبتها؛ فالنبوّة المحمّديّة لم تعد حدثًا مقدّسًا مندرجًا في تاريخ كوسمولوجيّ متعال؛ بل هي تجربة تولّدت من معيش مخصوص، وانبنت على خلفيّة ثقافة بعينها، ولها جذورها التاريخيّة وتفاعلاتها الاقتصاديّة المعلومة، وهذا دفع القمنيّ إلى تسييق النبوّة المحمّديّة في محضنها الحجازيّ المكّي، مظهرًا الطابع القوميّ العربيّ لهذه النبوّة في جذوره وامتداداته المتعاقبة، منذ حلم عبد المطّلب إلى قصيّ بن كلاب[38]، لكنّ النبوّة المحمّديّة على صلة بعاملين آخرين هما؛ القبيلة والتجارة؛ فـ"التقريش" بوصفه تجميعًا لقبائل، وتوليفًا بينها، لم يفلح في خلق الوحدة القوميّة؛ بل أدّى إلى "مجتمع متمايز قبليًا" عمّقه "التفرّق العقائديّ وتعدّد الأرباب"[39]، والتجارة المكّيّة بكلّ أعرافها كالإيلاف خلقت حيّفًا اجتماعيًا بليغًا بين أرستقراطيّة فاحشة، وأغلبيّة مضطهَدة ستكون مادّة الدعوة المحمّديّة فيما بعد، ولم يكن من بديل غير تأليف القلوب، وإعادة تشكيل المشهد المكّيّ بواسطة التوحيد الذي "يجمع القلوب عند إله واحد"[40]، لكنّ النبوّة تحتاج إلى ائتلاف العصبيّة والسياسة، في منظور سيّد القمني، ليظهر تحالف بين بني

35 **النبيّ إبراهيم**، ص 41.

36 **حروب دولة الرسول**، ج 1، ص 99.

37 **النبيّ إبراهيم**، ص 19.

38 **الحزب الهاشميّ**، ص ص 51-81.

39 **نفسه**، ص 66.

40 **نفسه**، ص 99.

هاشم وخؤولتهم "قبيلة الخزرج" عن طريق المصاهرات القديمة والجديدة، باعتبارها آليّة تحالفٍ عضويٍّ (اجتماعيًا وعسكريًا ورمزيًا) جسّدتها الهجرة ودولة المدينة[41].

لقد سعى القمنيّ إلى إعادة تركيب التجارب النبويّة للأديان الإبراهيميّة الثلاثة (اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام) في منهج أنثروبولوجيّ تاريخيّ، يغوص في الموادّ النصّيّة، والنقائش، والوثائق الأثريّة، والحفريّات الأركيولوجيّة، والقرائن اللغويّة، ويعالجها تفنيدًا أو تعديلًا أو تركيبًا في جهد تأليفيّ، مكّنه من بناء تاريخ آخر مغاير للتاريخ المؤسّسيّ الذي فرضته هذه الأرثوذكسيّات الدينيّة؛ فقد فكّ الارتباط بين التوراة اليهوديّة، والنبيّ موسى، حتّى يُنزلها من مقام القداسة الاعتباريّة المفترَضة، ويثبت أنّها صناعة بشريّة لا أكثر؛ ففيها من القرائن النصّيّة ما يطعن في هذه النسبة النبويّة الموسويّة، وهي قرائن تنتشر في كلّ الأسفار تقريبًا؛ كسفر العدد، وسفر التثنية، وسفر الخروج[42]، بالقدر الذي تحوي إشارات جغرافيّة، واصطلاحات عقديّة، وأساطير متضاربة عن الخلق والتأسيس[43]؛ لذا فالقمنيّ، وهو يغوص في تاريخيّة النصّ المقدّس (محلِّلًا ومؤوِّلًا) يتقصّد زعزعة الأسس التاريخيّة لكثير من الأيديولوجيّات المعاصرة التي تستعير هذه الأوهام لتحصيل الشرعيّة الوجوديّة والحضاريّة والسياسيّة، على غرار الأدبيّات الإسرائيليّة الحديثة عن أرض الميعاد وشعب الربّ المقدّس[44]؛ لأنّ أنساق الراهن الفكريّة مبنيّة على أوهام وتضليلات تاريخيّة تقتضي "التعامل العلميّ مع أطروحات الأيديولوجيا الصهيونيّة"[45]، وكأنّما إعادة القراءة ضرب من الاسترداد المعرفيّ لتصحيح المسارات الموهومة، وإبطال المقدّس المصطَنع؛ لأنّ الدينيّ حدث تاريخيّ، ومنجَز ثقافيّ، وصنيعة بشريّة.

إلى ذلك؛ فالقمنيّ يتحرّر من الرصيد الدينيّ الهائل عن فترة التأسيس، وما فيه من أدبيّات سيريّة هي نتاج خطاب سائد ومهيمن، يتّخذ من التمجيد والتبرير أساسًا له، ليشرع في طور ثان في إعادة بناء التجربة النبويّة المحمّديّة في علاقة بالبيئة الثقافيّة، والأبنية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، بوصفها مسارًا متراكمًا؛ فلهذه النبوّة جذورها التاريخيّة السحيقة؛ كالنشاط التجاريّ في مكّة والحجاز، وما خلفه من تناقضات اجتماعيّة فكّكت أواصر المجتمع المكّيّ، ذلّل للخطاب النبويّ أن يلقى جمهورًا من المهمَّشين الذين "سيشكّلون مادّة الأمّة الطالعة"[46]، لكنّ هذا التصدّع الاجتماعيّ تضافر مع تصدّع في مفهوم التقريش؛ الذي يعني ائتلاف القبائل بين بني هاشم وبني أميّة، وائتلافها ليجد النبيّ في عصبته الهاشميّة مَنَعة وملجأ حمى دعوته وعزّزها في

41 **نفسه**، ص 143.

42 **إسرائيل التوراة**، ص 28.

43 **نفسه**، ص ص 30-40.

44 **نفسه**، ص ص 155-190.

45 **نفسه**، ص 12.

46 **حروب دولة الرسول**، ج 2، ص 191.

بواكيرها الأولى[47]، ويمضي القمنيّ في رصد تشكّل التجربة النبويّة التي كانت إطارًا حاضنًا للدولة الجديدة ومحرّكها، ليظهر دور التحالف مع اليثربيّين، وتحديدًا الخزرج، في توسيع نفوذ النبيّ، وتعزيز قاعدته البشريّة والجغرافيّة، كاشفًا أنّ بيعة العقبة حلف محارب ذو نوايا قتاليّة توسّعيّة؛ فهذا "اللقاء التأسيسيّ كان حلفًا محاربًا، وليس حلفًا دفاعيًا عن النبيّ، وأنّ الحرب كانت هي القائمة"[48]؛ لذا فتجربة يثرب كانت إنجازًا عمليًا لهذا الحلم القوميّ المتجذّر، وقامت على واجهتين؛ الأولى: شملت صحيفة المدينة بوصفها اندماجًا للجماعة الجديدة في الجسد اليثربيّ، ثمّ صحيفة المعاقل باعتبارها تمكينًا أعاد تشكيل الفضاء السياسيّ والاجتماعي ليثرب، و"اتّجه السيف إلى اجتثاث الرؤوس التي أخذت ترتفع وتتطاول على السلطان المحمّديّ"[49]، أمّا الثانية: فاتّجهت إلى خارج يثرب، وتقصّدت خنق قريش تجاريًا، وتخريب إيلافها التقليديّ، ببعث السرايا وتهديد القبائل أو استمالتها[50]، وكأنّما القمنيّ يسعى إلى تأكيد بشريّة الدعوة المحمّديّة، ما دامت إفرازًا لعوامل اجتماعيّة واقتصاديّة، وإنجازًا لفاعلين تاريخيّين، وليس فيها من معنى للأسطوريّ الخرافيّ.

أمّا تناقضات الخطاب الدينيّ؛ فهي مشغل القمنيّ الأساس ورهانه الأكبر، فهذه الخطابات تحوز السيادة والقداسة والشرعيّة في عيون الجمهور الدينيّ، وتستثمرها نخب دينيّة لها السلطة الاعتباريّة الرمزيّة أو من سمّاهم بأسلوب تهكّميّ "اليونيفورم المشيخيّ"[51]، وتمسّ هذه التناقضات طبيعة الخطاب الدينيّ نفسه؛ فالمفسّرون والإخباريّون في تأريخهم للإسلام يعوّلون على مصادر يعلمون تهافتها، وافتقارها إلى الموضوعيّة اللازمة، لكنّهم يتّخذون منها رافدًا معرفيًا ذا حجّيّة عالية، شأن "ابن كثير" في اشتغاله بتفسير قصّة النبيّ إبراهيم وشرعيّة الاستشهاد بالإسرائيليّات، مبرّرا ذلك بأحاديث منسوبة إلى النبيّ محمّد[52]. وتمتدّ تناقضات الخطاب الدينيّ هذه لتشمل ما يُسمّى بعلوم القرآن؛ كعلم الناسخ والمنسوخ ودوره في إنتاج الدلالة القرآنيّة والحكم التشريعيّ، ولكنّ هذا العلم تحوّل إلى أداة طوّعها الأصوليّون لفرض نسق فقهيّ لا يعدو أن يكون تأوّلًا وتقديرًا بشريّين شأن حدّ الرجم الذي أقرّه عمر في عمليّة إجرائيّة لا تخلو من مفارقة "غياب النصّ الناسخ وبقاء النصّ المنسوخ"، وقد استمات الخطاب الدينيّ في الذود عن هذا الضرب من النسخ جاعلًا التقدير العمريّ حجّة تتخطّى النصّ القرآني وتفوقه شرعيّة[53].

وقد ركّز القمنيّ على الخطاب الدينيّ المعاصر في تناقضاته البنيويّة التي تصطنعها النخبة الدينيّة، وتمرّرها في الوعي الجمعيّ للمسلمين؛ فعالج قضيّة الشورى في علاقتها بمفهوم الديمقراطيّة الحديث

47 **حروب دولة الرسول**، ج 1، ص 20.

48 **نفسه**، ص 35.

49 **نفسه**، ج 2، ص 208.

50 **نفسه**، ج 1، ص 39.

51 **شكرًا..بن لادن**، ص 27.

52 **النبيّ إبراهيم**، ص ص 18-19.

53 **الأسطورة والتراث**، ص ص 233-236.

متمثّلًا جملة المغالطات والإسقاطات، التي لا تراعي خصوصيّة المفاهيم والوعي الذي أنتجها، والسياقات التي احتضنتها؛ فالخطاب الدينيّ يزعم أسبقيّة القرآن في استحداث الممارسة الديمقراطيّة، اعتمادًا على فكرة الشورى، وهذا ليس "أكثر من شَرَك خداعيّ ضمن الخطاب الإسلاميّ المراوغ"[54]؛ لذا يقارع القمنيّ مزاعم هذا الخطاب بالعودة إلى النصّ القرآنيّ، وأسباب النزول، ثمّ يستعرض عيّنات تاريخيّة عن أهل الحلّ، والعقد، والخلافة الأمويّة، وأقوال ابن جزم وابن تيميّة، تفنّد هذه المغالطة، وتبرز التناقضات البنيويّة للخطاب الدينيّ، وكأنّما القمنيّ يقوّض الخطاب الدينيّ المعاصر، ولكن من داخل الخطاب نفسه. ولعلّ مسألة الإعجاز العلميّ في القرآن من الأمثلة الحيّة على هذه التناقضات؛ فما من إنجاز علميّ إلّا والنخبة الدينيّة المسلمة تسارع إلى الاستدلال عليه من داخل النصّ القرآنيّ، والنصّ الحديثيّ، مثبتة لهما السبق والريادة، شأن "الشيخ الدكتور زغلول النجّار" الذي تعدّى القرآن إلى الحديث النبويّ يستكشف فيه آخر النظريّات العلميّة[55]، وهو موقف ينبع من قناعات القمنيّ؛ بأنّ في الخطاب الإسلاميّ نزوعًا إلى التملّك الوهميّ للحقيقة والمعرفة، ورفضًا للمشترك الثقافيّ الإنسانيّ؛ لأنّ "الحضارة ليست منجزًا دينيًا؛ إنّما هي منجز إنسانيّ مفتوح ساهمت فيه البشريّة من كلّ ملّة ودين ولون وعنصر"[56].

لقد كان الحفر في الماضي التاريخيّ والثقافيّ للأديان، ضرورة منهجيّة لتفهّم الراهن بمعضلاته ورهاناته؛ سياسيًا وفكريًا واجتماعيًا؛ لأنّ هذا الموروث يستوطن العقول والممارسات والمؤسّسات، ويخلق اغتراب المسلمين في تاريخهم وواقعهم، ولا سبيل إلى ذلك إلّا بتقويض النسق المفهوميّ الإسلاميّ المشوّه والمغلوط، نسق المفاهيم هذا يستوجب تفكيكًا وتصحيحًا، ثمّ تجاوزًا، حتّى يُبنى راهن متوازن وعقلانيّ يأبى الحقائق المزوَّرة مثل؛ التاريخ العسكريّ للمسلمين، وما أُحيط به من قداسة وبطولات وأدبيّات تمجيديّة؛ لذا طالب سيّد القمنيّ "بإصلاح مناهجنا في التفكير، ومفاهيمنا، ومصطلحاتنا، قبل أن نبدأ في التفكير بالتحديث والإصلاح المفهوم"[57]، وكأنّه بهذا، ينزع عن التراث الإسلاميّ تلك الحصانة الرمزيّة التي ترفعه عن المراجعات النقديّة حتّى يخلّص الضمير والذاكرة الإسلاميّين من عبوديّة الماضي؛ لأنّ العبوديّة للماضي تعمّق أزمات الحاضر، وتحجب المحنة الحضاريّة الجمعيّة ما دام ملجأ الجموع المؤمنة لتفسير الراهن ومواجهة إكراهاته، وما دام يوفّر دعامة نفسيّة ومعرفيّة ورمزيّة، يطعن فيها القمنيّ قائلًا: "أصبحنا نعيش تاريخًا مزوّرًا يغطّي عيوننا برهبة القداسة من رؤية حقائق ماضية"[58].

لقد وعى القمنيّ بأنّ تجديد الخطاب الدينيّ لا يتحقّق إلّا بتفكيك البطريركيّة العامّة التي تنتجه وتعضده وتصونه، ويمثّلها نظام مؤسّسيّ تتضافر فيه نخب رمزيّة فاعلة تمسك بناصية السلطة في المجتمعات

54 **شكرًا..بن لادن**، ص 120.

55 **شكرًا..بن لادن**، ص 78.

56 **انتكاسة المسلمين إلى الوثنيّة**، ص ص 64-65.

57 **أهل الدين والديمقراطيّة**، ص 24.

58 **نفسه**.

المسلمة المعاصرة، وهي نخب أربع: دينيّة وإعلاميّة وفكريّة وسياسيّة. ولكلّ نخبة مؤسّساتها وتموقعاتها البنيويّة وخطابها، ولكنّها تتضافر في إنتاج واقع منمذَج ومحنّط بحشد من المفاهيم والممارسات؛ فالنخبة الدينيّة تمتلك سحرًا اجتماعيًا ينصاع له جمهور المسلمين، وبفضله تفرض كونًا معرفيًا واعتقاديًا، ولا تسمح باختراق المنوال المسطور، أو التفكير في مسلّماته، مستخدمة آليّات التكفير والتشهير لحصار "أنصار الحريّات بالتهديد أو القتل، كما حدث مع فرج فودة، أو التكفير والتخوين العلنيّ والمحاكمة أمام محاكم الدولة وأمنها كما حدث مع صاحب هذا الكتاب"[59]. وهو نهج تسلّطيّ يمارس رقابة عالية على الخطابات الأخرى، ويفرض طريقته في فهم العالم وتعيير الممارسات، مما جعل هذه النخبة الدينيّة تمارس "فلسفة الهكسوس"[60]، وكأنّما هذه النخبة الدينيّة هي التي عطّلت مسار التاريخ، وأبطلت مفاعيل الراهن، واستعارت من الماضي تشريعاته ومنطقه الاجتماعيّ ونسقه المعرفيّ؛ لأنّ "شخوص الآن هي شخوص الزمان المقدّس السالف برؤية متجمّدة عند لحظة الطاعة التاريخيّة الأولى"[61]، ويسوق القمنيّ لذلك حشدًا من المواقف مثل؛ بيانات التكفير، وحدّ الردّة، ومواقف شيوخ الأزهر، وفتاوى القرضاويّ عن الجهاد وزواج المسيار، وخطابات كثير من الحركات الإسلاميّة؛ كالإخوان المسلمين، وحزب التحرير، ومقتدى الصدر[62]. ويمضي وعي القمنيّ عميقًا في دعوته إلى مراجعة الأنساق الفقهيّة التراثيّة المتعلّقة بحقوق المرأة، وزعزعة المنظور الجندريّ والبطريركيّ للفقيه المعاصر، على صلة بآيات الرقّ التي يدعو القمنيّ إلى إعادة قراءتها في ضوء مفاهيم المواطنة الحديثة، مبرزًا مفارقات الخطاب الديني الذي يتبنّى الحريّة ويفاخر بمحوريّتها في العقيدة الإسلاميّة، ولكنّه يصرّ على آيات الاسترقاق، وملك اليمين على غرار موقف "عبد الصبور مرزوق" رئيس رابطة العالم الإسلاميّ[63].

وما كان للنخبة الدينيّة أن تفلح في هيمنتها لولا وجود نخبة إعلاميّة عاضدتها في ترسيخ خطابها؛ فهذا الإعلام ينشر ثقافة تقليديّة تعيد إنتاج السائد، وتبطل ملكات التفكير، وتمكّن ثقافة العنف من الذيوع والانتشار بسبب "تحوّل أخطر أجهزة التثقيف (التلفاز) إلى معرض للفكر الإرهابيّ؛ بل تعظيم الفكر وتضخيمه والتسليم له بالطاعة"[64]؛ لذا فالنخبة الإعلاميّة، في منظور القمنيّ، تعاضد الطبقة الدينيّة بتكريس الأوهام الاعتقاديّة والتاريخيّة، مثل؛ نماذج السلف المثاليّة، والوقائع الأسطوريّة الراسخة في المخيال في الدراما أو المادّة الإعلاميّة، التي يتولّاها الشيوخ الفقهاء الذين يعكسون توتّرات مذهبيّة وسياسيّة، ويخوضون في كلّ مجالات الحياة والمعرفة، محوّلين الدين إلى "سلعة شعبيّة"[65].

---

59 **شكرًا..بن لادن**، ص 10.

60 **الفاشيّون والوطن**، ص 17.

61 **نفسه**، ص 24.

62 **انتكاسة المسلمين إلى الوثنيّة**، ص ص 71-83.

63 **الفاشيّون والوطن**، ص 104.

64 **السؤال الآخر**، ص 16.

65 **انتكاسة المسلمين إلى الوثنيّة**، ص 43.

في مقابل هذا الانخراط الداعم لأيديولوجيا الفقهاء؛ فإنّ النخبة الإعلاميّة تمارس دورًا تحريضيًّا يستهدف كلّ إبداع يخرق النموذج، ويرفض الانصياع للمنوال، شأن موقف الصحافة المكتوبة من رواية "وليمة لأعشاب البحر" لحيدر حيدر[66]، أو بعض الفنّانين والمفكّرين[67].

أمّا النخبة السياسيّة بأجهزتها السلطويّة، فقد مكّنت لهذه الخطابات الدينيّة أن تسود الجمهور المسلم، وتسوسه، وتكيّفه بما يرضي تطلّعاتها ورهاناتها، وهو ما خلق نظامًا مؤسّسيًّا صلبًا يقع فيه تبادل المنافع؛ فالأنظمة الحاكمة تحتاج تبريرات وشرعيّات لا توفّرها إلّا هذه الدوائر المقدّسة؛ فقد "احتاجت مؤسّسة الدولة دومًا تبريرات فقهاء السلطة المحترفين من العاملين بشؤون التقديس لمواقفها السياسيّة، وسياساتها الاقتصاديّة، وفلسفتها الشموليّة، فكان ما كان"[68]. ويتّخذ القمنيّ لذلك نموذج "الأزهر" هذه المؤسّسة التي هيمنت على الواقع المصريّ رغم تبدّل السياقات السياسيّة، وظلّت قويّة "زمن الاشتراكيّة والحرب المقدّسة" و"زمن اقتصاد السوق والسلام"[69]، وقد عاضد هذه النخبة الدينيّة خطاب تبنّته طائفة من المثقّفين، يجرّم التفكير الحداثيّ، ويعتبر الثقافة الغربيّة عدوًّا يتهدّد الهويّة الشرقيّة أو المصريّة[70]، وبذلك اجتمعت كلّ النخب على مقارعة الفكر العقلانيّ، ومحاربة العلم والمعرفة، وتشويه ثقافة الراهن، و"تلويث الفكر المدنيّ الحداثيّ لا لعيب ذاتيّ فيه، لكن لأسباب؛ أوّلها أنّه منتج الغرب المكروه البغيض، ولأنّه لا يتّفق وثوابت الأمّة وخطوطها الحمراء"[71]، وهذا خلق حالة احتراب وتدافع بين توجّهين؛ توجّه مؤمن بالحداثة والفكر العقلانيّ وقيم المواطنة، يسمّيه الخطاب الدينيّ "حزب الشيطان". وتوجّه آخر يتبنّى الثقافة التقليديّة، ويمثّل اختيارات المؤسّسة الدينيّة يُسمّى "حزب الله"[72].

في حدود المقاربة التحديثيّة لسيّد القمنيّ:

كان لانخراط القمنيّ في تيّارات تحديث الفكر الدينيّ أثره في كشف خفايا الأيديولوجيا الإسلاميّة، قديمها وحديثها، بزعزعة الكثير من البداهات الاعتقاديّة والمعرفيّة التي عطّلت روح التفكير والمساءلة، وأبطلت فعل المسلم في التاريخ، وفعل التاريخ في المسلم، لتكون معوّقًا محوريًّا في منع المجتمعات المسلمة من التماهي والحداثة بوصفها؛ نسقًا في التفكير، ونمطًا في الممارسة. وما كان لهذا أن يتحقّق لولا جراءة المقاربة التي اقتحمت حقولًا منيعة عن التفهّم، ولولا القدرة على تسخير أدوات بحثيّة متنوّعة تؤالف بين شتّى العلوم

66 **شكرًا...بن لادن**، ص 54.
67 **الفاشيّون والوطن**، ص 25.
68 **السؤال الآخر**، ص 13.
69 **شكرًا...بن لادن**، ص 29.
70 **نفسه**، ص ص 32-41.
71 **نفسه**، ص 21.
72 **الفاشيّون والوطن**، ص 13.

الاجتماعيّة والإنسانيّة بأدواتها ومناويلها المختلفة؛ فاجتمعت في كتاباته متانة الطرائق المنهجيّة والإجرائيّة، بالقدر الذي أشرع فيه أبواب البحث والسؤال، لتمثّل السالف والراهن في نزعة تجديديّة تتقصّد تحصيل الحقيقة في عمليّة استرداد إبستيمولوجيّ بعيدًا عن القداسة الموهومة وشرعيّات النظام المؤسّسيّ الدينيّ.

لكنّ مقاربات القمنيّ على أهمّيتها تستدعي وضعها موضع النقد والتقويم (منهجًا وخطابًا ونتائج)؛ فالتعويل على نقد النصوص المقدّسة، وقراءتها داخليًا وخارجيًا، بما توفّر من قرائن لغويّة، ووثائق تاريخيّة، وشواهد جغرافيّة، ليس بدْعًا منهجيًا بقدر ما هو تقليد نظريّ أرساه الاستشراق في إطار دراسته للثقافات الساميّة، وتحديدًا في الدراسات التوراتيّة مع "ت. نولدكه"، و"ي. فلهاوزن"، وهو ما يجعل القمنيّ مقتفيًا لآثار الاستشراق منوالًا ونتائج، ومقتديًا بإنجازات كثير من الباحثين العرب الذين أعادوا تأريخ النصوص المقدّسةً وتحليلها على ضوء هذه المؤشّرات والقرائن، وخاصّة النصّ التوراتيّ[73]، أمّا المقاربة السوسيو تاريخيّة التي توخّاها في تفكيك النبوّة ودولة الرسول؛ فاحتذى فيها بنهج باحثين سابقين منهم؛ جواد عليّ في كتابه "المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام"، وهشام جعيّط في كتابه "الفتنة: جدليّة الدين في الإسلام المبكّر"، وخليل عبد الكريم في كثير من مؤلّفاته التي انشغلت بالإسلام التأسيسيّ في عهدي النبيّ محمّد والخلفاء من بعده، شأن الأبعاد السياسيّة لحروب الردّة، وتشكّل الموقف الفقهيّ من حدّ الردّة[74]، وهي أكثر القضايا التي استأثرت بكتابات القمنيّ[75]، بما ينزّل القمنيّ منهجًا ومنظورًا في أفق بحثيّ وفكريّ له إنجازاته وخصيصاته الفكريّة والمنهجيّة.

أمّا ما تعلّق بخطاب القمنيّ في كتاباته؛ فقد تراوح بين نزعة أكاديميّة تتّسم بالرصانة، والموضوعيّة، والدقّة العلميّة في تمشيّات متوازنة ومنتظمة تقوم على مداخل نظريّة أطلق عليها "التأسيس"[76] لينقلب إلى مسار تحليليّ، ينتهي فيه إلى نتائج مخصوصة من جهة، وبين خطاب سجاليّ متوتّر فرضته المواجهات الإعلاميّة والسياسيّة، وغلبت عليه نزعة أساسها التهكّم في لغة أقرب إلى الفصحى العامّية بألفاظها الدخيلة أو الدارجة مثل "اليونيفورم المشيخيّ"[77]، وهذا الانزياح في الخطاب يخرج بمؤلّفاته من إطارها البحثيّ العلميّ، ويفقدها الكثير من العمق، كأن يعمد إلى أسلوب ساخر قائم على استهداف الخصم السياسيّ والفكريّ، بطريقة تقارب خطابات الدوائر الإعلاميّة؛ شأن حديثه عن القرضاويّ "وهو المستشار الماليّ لأكثر من عشرين شركة عملت بنظام المرابحة الإسلاميّة، ونصبت على المسلمين ودمَّرت بيوتهم"[78]، هذا النزوع الخطابيّ السجاليّ، وإن كان من إكراهات الاحتراب الإعلاميّ والسياسيّ الذي خاضه القمنيّ سعيًا إلى توسيع قاعدة جمهوره؛ فإنّه أخرجه من حيّز النقد العلميّ الجادّ، وجعله حبيس السوق السياسيّة السائدة؛

73 فراس السوّاح، **الحدث التوراتيّ والشرق الأدنى القديم**، دار علاء الدين، دمشق، ط 3، 1997، ص 193.

74 خليل عبد الكريم، **الإسلام بين الدولة الدينيّة والدولة المدنيّة**، ص 149.

75 **شكرًا...بن لادن**، ص 243.

76 **حروب دولة الرسول**، ج 2، ص 185.

77 **شكرًا...بن لادن**، ص 27.

78 **أهل الدين...والديمقراطيّة**، ص 221.

فانعكس ذلك على عناوين مقالاته مثل؛ "**إنّها مصرنا يا كلاب جهنّم**"[79]، وهو مقال ذو نزوع سجاليّ حاد، يفتقر إلى الكثير من ضوابط الخطاب العلميّ الرصين.

إنّ النتائج التي آل إليها القمنيّ في شتّى الموضوعات ليست بجديدة، وإنّما هي من مألوف البحوث السابقة له على غرار الخلفيّات الأسطوريّة للإسلام، وارتباطها بالبيئة الثقافيّة الساميّة التي تناولها كثّر، أمثال؛ يوسف شلحد[80]، ودور الأرضيّات الاقتصاديّة والاجتماعيّة لدولة الرسول، مثلما أبان عنها "مونتغمري وات M. watt" في كتابه "**محمّد النبيّ ورجل الدولة**"[81]، أو خليل عبد الكريم في كتبه التي تتّبع فيها البيئة التي شكّلت نبوّة محمّد اجتماعيًا واقتصاديًا[82]، أو نصر حامد أبو زيد في كتبه التي عالج فيها علوم القرآن وتأسيس الأرثوذكسيّة والخطاب الدينيّ[83]، ولا يختلف القمنيّ في معالجته لظاهرة الإسلام التاريخيّ والظروف الاجتماعيّة والثقافيّة التي تحكّمت في تشكيله ومأسسته، عن آخرين اشتغلوا بهذا المبحث، منهجًا ورهانات، على غرار عبد المجيد الشرفيّ في مؤلّفاته مثل؛ "**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**"[84]، أو ضرورة تحديث الفكر الدينيّ في كتابه "**لبنات**"[85]، وقضايا الإسلام السياسيّ نفسها كانت موضع اهتمام واشتغال لدى باحثين في الأفق الإسلاميّ أو المصريّ، أمثال؛ فرج فودة في قضايا المواطنة والعنف[86]، وتكاد خطابات القمنيّ تتطابق وبقيّة الخطابات معبّرة عن تماثل في المنظورات والنتائج.

وإجمالًا؛ فإسهامات القمنيّ، على اختلاف حقولها البحثيّة، حوّلت الظاهرة الإسلاميّة إلى موضوع بحثيّ مفتوح على كلّ المنظورات، وأزاحت لبوس المقدّس، وتخطّت ذهنيّة التسليم، وأبطلت الانصياع للسائد المسطور، وهو بهذا المنزع ينزاح عن الخطاب الدينيّ بمؤسّساته المتنفّذة، وجمهوره العريض بإيمانه الصلب والعفويّ، لكنّ هذا المنزع لا ينفرد بأفق مخصوص يختطّه لنفسه؛ بل يندمج في تيّارات التحديث والتعصير، التي تحمّلت أعباء تجديد الإسلام فكرًا وممارسة، وتحريره من تملّك الدوائر السلطويّة بالدعوة إلى التفكير فيه، ومراجعة أرصدته الفقهيّة والاعتقاديّة، وتحيينه في راهنه بهمومه وهواجسه، التي تتزايد في عالم معولَم ومضغوط تقنيًا واجتماعيًا.

لقد مثّل فكر القمنيّ مجالًا لدراسات بحثيّة، توزّعت بين شقّ تبنّى مقاربته ودعم ما توصّل إليه من نتائج وإقرارات، وشقٍّ ذي خلفيّة أصوليّة تقليديّة عارضه وتصدّى له بالردّ والتفنيد؛ فشقّ المناصرة أشاد بفكر

79 **نفسه**، ص 84.

80 يوسف شلحد، **بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، لبنان، ط 1، حزيران 1996.

81 مونتغمري وات، **محمّد النبيّ ورجل الدولة**، ترجمة: حمّود حمّود، دار التكوين، دمشق، 2004.

82 خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزيّة**، مؤسّسة الانتشار العربيّ، بيروت، ط 2، 1997، ص 281.

83 نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدينيّ** سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1994.

84 عبد المجيد الشرفيّ، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 2، يوليو 2008، ص 16.

85 عبد المجيد الشرفيّ، **لبنات**، دار الجنوب، للنشر، تونس، 1994.

86 فرج فودة، **مصر بين الدولة الإسلاميّة والدولة العلمانيّة**، مركز الإعلام العربيّ، القاهرة، ط 1، 1992، ص 85.

القمنيّ في متانة المنهج، وجرأة المعالجة، وعلميّة النتائج؛ فالباحث خليل عبد الكريم ثمّن "المنهج العلميّ المحض الموثّق" و"الاقتحام الجريء الفذّ لإنارة منطقة حرص من سبقوه على أن تظلّ معتمة"[87]، وهو موقف يصدر عن باحث يتبنّى المنظور الفكريّ والمنهجيّ نفسه لسيّد القمنيّ بما يجعلهما موقفًا واحدًا متماهيًا من قضايا الفكر الإسلاميّ، أمّا الباحثة فريدة النقّاش فأشادت بانتصار القمنيّ للتحليل العقليّ الموضوعيّ "الذي يرى في التاريخ ظاهرة بشريّة"[88]، وهي بذلك تثمّن حفريّات القمنيّ في التاريخ الإسلاميّ، وسعيه إلى تنزيله في إطاره البشريّ الموضوعيّ، لكنّ هذه الدراسات ظلّت محدودة التأثير ولم تتجاوز أن تكون مقالات دعم ومؤازرة في خضمّ مواجهات قضائيّة وسياسيّة لم تلق أطرًا سياسيّة ومؤسّسيّة حاضنة وداعمة، وهي تعكس واقع التيّار العلمانيّ في المجتمعات المسلمة، وما يواجهه من تضييقات وقدرات محدودة إعلاميًا وسياسيًا وماديًا، رغم متانة المقاربات وموضوعيّتها. وهذا ما عبّر عنه القمنيّ في تحليله للصراع الفكريّ بين المدرسة الدينيّة التقليديّة، والخطّ العلمانيّ "الأقلّ انتشارًا بين الجماهير، ولكنّه الأكثر قدرة على الوصول إلى حلول علميّة، والأكثر منطقًا والأقوى حجّة"[89].

لكنّ الشقّ المناوئ للقمنيّ كان أقوى في التصدّي الفكريّ؛ فقد نُشرت مقالات جمّة لكثير من الباحثين داخل مصر وخارجها، مثل؛ فهمي هويدي الذي وصف أعمال القمنيّ بأنّها "العدوان الذي يأتينا من الداخل على شكل غارات منتظمة"[90]، وهو يتبنّى منظور الخطاب الدينيّ الأصوليّ عن خصوم الداخل والخارج من التيّار الحداثيّ أو العلمانيّ، وكانت مؤسّسة الأزهر أكثر الأطراف انكبابًا على أعمال القمنيّ، وخُصّ بنقد متواصل وعنيف، نهضت به أقلام كثيرة من مشايخها الذين دحضوا مزاعم القمنيّ عن دولة الرسول، داعمين ما تبنّاه الخطاب الدينيّ، ومعتبرين ما كتبه القمنيّ مغالطات معهودة يسرّبها الفكر اليساريّ[91]؛ بل إنّ القمنيّ، ولسنوات عديدة، كان هدفًا لجدال ساد الفضائيّات والصحافة والحوارات وكثير من المنابر الدينيّة، وكان القمنيّ وباحثون آخرون نهجوا سبيل النقد الجريء؛ مادّة لكتابات عالجت موضوعات العلمانيّة والديمقراطيّة والحداثة من موقع تقليديّ أصوليّ، على غرار؛ منصور أبو شافعيّ، الذي تصدّى لأطروحات القمنيّ مكذّبًا إيّاها، ومنتهيًا إلى اتّهامه بتحريف المرويّات والتلاعب بدلالاتها وانتقاء ما يخدم أطروحاته؛ بل يشكّك في معارفه ويسمه الجهل بالقرآن[92]، وكثيرا ما يقترن اسم القمنيّ بالعلمانيّة بوصفها دالًّا على الآخر الغربيّ، وعدوًّا فكريًّا وحضاريًّا للمسلمين، يسعى إلى النيل من المكاسب الرمزيّة لهذه الأمّة مثلما يزعم الخطاب الدينيّ التقليديّ[93].

87 خليل عبد الكريم، هذه الدراسة، **أدب ونقد**، القاهرة، أغسطس 1989.

88 فريدة النقّاش، قضيّة للمناقشة، **صحيفة الأهالي**، القاهرة، 25 يوليو 1990.

89 **انتكاسة المسلمين إلى الوثنيّة**، ص 10.

90 فهمي هويدي، التعدّد لا التعدّي، الأهرام، **القاهرة**، 23 مارس، 1989.

91 محمّد أحمد المنير، فضائح الفكر اليساريّ: تأسيس الدولة الإسلاميّة، **النور**، القاهرة، 29 يوليو 1992.

92 منصور أبو شافعيّ، **التنوير بالتزوير**، مكتبة النافذة، مصر، ط 1، 2008، ص 95.

93 محمّد عليّ البار، **العلمانيّة جذورها وأصولها**، دار القلم، دمشق، ط 1، 2008.

قائمة المصادر والمراجع

(دون اعتبار الألف واللام و"ابن" و"أبو")

المدوّنة:

ـ القمنيّ، سيّد، **إسرائيل...التوراة...التاريخ...التضليل**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

ـ القمنيّ، سيّد، **الأسطورة والتراث**، المركز الوطنيّ لبحوث الحضارة، القاهرة، ط 3، 1999.

ـ القمنيّ، سيّد، **الحزب الهاشميّ وتأسيس الدولة الإسلاميّة**، مكتبة مدبولي الصغير، ط 4، القاهرة، 1416هـ - 1996م.

ـ القمنيّ، سيّد، **الفاشيون والوطن**، المركز المصريّ لبحوث الحضارة، القاهرة، ط 1، 1999.

ـ القمنيّ، سيّد، **النبيّ إبراهيم والتاريخ المجهول**، مدبولي الصغير، القاهرة، 1996.

ـ القمنيّ، سيّد، **انتكاسة المسلمين إلى الوثنيّة**، مؤسّسة الانتشار العربيّ، لبنان، ط 1، 2010.

ـ القمنيّ، سيّد، **أهل الدين...والديمقراطيّة**، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005.

ـ القمنيّ، سيّد، **أوزيريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة**، المركز المصريّ لبحوث الحضارة، القاهرة، ط 2، 1998.

ـ القمنيّ، سيّد، **حروب دولة الرسول**، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط 2، 1416هـ - 1996م.

ـ القمنيّ، سيّد، **شكرًا...بن لادن**، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2004.

المراجع:

ـ أركون، محمّد، **الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلاميّ**، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1999.

ـ البار، محمّد عليّ، **العلمانيّة جذورها وأصولها**، دار القلم، دمشق، ط 1، 1429هـ - 2008م.

ـ برجر، بيتر، **القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين**، ت: عبد المجيد الشرفي ومجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعيّ، 2003.

ـ حمزة، محمّد، **إسلام المجدّدين**، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيّين العرب، بيروت، آذار/ مارس، 2007.

ـ أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الدينيّ** سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1994.

ـ السوّاح، فراس، **الحدث التوراتيّ والشرق الأدنى القديم**، دار علاء الدين، دمشق، ط 3، 1997.

ـ أبو شافعيّ، منصور، **التنوير بالتزوير**، مكتبة النافذة، مصر، ط 1، 2008.

ـ الشرفيّ، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 2، يوليو 2008.

ـ الشرفيّ، عبد المجيد، **لبنات**، دار الجنوب، للنشر، تونس، 1994.

ـ شلحد، يوسف، **بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، لبنان، ط 1، حزيران 1996.

ـ عبد الكريم، خليل، **الإسلام بين الدولة الدينيّة والدولة المدنيّة**، مركز الإعلام العربيّ، القاهرة، ط 1، 1992.

ـ عبد الكريم، خليل، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزيّة**، مؤسّسة الانتشار العربيّ، بيروت، ط 2، 1997.

ـ فودة، فودة، **مصر بين الدولة الإسلاميّة والدولة العلمانيّة**، مركز الإعلام العربيّ، القاهرة، ط 1، 1992.

ـ وات، مونتغمري، **محمّد النبيّ ورجل الدولة**، ترجمة: حمّود حمّود، دار التكوين، دمشق، 2004.

المقالات:

ـ أحمد المنير، محمّد، فضائح الفكر اليساريّ: تأسيس الدولة الإسلاميّة، **النور**، القاهرة، 29 يوليو 1992.

ـ عبد الكريم، خليل، هذه الدراسة، **أدب ونقد**، القاهرة، أغسطس 1989.

ـ القمنيّ، سيّد، الأضاحي والقرابين: الجذور الاجتماعيّة، **فكر للدراسات والأبحاث**، عدد 11، يناير 1988.

ـ القمنيّ، سيّد، إلهة الجنس أو الزهرة، **آفاق عربيّة**، بغداد، عدد 9، 1972.

ـ النقّاش، فريدة، قضيّة للمناقشة، **صحيفة الأهالي**، القاهرة، 25 يوليو 1990.

ـ هويدي، فهمي، التعدّد لا التعدّي، الأهرام، **القاهرة**، 23 مارس، 1989.

المواقع الإلكترونيّة:

ـ موقع «**شفّاف الشرق الأوسط**» الإلكترونيّ، http://www.islameyat.com/arabic/islameyat/sayed_al_kemni/

ـ موقع «**مجلّة الملحدين العرب الإلكترونيّة**»، العدد 17، يناير 2015: http://arabatheistbroadcasting.com/essay/011618456269

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017