قضية نصر حامد أبي زيد من جديد

رَدْمُ الجامع والجامعة معاً!

فيصل درّاج

قد تأخذ «قضية نصر حامد أبي زيد» شكل صراع بين الكفر والإيمان أو بين الدين والعلمانية (كما لو كانت الأخيرة نقضاً للدين ونفياً للإيمان!) بقدر ما تبدو، في مستوى آخر، مواجهةً بين الجامع القديم والجامعة الحديثة. غيرَ أنّ القضيّة المشتعلة الآن بعيدةٌ عن هذا البعد كله، لأنها في جوهرها العميق، مسألةٌ دنيوية كاملة محمّلة بمفهوم **المصلحة**، في دلالاته الخاصة والعامة في آن. ففكر أبي زيد، وما يمثّله وظيفةً وانتساباً، يدافع عن المصلحة الوطنية العامة، ويفضح الاستعمال النفعي للدين، ويهتك تسليعَ الدين وإدراجه في سلع أخرى .... وأمّا الفكر الآخر فيجعل من الدين تبريراً أو تسويغاً لمصالح ذاتيّة، تُعارضُ في جوهرها الدينَ وتنفيه، وتعارض، بالتالي، كلَّ مَنْ يَفضح آليةَ الزور والتزوير، وتُلقي عليه بتهم الكفر والردّة وصولاً إلى إهدار الدم والمطاردة.

مأساة أبي زيد أنّه يرى الدنيا قبل ان يرى الآخرة، أي أنّه يرى المسلم المقيّد، الذي جاء الإسلام لتحريره، قبل أن يصل إلى الآخرة!

في زمن قضى وابتعد، كان طه حسين يدافع طليقاً عن الجامعة الجديدة، ويعمل لاهثاً لتأكيدها وتكثيرها، لا نفياً للجامع ووظائفه، بل توسلاً لمسالك جديدة، تحتفل بألوان حديثة من المعرفة، وتفتح أبوابَ المجتمع على دروب تاريخية جديدة. وقد تبدو «قضية نصر حامد أبي زيد»، القائمة اليوم، ثأراً دينياً من جامعة علمانية، أو ثأرَ شيخٍ قديمٍ من مثقفٍ حديث. لكنّ تأمّل الأمور يلغي هذا الاحتمال ويقصيه؛ فما يقوم به «الشيخ الجديد» يردم الجامعةَ والجامعَ معاً، ويبني على أطلالهما معبداً هجيناً جديداً، قوامُهُ المصلحة الذاتية المطلقة المتحرّرة من المراجع جميعها. فلو كان الهدف من القضية إعلاءَ شأن الجامع وهدمَ ما عداه لكان المطلوب، في سياق الهزيمة والاندحار والإذعان، استنفار هِمَم المسلمين وعزائمهم على ما يذود عن هيبة الجامع وكرامته، ذلك الجامع الذي سكنته المذلّة في القدس وكابول وسراييفو وبقاع أخرى متعددة ... لكنّ الهدف ينحرف سريعاً عن دروب المسجد، المحاصَرِ بالمذلّة والهوان، ويندفع لاهثاً إلى «مصارف إسلامية»، يرى شيخُها المستشارُ أن عزّ المسلمين هو في الآخرة السرمدية لا في الدنيا العارضة. ومأساة أبي زيد أنه يرى الدنيا قبل أن يرى الآخرة، أي أنه يرى المسلم المقيّد، الذي جاء الإسلام لتحريره وفكّ قيوده وإطلاقه فاعلاً وكريماً في الدنيا، قبل أن يصل إلى الآخرة.

ومع ذلك، فإنّ وضع نصر حامد أبي زيد مزيجٌ من المأساة والحصار وأطياف الموت. وهذا الوضع يستدعي السياق؛ وكلمة السياق تومئ إلى حاضر مثقل بأزمته المتوالدة، التي بدأت بهزيمة الخامس من حزيران وانتهت إلى استنقاع. وبسبب هذا الاستنقاع، الذي لا يؤكّد هزيمة سابقةً إلا لينفتح على هزيمة لاحقة، تنتهي القضيةُ العادلة إلى الحصار والمطاردة، ويعيش الباحثُ العادلُ زمانَهُ متّهَماً ومطارَداً. فليست تهمةُ التكفير جديدة في تاريخ الفكر العربي الحديث، لكنّ الجديد فيها هو رضوخ الدولة الى مطالب من يطلق الاتهام ويصنعه، واستعمالُ أجهزة «الدولة

تهمة التكفير ليست جديدة في تاريخ الفكر العربي الحديث، لكنّ الجديد هو رضوخُ الدولة إلى مطالِب المكفّرين!

الحديثة» لإصدار الأحكام الظالمة وتطبيقها. وما حكم التفريق الصادر عن محكمة الاستئناف في القاهرة، في الرابع عشر من حزيران الماضي، إلا صورة «دولة حديثة» تضع أجهزتها في خدمة قوى تقليدية عاتية، تقوم في

داخل الدولة وخارجها في آنٍ، وكأنّ هذه الدولة الظاهرية جملة أدوات ووسائل لدولة باطنية أخرى أكثر قوةً، وأشدّ خطراً. واتكاءً على تداخل هاتين الدولتين قامت محكمةُ الاستئناف في القاهرة بالتفريق بين حامد أبي زيد وزوجته الدكتورة ابتهال يونس، بحجة كفر الزوج وارتداده عن الإسلام. ولا يتمثّل الأمر، البالغ في خطورته، في قيام فئة بتكفير مجتهد إسلامي وباحثٍ دؤوبٍ عُرِف بالدقة والأمانة، بل يتجلّى الخطرُ الكليُّ في إعطاء التكفير المرغوب طابعاً رسمياً وصفةً تشريعيةً قانونية. فوفقاً للحكم القضائي، الصادر عن محكمة الاستئناف، يغدو نصر حامد أبو زيد كافراً، من وجهة نظر القانون الرسمي، أي من وجهة نظر الدولة والمجتمع ... الأمر الذي يجعل دَمَهُ مستباحاً، وَقَتْلَهُ فضيلةً، وإعْدَامَه واجباً يفتح أمام فاعِلِهِ دروبَ الجنّة والثواب!

تدور الظاهرة في مسار متقهقر، كأنّ الدولة العربية تنسحب من الحاضر وتتقهقر راجعةً إلى زمن سحيق محدّد الملامح، حيث لا مكان لـ «انتصارات المسلمين»، بل المكانُ كلُّهُ للجانب المظلم الذي تراكم في تاريخ المسلمين، أو تراكَمَ في تاريخ الهزائم الاسلامية. وبسبب هذا التراجع المروِّع قد يكون غريباً أن يُبْعث مبدأ «الحسبة» من قبره (بعد أن كان عبد الناصر قد ألغاه في منتصف الخمسينات)، وأن لا يعرف القضاءُ المصريُّ الحديثُ حادثةً مشابهةً لقضية أبي زيد منذ أن تأسّسَ في عام ١٨٨٢، وأن تُصدر محكمةُ الاستئناف حكماً قضائياً ليس من اختصاصها، وأن يتم العَبثُ بمعنى التفريق؛ ذلك أن الزوجة لم ترَ في اجتهاد زوجها كفراً، أو ما هو قريبٌ منه. ويرتفع العبث ويشتدّ حين

الأجهزة المصرية تطارد قائد الجماعة الإسلاميّة، والجهاز القضائي يطارد أبا زيد!

تستصدر مجموعةُ باحثين مِن محكمة الاستئناف (وهي جهاز من أجهزة الدولة) ما يشرّعُ حكم التكفير ويسبغ عليه صفةَ الحقيقة. ويبلغ العبثُ الأسودُ منتهاه حين يُصدر «أمير المؤمنين»، المقيم في ربوع سويسرا، حكمَهُ بإهدار دم نصر أبي زيد، وإهدار دماء المدافعين عنه... كأنّ في أجهزة السلطة الرسمية ما يمتثل إلى رغبة «القائد الإسلامي»، الذي تطارده الأجهزةُ ذاتها!

تكشف السلطةُ التلفيقيّةُ عن ضعفها المتنامي، بقدر ما تكشف عن تزايد نفوذ «القوى المتأسلمة» في المجتمع والدولة معاً، بشكل يقود الدولة إلى البحث عن سلامتها الذاتيّة في معادلات صغيرة وعقيمة وضيّقة الأفق، تنقذ أفرادَ الأجهزة وتبدّد فاعليةَ هذه الأجهزة. ولعل سياسة المساومات الصغيرة هي التي أفضتْ بالسلطة إلى ازدواجيّة قاتلة؛ فهي حديثة وتقليدية في آن: مع التكفير وضدّه؛ وهي تطارد الجماعات الإسلامية المسلّحة، وتحتضن القوى الإسلامية التي لم تتسلّح بعْد؛ وهي التي تخلق شروط نهوض الفكر الديني المنغلق، وتقوم لاحقاً بمطاردته

الحلف الجديد المقيت

حين قرأتُ نبأ الحكم بتفريق حامد نصر أبي زيد عن زوجته، كان ردّ الفعل الأول عندي: هذا دليلٌ جديد على «الرداءة» التي أصبحت تطغى على حياتنا العامة،بمختلف مظاهرها، وعلى كافة الصعد: السياسية والاجتماعية والثقافية.

«رداءة» تتلبّس لبوس العدالة، وتعتمد على الدين وهي تشوّهه.

فنحن لم نعرف الإسلام على هذا الشكل المتزمت الضيّق الذي يصورونه به اليوم. بل عرفنا الإسلام السموح الرّحب الذي يحمل سرّ انتشاره وتقديره عبر الأزمان والأماكن. وهؤلاء الذين ينصّبون أنفسهم قضاة بدعوى حماية الدين، إنما يشوّهونه أبلغ تشويه حين يسوّغون لأنفسهم تكفير الآخرين لمجرّد أنهم خالفوهم الرأي في قضية شرعيّة. والأنكى من ذلك أنهم قد يكونون من أعتى الجهلة حتى في شؤون الدين!

ولكننا في الوقت نفسه لا نعفي السلطة السياسية من محاولة استغلال القضية لتميّز بين نوعين من «الأصوليين» من أجل ضرب أحدهما بالآخر، أو من أجل احتواء «الإرهاب الأصولي» من قبل «الأصولية» المقبولة من لدن النظام المصري.

ونعتقد أن من مهمة المثقفين العرب اليوم أن يقفوا ضد هذا الحلف المقيت الجديد: حلف النظام الرسميّ العربيّ و «المعارضة» الأصوليّة «المهذّبة» والملطّفة والمدجّنة. ولا يسعنا في هذه المناسبة أيضاً إلاّ أن نذكّر بقمع النظام للصحافة ولحرّيتها، وذلك بعد إقراره القوانين التي صدرت مؤخّراً بحقّ الصحافة.

الإرهاب إذن يواجه مثقفي مصر، ومثقفي الوطن العربي، من جهات عدّة: إرهاب من النظام، وإرهاب من بعض الحركات الأصوليّة، وإرهاب من الزواج الخفيّ المعقود بين الطرف الأوّل وبعض «قضاة» الطرف الثاني. وعلى جسد المثقف يتناوب الجلاّدون بالضرب.

إنّ القول بأنّ أبا زيد قد أهانَ الإسلام لا يستحقّ حتى الردّ، ولا يسيء إلى أحد بقدر الإساءة إلى الإسلام نفسه لأنه يصوّره كياناً هشّاً سريع العطب يتفتّت عند أوّل معول سينقض عليه ... هذا، مع تأكيدنا على أن جهد أبي زيد لم يكن الهدم والتجريح – كما ادّعى الجهلة المتلبّسون بالدين زوراً – وإنّما كان يتابع نسقاً احتجاجياً وعقلياً كذاك الذي كان مارسه طه حسين وعلي عبد الرازق في وجه سلطة تقديس النصوص والطقوس البشريّة سعياً إلى ارتقاء هذا الفرد العربي المسلم المقموع مِن غير طرف وسلاح وكنيسة.

تحيّة إلى زَميل الحرف والجهد والتعب المهدور على عتبات الجهل والخرافة، وتحيّة إلى زوجته الدكتورة ابتهال يونس التي تواجه اليوم الظلامَ بسلاح الوفاء والحبّ ... وشراكة العمر الطويل.

سهيل إدريس
جريدة السفير،
منتصف حزيران ١٩٩٥

وإطلاق الرصاص عليه . وربما يعطي الدكتور عبد الصبور شاهين، وهو العدو الأول لفكر نصر حامد أبي زيد، صورةً عن طبيعة السلطة المصرية المأخوذة بالتلفيق والمساومات الصغيرة: فهو عضو في الحزب الديمقراطي الحاكم الواسع السلطة والبالغ النفوذ؛ وهو شيخ مسجد عمرو بن العاص، الذي تَؤمّه حشودٌ حاشدة في يوم الجمعة؛ وهو نجمٌ إعلامي شهير يعرفه نظارّةُ التلفزيون جيداً؛ وهو مُستشارٌ لـ «الشركات الإسلامية» التي تحوّل الدين إلى إعلان تجاري وترصّع الدين – الإعلان بأسماء علماء يتوزّعون على المساجد والتلفزيون في آن. يتوزّع الدكتور شاهين على مناصب عديدة: فهو مثقّف حديث لأنه ينتمي إلى «حزب سياسي» صفتُهُ الأولى الديمقراطية؛ وهو رجل الأعمال المحصّن بالدين وبالسلطة الحاكمة وبجهاز إعلامي فاعل يمزج بين الدين والاستثمار وأقوال رجل الدين والربح السريع المكفول.

في إطار سلطة منسوجة من التلفيق والمساومة، وفي مدار مجتمعٍ مُتْعَبٍ أضاعَ الأفق، نمتْ جماعاتٌ متأسلمة تروّض المجتمعَ والسلطة وتفرض نفسها، وبشكل متصاعد، وصيّاً على المجتمع والسلطة، حتى باتت الشعاراتُ الإسلامية عملةً يومية في المجالات كلها: يَؤُمّها المثقفون وإن كانت يَسارِيَّتُهُم باذخةً في زمن مضى؛ وتأخذ بها الشركاتُ سعياً وراء «الربح الحلال» السريع؛ وتسير إليها الجماهيرُ الفقيرة والمتعبة التي تجد في الدين هويةً وملاذاً؛ وتُهرول إليها الأحزابُ السياسية – تقليدية كانت أم علمانية وديمقراطية – ؛ وتكثّر منها الدولة وأجهزتها، فيصبح الحزبُ مؤمناً، كما الصحيفةُ والإعلان الانتخابي وخطبةُ يوم النصر. وواقع الأمر أنّ الركون إلى الدين كان يتمُّ في دائرة خادعة ومخادعة: فبينما كانت الجماهير ترى في الدين حصناً وملاذاً وهويةً ومتنفساً لمواجهة واقع اجتماعي ووطني، سماتُهُ العجزُ والهزيمةُ والبَطَرُ السفيهُ والفقر وضياع الأمان وانغلاق الأفق والتطرُّف الاقتصادي والإرهابُ الاستهلاكي... كانت الأحزابُ السياسيةُ، التي فقدت مصداقيتها، تُكاثِر من شعاراتها الدينية بحثاً عن مصداقية مفقودة، وتعبيراً عن عجز عن التجدّد والتجديد، وتأكيداً لذَرائعية قديمة وجديدة تقدّس المنفعة وتهمّش الحقيقة. وأمّا الأحزاب المتأسلمة الجديدة، التي ولدتْ في سياق الهزيمة ونمت فيها وتلقّتْ دعمَ الدولار النفطي في أشكاله كلها، فقد أخذتْ بإيديولوجيا إسلامية إطلاقية، ترى فيما عداها من الإيديولوجيات كفراً محضاً، وترى في قولها الوحيد الحقيقةَ الواحدةَ والوحيدة. وكان منطقياً أن يكون الاحترابُ الداخلي علاقةً داخلية في فكر وثوقي مطلق، وأن يكون نفيُ

النزوعات التجهيليّة المتأسْلِمَة هي امتدادٌ للإيديولوجيات السلطوية الوثوقيّة المسيطرة المدمّرة للعقل!

الآخر امتداداً له، وألاّ يكون للحوار موضعٌ أو شبه موضع. وهذه الوثوقية، وهي تجهيل معمَّم له لفظيّة دينية، لا يفسّرها الدولارُ النفطي وحده، ولا تدخّلاتٌ معادية للعروبة والإسلام فحسب، بل تعثر على تفسيرها المنطقي في مناخ عربي معمور باللاعقلانية سياسةً واقتصاداً وثقافة. ذلك أنّ هذه النزوعات التجهيلية لم تكن ممكنةً إلا بعد ممارسات سلطوية متتالية، طاردتْ طويلاً العقلَ والعقلانيةَ والعلمَ والعلمانيةَ والتنويرَ والخطابَ الموضوعيَّ التنويريَّ، وكرّست التجهيلَ المجتمعيَّ قاعدةً واستئصالَ المحاكمة منهجاً وتثبيتَ الإذعان والخضوع مبتدأً وخبراً. ولهذا لم تكن النزوعات التجهيليَّة، ذات اللفظيّة الدينية، إلا امتداداً للايديولوجيات السلطوية المسيطرة التي تتسم بتدمير العقل وتقديس الثنائيات الشكلانية.

وعن التصوّر الشكلاني المُؤَطِّر دينياً، صدرتْ ثنائيات: الكفر/ الإيمان، الشرق/ الغرب ، الإسلام/ الجاهلية ، العلم/ الإيمان ... وكان طبيعياً، وفي سياق اجتماعي يهمش الحوار والإرادة الاجتماعية، أن يتابع المنطقُ الوثوقيُ الشكلانيُ طريقَه، وأن يتقدم مؤكداً نفيَ الآخر ونبذ المختلف. فانتقل من تكفير الفكر إلى تكفير المفكِّر،لينتقل لاحقاً من إعلان التكفير إلى إعدام الكافر المفترض، كما لو كان الإرهاب جزءاً من الدعوة الإسلامية وشرطاً لها. ومن أجل الإعلان عن نفوذ هذا الفكر وسطوته، فقد فرض ذاته قاضياً على الإبداع الفني والفكري، سواء ارتبط بحاضر يعيش فيه نجيب محفوظ أو ينتمي إلى ماضٍ عرف ابن عربي، مغرِقاً أسواق الثقافة بفولكلور ديني لا علاقة له بالعقل وبالواقع وبالتاريخ . وبسبب مناخ موسوم بالانحطاط أصبح النصُّ الديني، المؤوّل شكلانياً، مجالَ تنافس شديد بين السلطة والجماعات الدينية، حتى أصبح الشيخُ وظيفةً وضرورةً وصناعةً ملازمة للسلطة، مثلما هو ملازم للجماعات التي تناهضها.

الشيخ متولّي شعراوي رفع «السادات» إلى مقام الرَّسُل، وبرَّرَ السلامَ مع «إسرائيل»، وحارَبَ الطبَّ والعلمَ والكهرباءَ، وعمل مستشاراً لـ «الريّان»، وبارك الغزو الأمريكي للخليج!

ومهما كانت حدودُ التنافس بين السلطة والمعارضة الدينية، فإنّ هذا التنافس قد دار حول عنصرين: إنتاجُ التأويل الديني الموائم (وعلاقاتُه: الشيخُ والنص والإعلان)، واستهلاك التأويل الديني المُنْتج (وعلاقاتُه: الإنسان والتربية والإعلان). ولقد اجتهد التنافس، في شكليه، في إنتاج جماهير تابعة متخفّفة من العقل والمحاكمة، ومأخوذة باللفظ والانفعال والصوت والحركة والنبرة والسُّبْحَة واللباس ... وتمّ كل هذا في دورة مؤسسية تتضمن «صناعة الشيخ الجماهيري» و «صناعة المريد المذعن»، أي صناعة الجهل المُعَمَّم الذي يبدأ بتقديس النصّ وينتهي طائعاً إلى تقديس الشيخ الذي يقرأ النص، سواء أكانت القراءة صحيحة أم خاطئة. ولعل هذه الملاحظات تضيء، ولو من بعيد، ظاهرةً اجتماعية أقرب إلى اللغز وهي ظاهرة الشيخ متولّي شعراوي، رجل الدين الأكثر شعبيةً وفاعليةً في مصر ولعقود متوالية. فهذا الشيخ الواضح في سلوكه وكلامه، صلّى لله

ركعتين حينما هزمت إسرائيل عبدَ الناصر، ورفعَ السادات إلى مقام الرُّسُل والأولياء، وبرّر السلامَ مع اسرائيل، وحارب الطبَّ والعلمَ والكهرباء، وعمل مستشاراً لـ «الريان» الذي نهب أموال المصريين ونقلها إلى بنوك الغرب، وبارك غزوَ الولايات المتحدة للخليج وتدميرَ العراق ... وبقي رغم هذا كله الشيخَ الذي تحجّ إليه القلوب: فهو نجم الراديو والتلفزيون، ونجم الكاسيت، ثم نجم الفيديو، وهو دائماً رجل الدين الذي تحتاجه السلطة لينصرها، وهو رجل الدين الأكثر مبيعاً في سوق الكتاب، مثلما برهن أكثر من مرة في معرض القاهرة الدولي للكتاب.

لجنة الترقية التي دانت «أبا زيد»: أستاذ معروف بسرقاته العلميّة، وناقد رفض جائزة صدّام دون أن يعيد قيمتَها، ولغويّ يتحوّل إلى معلن دينيّ!

في هذا المدار الموسوم بالعَسف واللاعقلانية والظلام ورخاوة الدولة يتم تكفير نصر حامد أبي زيد، وتعطي محكمة الاستئناف في القاهرة حكماً بالتفريق بينه وبين زوجته، ويهدر «أمير المؤمنين» المقيمُ في سويسرا دمَه، ويصمت أكثر من مسؤول في الدولة عن القضية، بحجة أنّه أمرٌ يرتبط بالقضاء... لا بآلة سياسية ذات غطاء ديني، ليس آخرُ عناصرها قاضياً وصل من السعودية حديثاً، ويعتمر الباكستانية، وينطق هادئاً بحكم يرمي بنصر حامد أبي زيد إلى التهلكة. وربما يسمح تأمل الأسماء التي صاغت قضية أبي زيد بالتعرف على ذاك السديم، الذي يحدد معنى الكفر والإيمان. فالدكتور عبد الصبور شاهين، وهو نجم جماهيري يتطلّع البشر العاديون إلى تقبيل يده، تخفّف من لقب دكتور، بعد صعود التيارات الاسلامية، وآثر عليه لقب الشيخ، مثلما ابتعد عن البحث العلمي في اللغويات واقترب من شؤون «الاقتصاد الاسلامي»، فعمل مستشاراً وواعظاً ومُعْلِناً دينياً[1]، وجمع بين كلية دار العلوم – جامعة القاهرة – حيث يرئسُ قسم اللغويات، وجامع عمرو بن العاص في القاهرة القديمة، حيث يؤدي دور الواعظ الديني. أمّا كيف يعالج الدكتور عبد الصبور قضيةَ نصر فيمكن تلخيص منهجه في الجمل التالية: «مشكلة نصر أبو زيد أنّ عقله شُحِنَ بمصدرين للمعرفة في منتهى الخطورة، الأول الماركسية والثاني أفكار محي الدين بن عربي، وهو معروف عنه أنه مجدِّف. كما دخلتْ على نصر المؤثراتُ الصهيونية، ولقد كتب عنه محمد الحيوان أنه عميل إسرائيلي منذ ١٧ سنة، ولم ينفِ نصر أبو زيد ذلك. كما أنه حضر المؤتمر الصهيوني للأديان الذي عقد في اسبانيا تحت رعاية شيمون بيريز ممثلاً للموساد الاسرائيلي»[2]. في كلام شاهين تتقوّض كلياً أسُس الحوار العلمي وتنهدم قواعدُ الاختلاف الفكري ويذهب الحديث إلى النميمة والتشهير وتشويه الصورة.

وبالإضافة إلى الدكتور شاهين تقف أسماء أخرى بوصفها أعضاء في لجنة الترقيات، منها: رمضان عبد التواب، الذي كان عميداً لكلية الآداب في جامعة عين شمس، وفقد منصب العمادة وبقي أستاذاً، بسبب سرقاته العلمية المتكرّرة التي صدر بصددها حكم قضائي أكدّها وحكم على صاحبها بالسرقة. والشخص الثالث هو الدكتور مصطفى هدارة أستاذ النقد في جامعة الاسكندرية: فقد كان تنويرياً في بداية السبعينات ثم استغنى عن التنوير في زمن «الصحوة الإسلامية»؛ مثلما كان من أعمدة مهرجان المربد في العراق وحائزاً جائزة صدام حسين، إلى أن جاء غزو الخليج فلعن العراق وأعلن عن رفضه للجائزة، من دون أن يعيد قيمتها المالية إلى المصدر الذي جاء منها[3]؛ وهو شهير بـ «الرسالة السرّية» التي أرسلها إلى الرئيس مبارك محذراً من «موبقات الماركسية»؛ وهي الرسالة التي نشرها أحمد عبد المعطي حجازي في مجلة **إبداع**، بعد أن أحالها رئيس الجمهورية عليه وتظهر فيها النميمة، مرة أخرى، منهجاً في ردهات الجامعة مخلوطةً بالاتجار وتأجير المعرفة والضمائر، ومذكِّرةً بزمن نقيض لذلك الزمن الذي أعطى طه حسين وأمين الخولي ومصطفى مشرفة. ويستطيع من يوّد أن يكمل عناصر الصورة التي تحتضن اللجنة الدائمة لترقية الأساتذة أن يلتقي بوزير للثقافة سابق ينفي في النهار ما قاله في الليل، وينقضُ في مَوْسم لاحق ما جاء على لسانه في موسم سابق؛ وإلى جانبه رئيسٌ سابقٌ لجامعة القاهرة يحلّ مسائلَ الجامعة وهو يتعبّد في مسجد نفيسة ... شيء بالغ العبث تنتقل فيه الأضرحةُ والمساجدُ وزوايا الأولياء إلى الجامعة، أو يتم فيه ترحيلُ الجامعة إلى زوايا الدروشة والبسملة والحوقلة والوعظ الإنشائي والبلاغة الماسخة.

وبالتأكيد فإنّ الأمر بعيد عن البراءة والاستغراق في تأمل المتناهي واللاّمتناهي، لأنه تكوّن في فضاء الربح والمنفعةِ والتأقلم مع المستجدات الاجتماعية. فمنذ بداية السبعينات وطّن عدد من المثقفين أنفسَهم على الانزياح من وضع الدكتور إلى مقام الشيخ، ومن مهمة الباحث العلمي إلى وظيفة الواعظ الديني. فبعد زمن مديح التنوير والاشتراكية والقومية جاء زمن مديح الإيمان والأصول والشورى والخلافة والمدن المنوّرة. وكان هذا الانزياح ينطوي على عنصرين واضحين، يتمثّل أولهما في تأمين الربح السريع عن طريق إعلان لغويّ ديني بسيط؛ ويتجسّد ثانيهما في الانتساب المعلن، أو المستتر، إلى الحركات الدينية الصاعدة. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد أيضاً؛ ذلك أن بعضاً من المشايخ الجدد، وبعد صعود المواجهة المسلحة بين الدولة والمجموعات الدينية، أصبح يلعب دور الوسيط بين الطرفين، كما لو كان ينتسب إلى الطرفين معاً، أو كما لو كان ينتسب إلى الدولة الظاهرية والدولة الباطنية في آن. ولقد عبّر الانزياح اليومي والميسور

---

١ – **الأهالي**، عدد خاص يونيو ١٩٩٥ (كتاب **حد الردة لن يحكم مصر**).
٢ – مجلة **المصور**، العدد ٣٦٨٩ – ٢٣ يونيو ١٩٩٥.
٣ – **الأهالي** (**حد الردة لن يحكم مصر**).

للمثقف المصري من موقع الدكتور إلى مقام الشيخ عن الرخاوة المروّعة الثقافية التي تخفّفت غالباً من وظيفة القائد الاجتماعي، التي مارسها طه حسين والعقاد ومحمد مندور، وهرعتْ مسرعةً إلى وظيفة الوسيط. فالشيخ الجديد يوسّط الدين بين الربح والثقافة، ويتوسّط هو بين الدولة والفئات الدينية المتطرفة .. والمثقف الآخر يوسِّط التنوير بين الربح والثقافة، ويتوسط هو بين الدولة والفئات اليسارية المهمّشة. وتُهدَر المراجع الكبرى، في

يقول د. جلال أمين: «ما جدوى تظاهر بعض المثقفين بالتنوير ومقاومة المتطرفين، ولا يتعرّضون لما تمارسه الحكومة بدورها في تقييد للحريات من تشجيع للشعوذة في التعليم ووسائل الإعلام؟»

معظم الحالات، تاركةً الكتلة الثقافية تتحلّل إلى أفراد مثقفين، يتحلّلون بدورهم من وظيفة الثقافة التنويريّة، بعد أن تحوّلَت الثقافة، كما التنوير، إلى سلعة بين السلع الأخرى. وهذا ما يشير إليه جلال أمين حين يقول: «فما جدوى التظاهر، من جانب بعض المثقفين، بأنهم مع التنوير وأنهم يقاومون الإرهاب الفكري من جانب المتطرفين، دون أن يتعرّضوا لما تمارسه الحكومة بدورها في تقييد للحريات من تشجيع للشعوذة في التعليم ووسائل الإعلام ...»[٤]؟

تُعيد ملاحظة د. جلال أمين طرحَ السؤال في شكله الجوهري، وتستحضر، ولو من بعيد، إشكاليةَ المثقف في منظور غرامشي، القائل بفكرة شهيرة:لا يتحدّد موقع المثقف ووظيفته إلا من خلال علاقته وموقفه من الدولة. والوقائع المسيطرة في مصر تحاصر فكرة غرامشي إلى حدود الإرباك: فالشيخ الجديد لا يتعامل مع الدولة بل مع الإسلام، والمثقف التنويري يقول بالتنوير ويحجب ممارسات الدولة، والدولة تتعامل مع المثقف التنويري وتطارد التنوير، مثلما أنها تحتضن الفكر الديني المتطرف وتطلق النار على المتطرّف المسلّح . إذا كانت أطروحة غرامشي تتعامل مع دولة واعية بالمشروع الذي تدافع عنه ومع مثقف متسق واضح الوظيفة والهوية، فإنّ غياب الوضوح، كما الاتساق، في الوقائع المصرية، يدفع إلى البحث عن أطروحة أخرى تتعامل مع التلفيقي والانتقالي والمتناقض .. تلقي هذه العناصر مجتمعة بعض الأضواء على مأساة نصر حامد أبي زيد، بحيث يمكن القول: إنّ مأساة أبي زيد تتحدّد بوجوده في جهاز حكومي ظاهري يستمدّ أعرافه وقيمه من جهاز باطني مخالف له؛ أو يمكن القول: إنّ مأساة أبي زيد تتمثّل بوجوده في جامعة حديثة تسوسها وتحكمها معاييرُ الجامع القديم، لا بمعنى المكان الذي يؤدّي الناسُ فيه فروضَ الصلاة، بل بمعنى شيخ الجامع القديم الكاره لكل معرفة جديدة تزعزع مكانه. ولهذا، فإنّ بإمكان الدكتور عبد الصبور شاهين أن يَعِظ الناسَ في مسجد عمرو بن العاص ويعود إلى الجامعة ليستكمل حديثه الوعظي؛ وبمقدور رئيس جامعة القاهرة السابق أن يحلّ قضايا الجامعة في جامع نفيسة ويعود في الوقت اللاحق إلى الجامعة ليستكمل فيها التأملَ والحديثَ اللذين أملاهما مناخُ الجامع . ومسألة نصر حامد أبي زيد أنه يتعامل مع مفاهيم الخطاب، النص، الايديولوجيا، رؤية العالم، نظرية المعرفة ... أي أنه يحتاج إلى مؤسسة علمية تنتمي إلى القرن العشرين، لا إلى جامعة تتغيّر الأفكارُ فيها وفقاً لمعايير العرض والطلب.

في حدود كهذه، فإنّ التناقض بين نصر حامد أبي زيد وخصومه لا يتجسَّدُ في ثنائية الكفر والإيمان بل في واقع أخلاقية المعرفة ولاأخلاقية التجارة. ينزع القول المعرفي إلى النقد ويحارب الثبات ويطالب بتغيير ما يجب تغييره، من وجهة نظر العلم وكرامة الانسان... بينما تقاتل معاييرُ التجارة للحفاظ على الشروط الاجتماعية التي تؤمّن الربح وعلى منظومة الأفكار التي تسوّغ الربح وتبرّر ديمومةَ الواقع المربح وتأبيده. ويكون نصر في هذا الفرق مثقفاً حديثاً يهجس بسلامة الوطن قبل أن يفكّر بسلامة النص؛ ذلك أن تأويل النص لا معنى له إن لم يكن أداة فاعلة في الارتقاء بالوطن والحفاظ عليه. يكتب نصر في تقديم كتابه **مفهوم النص**: «لقد أصبح التحالفُ بين العدو الخارجي متمثلاً في الامبريالية العالمية والصهيونية الاسرائيلية وبين القوى الرجعية المسيطرة في الداخل حقيقةً بارزةً لكل ذي عينين. وعلى ذلك أصبح موقفنا اليوم هو الدفاع عن وجودنا ذاته بعد أن أفلح العدوُ أو كاد في اختراق الصفوف في محاولة نهائية لإعادة تشكيل وعينا أو بالأحرى في محاولة لِسلبنا وعينا الحقيقي ليزودنا عبر مؤسساته الثقافية والإعلامية بوعيٍ زائفٍ يضمن استسلامنا النهائي لخططه وتبعيّتنا المطلقة له على جميع المستويات»[٥]. ويقول أيضاً: «إذا كان التحدي المطروح على أمتنا هو خطر ضياع الكيان الثقافي والتاريخي بالتبعية للآخر، فإنّ العلم بحقيقة التراث والحضارة ومكوناتهما يمكن أن يساعدنا في الصمود والتصدّي والمقاومة»[٦].

ولعل الدعوة إلى النقد والتحويل والتغيير والتبديل هي في أساس الحملة الظالمة على أبي زيد. ذلك أن الاتّجار اليومي بالدين لا يمكن أن يتحقّق إلا في فضاء اجتماعي ظلامي تجهيلي وضائع الأفق. بل إنّ صمود الشيخ الواعظ، كمهنة اجتماعية منتشرة وواسعة النفوذ، يدلّل على اختزال العقول المتعددة إلى عقل وحيد ونقض العلم بالشعوذة ومساواة النقد بالتكفير. ومن أجل تثبيت هذه الغايات وتأكيدها يقدّس الشيخ ذاتَه في حديثه عن المقدّس، إن لم يكن الإغراب في تقديس النصوص وسيلةً لإسباغ القداسة على المتحدّث بها. وما الضجة التي أثارها بعض «العلماء» عن دراسة أبي زيد حول الإمام الشافعي إلا آية على هذا؛ ففي

---

٤ – **الأهالي**.

٥ – د. نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن** – الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٦ – المرجع السابق ص ٢٠.

فكر الشافعي ما يقيم هوّةً بين عقل الشيخ وعقل المريد، بحيث يبدو الشيخ مالكاً لحقيقةٍ تتمنّع عن غيره. يقول الشافعي: «حُكْمي في أصحاب الكلام أن يُضربوا بالجريد، ويُحملوا على الإبل منكّسين، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتابةَ والسنةَ، وأَخَذَ في الكلام... روى الربيع عنه أنه قال: لو أن رجلاً أوصى بكتبه من العلم، وفيها كتب الكلام، لم تدخل كتبُ الكلام في تلك الوصية»[٧]. ويرى أبو زيد في هذا الموقف نفوراً من العقلانية ورفضاً للتفكير المنطقي الاعتزالي.. وهو ما يميّز اجتهادَ الشافعي الذي ساهم في تأصيل النزعة الاتباعيّة، عندما سوّى بين تأويل النصوص، المحدّد زمنياً، والحقيقة المطلقة. يقول أبو زيد: «ويبدأ الشافعي حديثه عن الدولة بتقرير مبدإٍ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت ويمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء»[٨]. ويتابع أبو زيد فيقول: «وتكمن خطورة هذا المبدإ في أنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، ومازال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، وهو المبدأ الذي حوّل العقلَ العربي إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه، سواء أكانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذا المبدأ لم يؤسسه الشافعي للمرة الأولى ... والأحرى القول إنّ الشافعي اعتمد على استقراره، وإن كان بشكل ضمني في بنية الثقافة، ثم أعطاه صياغته النهائية الحاسمة، التي كفلتْ له السيطرةَ والسيادة»[٩]. يكشف هذا النص، عن ملامح كثيرة من المعركة الفكرية التجديدية التي يخوضها نصر حامد أبو زيد، ويُعطيها خصومُهُ صفةَ

نقد أبي زيد للإمام الشافعي، ودفاعُ آخرين عنه، لا يردّان إلى مقولات الكفر والإيمان ... بل يعبّران عن صراع اجتماعي سياسي في التعامل مع الموروث الديني والثقافي!

الكفر والإلحاد. وتتعيّن هذه الملامح في وجوه عدّة منها: أن بعض المعاني المشتقة من النصوص الدينية لا تحيل على النصوص ذاتها بل على قرّاء هذه النصوص. ويتلو هذا الوجهَ وجهٌ آخر يقول: إنّ انتصار قراءة على أخرى لا يترجم ثنائيةَ الخطإ والصّواب، بل تفسّره شروطٌ سياسية واجتماعية محدّدة حدّدت، وفقاً لمصالحها، معاني الخطإ والصواب. وأمّا الوجه الثالث فيقول: إن نقد أبي زيد للشافعي، كما دفاع آخرين عنه، لا يردُّ إلى مقولات الكفر والإيمان، بل يعبّر عن صراع اجتماعي – سياسي في التعامل مع الموروث الديني والثقافي، حيث يحتفل بعضٌ بالثبات والاتّباع وتعطيل العقول، بينما يذهب بعضٌ آخر في اتّجاه يحضّ على التحويل والتجديد وإعمال العقول بشكل صحيح. ولهذا يرى أبو زيد أن قراءة الشافعي للنص الديني تجعله يعلن «بشكل غير مباشر عن انتمائه الايديولوجي إلى صف القائلين بالجبر، الرافضين لحرية الإرادة الانسانية، ولفعالية الانسان في اختيار أفعاله»[١٠].

* * *

ولا يختلف الأمر في دلالته حين الاقتراب من تهمة أخرى، رماهُ بها أعداء أبي زيد، وترتبط بمفهوم تاريخية النص الديني. فقد تحدّث أبو زيد، في كثير من كتاباته، عن إهدار السياق التاريخي الذي تمارسه القراءاتُ الاتّباعية للنص الديني، إذ تحوّل النص إلى مطلق، لا زمن له، يتعامل مع واقع اجتماعي، هو مطلق بدوره، يتأبّى على التحديد المكاني والزماني. وفي مواجهة هذه القراءة ونقضها أكدّ أبو زيد تاريخيّة النص الديني، لا بمعنى هدم مبدإ «عموم الدلالة»، كما ذهب إلى ذلك خصومه، بل بمعنى الإشارة إلى اللحظة التاريخية التي جسّد اللهُ فيها قولَه في القرآن الكريم، من حيث هي لحظة قابلة للتعيين. يقول في كتابه الأخير **التفكير في زمن التكفير**: «إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنّه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال.. في العالم المخلوق المحدث، أي التاريخي. والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات، لأنه آخرها...»[١١]. وقصد القول واضح إلا لدى أنصار التكفير الذين لم يعوا من «التاريخية» إلا الإعتراف بصلاحية القرآن الكريم في فترة محدّدة وسحب الاعتراف منه في الفترات اللاحقة. تستدعي القضية في وجوهها المتعددة مسألة: العقل. فنصر حامد أبو زيد يريد، كما يقول، أن يستعمل العقل الذي وهبه اللهُ إيّاه. وهو يذهب في هذا الاستعمال إلى طريقين، يفتّش في الطريق الأول عن سمات اللحظة التاريخية التي نزّلَ اللهُ فيها قولَه، وينقّب في الطريق الثاني عن المعارف التاريخية المتراكمة التي تسمح بقراءة جديدة للنص الديني. فإذا كان النص الديني، من حيث هو كيان مقدس ومتعالٍ، لا يُستنفد من قراءة أولى ومن قراءات لاحقة، فإنه يحقّ للباحث المتدبّر أن يعيد القراءة، سعياً وراء وضوح أعمق وإدراك أشمل. ولهذا فإنّ أبا زيد يعنى كثيراً بنظرية القراءة، أي أنه يتوسّل جملة المعارف الإنسانية المتاحة، المرتبطة بموضوعه، من أجل النفاذ إلى دلالة جديدة للنص. بل أكثر من ذلك: إن كان مفهوم النص يستدعي، نظرياً وعملياً، مفهوم السياق، فإنّ على الباحث المتدبّر أن يعيد قراءة النص، من وجهة نظر الجديد التاريخي الذي يعيشه. بهذا المعنى يمكن الحديث عن تاريخية

---

٧ – **غرامشي وقضايا المجتمع المدني** (مؤلف جماعي) – دار كنعان – دمشق – ١٩٩١ (مداخلة نصر أبي زيد بعنوان: «الايديولوجيا الوسيطة التلفيقية في فكر الشافعي» ص: ٢٨٧ – ٣١٨)

٨ – المرجع السابق ص: ٢٩٥.

٩ – المرجع السابق ص: ٢٩٥ – ٢٩٦.

١٠ – المرجع السابق ص: ٢٩٧.

١١ – د. نصر حامد أبو زيد: **التفكير في زمن التكفير**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥ ص: ٢١٠.

القراءة مثلما يمكن الحديث عن تاريخية النص الديني؛ ذلك أنّ الوعي الذي راكم المعرفة أقدر على وعي النص الديني من وعي فقير، أو من وعي لم تُتَح له إلا وسائل محدودة للقراءة. تبرز هنا، من جديد، المواجهة بين الاتّباع والتجديد، إذ المنظور الأول يكتفي بقراءة قديمة قارّة، في حين يسعى المنظور الثاني إلى قراءة جديدة ومتجدّدة. وبالتأكيد، فإنّ الخلاف الجوهري لا يدور حول القديم والجديد، بالمعنى الشكلاني، بل يتمحور حول **ترهين القراءة**، أي القيام بقراءة تجديدية تسهم في تحويل واقع المسلمين المقمّط بالبؤس والظلمة والهزيمة. يدافع نصر عن قراءة جديدة من أجل تغيير واقع مرفوض، ويرفض الشيخُ النقيضُ قراءةَ نصر لأنه يرفض تغيير الواقع، الذي يلبي في ثباته حاجات الشيخ. بهذا المعنى تبدو الأمور شفافة ولا قتامَ عليها: فالدعوة إلى تغيير واقع بائس تعادل الكفر وتساويه، والتشبّث بواقع مريض ومهزوم يُساوي الإيمان وينصره. ولهذا ترتفع أصوات تجّار الدين في مساجد مصر مكفّرةً نصر حامد أبا زيد ومطالبة بالتفريق بين «الولد الكافر» وزوجته. وما كُفْر أبي زيد إلا فضحةُ الشجاعُ لاستغلال الدين وتمرده على واقع زنيم يتنكّر للمبادئ الدينية والأخلاقية والوطنية. يقول في كتابه **نقد الخطاب الديني**: «وإذا كان هناك من لايزال يتشكك في جدوى التصّدي بالدرس والتحليل للفكر الديني بمختلف اتجاهاته وفصائله، بدعوى أنّ الدين مكوِّنٌ جوهريٌّ أصيل من مكونات هذه الأمة وأنه لابد من ثم أن يكون الدين عنصراً أساسياً في مشروع عصر النهضة، فإنّ عليه أن لا يأخذ الخطاب الديني بظاهر أطروحاته الدعائية الإعلامية، وعليه أن يفهم اليافطات في سياق المواقف السياسية المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعي والاستقلال السياسي والاقتصادي. إن عملية النصب الكبرى الأخيرة التي لا مثيل لها ربما في تاريخ البشرية – التي تمّتْ باسم الاسلام – لم يكن يمكن لها أن تحقّق ما حقّقته دون تمهيد الأرض بخطاب يكرّس الأسطورة والخرافة ويقتل العقل»(١٢).

تضيء هذه الأسطر، مرة أخرى ، الأسبابَ الأساسيةَ التي جعلتْ من اجتهاد نصر كفراً وارتداداً وإلحاداً. فباسم دين مخلوق يتم اختلاس الشعب ووَأْد القضايا الوطنية وتزوير القضايا الاجتماعية. فعوضاً عن أن يدور الصراع، في شكله الصحيح، بين المدافعين عن ارتقاء الوطن وتحرّره والعاملين على تقويض الوطن وتدمير المواطنين، فإنّ الفكر الديني، الذي يتاجر بالنصوص ويسلّع المقدسات، يلوي عنق القضايا بشكل غليظ فارضاً معركته التدميرية والمدمِّرة وعنوانها: الإيمان والإلحاد. ولا يقوم الخطرُ في معركة تدميرية الشعارات، بل في إنتاج الكمّ البشري الهائل والعريض الذي يقتنع بالشعار المدمِّر ويعتنق الشعارات الزائفة. ولعل ذلك التضليل في ثباته ودَأبه وفاعليته واستقراريته وجماهيريته هو الذي يجعل من سطوة الشيخ الشعراوي لغزاً وأحجيةً شبهَ مستغلقة؛ ذلك أن الشيخ الجماهيري غير مشغول قطّ بمصائر المسلمين بقدر ما هو مشغول بقواعد الصرف والنحو ونواقض الوضوء.

المعركة التي يخوضها أعداء «نصر» سياسيّة، هدفُها اجتثاث العلمانية وتدمير العقلانية ووأد الديمقراطية!

ومهما كانت الصفات التي يتوسلّها أعداءُ أبي زيد تشهيراً به وتحريضاً عليه وحضّاً على قتله وإراقة دمه، فإنّ المعركة التي يخوضونها سياسيةٌ بامتياز، غايتها اجتثاث العلمانية وتدمير العقلانية ووأد الديمقراطية، حتى في هامشها الحسير... الأمر الذي يجعل من نصر حامد أبي زيد رمزاً ومجازاً، للمدافعين عنه وللمطالبين بقتله في آنٍ. فليس المطلوب توبة نصر أبي زيد، وإنما المطلوب إلحاق هزيمة نهائية بالمشروع التنويري والعقلاني كله. ولهذا فإنّ الحكم الذي أصدرته محكمةُ الاستئناف في الرابع عشر من شهر حزيران الماضي هو نتيجةٌ للجهد الدؤوب والمترامي الهادف إلى هزيمة العلمانية في أكثر رموزها شجاعةً واتساقاً. فقبل عامين وأكثر وعلى أثر صعود قضية نصر الأولى، كتب أحد أتباع د. عبد الصبور شاهين كتاباً عنوانه: **نقض مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين**. والعنوان في طوله وعناصره ينطوي على رسالة التحريض كاملةً، إذ إنّه يجعل من الباحث عدواً لكل المبادئ التي يؤمن المسلم بها. ويكون طبيعياً أن يتضمن كتاب د. اسماعيل سالم في توصياته النهائية مايلي: «على زوجة الطاعن في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين أن تعلم أنه يحرم عند جميع فقهاء المسلمين بلا استثناء معاشرةُ المسلمة لزوجها المرتدّ الجاحد بآيات الله المتمرد على أوامره، بل الداعي إلى عدم الامتثال لأمره. فإنْ عاشَرَتْهُ بعد معرفة الحكم فهو زنا صُراح تُعاقَبُ عليه عقوبةُ الزاني المحصن... هذا في الدنيا؛ وَلَعَذَابُ الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون»(١٣). تأتي صفات السلب كاملةً مسوّغةً القتل الكامل القادم، ومبررة بشكل مكتمل قتلاً لا هروب منه؛ فالمتَّهَمُ مرتد وجاحد ومتمرد ومليء بالشرور. يصنع د. اسماعيل سالم الضحية النموذجية التي يحلم بها لتحقيق أحلامه في أن يكون جلاداً كاملاً.

وفي زمن الخراب تنقلب المعايير: يُحاصَر القول المفيد، ويكتسح قولُ الزور المكانَ أو أجزاءَ كثيرة منه، ويبتلع الشعبُ ذاهلاً سموماً كثيرة، تاركاً الشيخَ الجديدَ مرتاحاً وموفور الصحة يتدبّر شؤون العبادة والراحة، ويَعِدُ الشعبَ بسموم جديدة. وفي زمن مجابهة الخراب يتقدم اسم وضيءٌ ومضيء جديد إلى أسماء التنوير العربية الكبرى في العصر الحديث، هو اسم: نصر حامد أبو زيد.

دمشق

---

١٢ – د. نصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢ ص: ٨ – ٩ .

١٣ – د. اسماعيل سالم: **نقض مطاعن نصر حامد أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين** – المختار الاسلامي . القاهرة، ١٩٩٣، ص : ٦٢ – ٦٣ (وقد وُزّعَ هذا الكتابُ مجاناً على الطلاب في كليّة الآداب في جامعة القاهرة).