

## الدين والدينيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر

رضوان السيد \*

## I

يحتلُّ التفكيرُ في علاقة الدين بالدولة في المجالين الثقافي والسياسي مساحةً شاسعةً من اهتمامات المثقفين العرب والمسلمين وخطاباتهم ووجوه تأملهم في التاريخ والحاضر. وما ظهر ذلك وتبلورَ إلا- في العقود الثلاثة الأخيرة ولدى العرب أولاً، ثم لدى بقية الشعوب والدول الإسلامية. والواقع أنَّ هذا الملفَّ، ملفُّ العلاقة بين الدين والدينيا، والدين والدولة، هو جزءٌ من ظاهرةٍ أشمل وأعمَّ هي ظاهرةُ الصحوة الإسلامية. وهي تمثل في الخمسين عاماً الأخيرة نزوعاً غالباً للعودة إلى الدين تحت وطأة هواجس وأشكالٍ وعي تنصبُّ في اتجاهين اثنين: اتجاه الخوفِ علي الهوية الإسلامية وإمكانات ضياعها في الهجوم الجارف للغرب وللحدائثة التي يُمثِّلها، واتجاه الإحساس بالذنب -إذا صحَّ التعبير- لما اعتبر ابتعاداً عن الدين، وإهمالاً لمتطلباته، وتأويل (ما أصاب المسلمين) في القرنين الأخيرين، باعتباره بُرهاناً لا يُبرِّدُ على ضرورات التغيير باتجاه استرداد الأصول والعودة إليها أو مُلاقاتها. ولاشكَّ أنَّ الأطروحة الجديدة لعلاقة الدولة أو السُلطة السياسية بالدين جاءت تطوراً فرعياً على الاتجاهين السالفي الذكر: اتجاه الخوف على الهوية، واتجاه الإحساس بالذنب تجاه الإسلام. إذ يُعتبر الإسلاميون الحزبيون بالدرجة الأولى ضرورة إقامة (دولة إسلامية) وهي التي تكتسبُ الحق في هذه التسمية لأنها (تُطبِّقُ الشريعة). وبذلك فهي تصون الهوية من الضياع، وتطمئنُ المسلم إلى إقامة دينه على الوجه الأكمل بقوة السُلطة السياسية وِسْطوتها! أثير موضوعُ علاقة الدين بالدولة للمرة الأولى في الأزمنة الحديثة لدى العرب والمسلمين في مطلع القرن العشرين الماضي. وقد أثاره وقتها وبدون داعٍ أو مسوِّغ المثقف اللبناني المتمصِّر فرح أنطون في مجلة (الجامعة). وكان له في ذلك دافعان أو مُثيران، كلاهما لا- علاقة له بالداخل المصري أو العثماني: النقاشات التي تجددت بفرنسا بشأن ضرورة فصل الدين عن الدولة، وأفضت إلى صدور قوانين العام (1905م) والتي تحسمُ مسألة الفصل، وتُضيفُ قدرًا من العدوانية تجاه الدين والمتدينين. ولأنَّ فرنسا كانت بالنسبة لفرح أنطون رمزَ التقدُّم والحداثة والعصرية فقد رأى ضرورة تقليدها في عملية الفصل هذه؛ لأننا بذلك نُزيل عائقاً مهماً من عوائق الوحدة الوطنية، واعتناق العلوم الحديثة، ومنع السُلطة السياسية من استغلال الدين لفرض السيطرة والاستبداد على الناس، والاندفاع في سبيل الحرية والعدالة والرقِّي والمدنية. والدافع الثاني لدى فرح أنطون لإثارة الموضوع في مجلة (الجامعة) كان استعراض كتاب إرنست رينان، (ابن رُشد والرُشدية)، والذي صدرت طبعته الثانية في ذلك الوقت وبعد وفاة

مؤلفه. فقد كان ابنُ رشد عندما تُرجمت مؤلفاته في أواخر القرن الرابع عشر بين عوامل ظهور تيار ليبرالي قوي في قلب المسيحية الكاثوليكية يقول بشبه فصلٍ بين العقائد الكَنَسية، والعلوم البحتة والتطبيقية التي كانت وقتها ما تزال منضوية تحت لواء الفلسفة. ابن رشد يقول في (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال): إنَّ الدينَ يقول بحقيقةٍ مُوحاة، والفلسفة تقول بحقيقةٍ بُرْهانية، والحقيقتان لا تتناقضان. ومضى فرح أنطون قائلاً: وكما اضطهدت الكنيسة العلماء الذين اعتنقوا وجهة نظر ابن رشد، جرى اضطهادُ ابن رشد وإحراق مؤلفاته الشارحة لأرسطو في ديار الإسلام. ولذا فإنَّ الفصل بين الدين والعلم، كما بين الدين والدولة، كفيل باستحداث نهوضٍ علميٍّ في ديار الإسلام، مثل النهوض العلمي المنبعث بل المندلج في الغرب الأوروبي.

وقد دفعت مقالات فرح أنطون مفتي مصر وقتها الشيخ محمد عبده (-1905م) للردِّ عليه في مجلة المنار التي كان يُصَدِّرُها تلميذه بمصر محمد رشيد رضا، اللبناني المنشأ مثل فرح أنطون، والذي كانت تربطه به علاقة جيدة في الأصل. رأى محمد عبده أنَّ (الفاضل) فرح أنطون كان ظالماً للإسلام سواءً لجهة قوله بالتناقض بين الإسلام والعلم، أو لجهة قوله إنَّ الإسلام مُعيقٌ للتطوير السياسي. ذلك أنَّ العلوم ازدهرت ازدهاراً عظيماً في ظل الإسلام، وبتشجيعٍ منه. والأحداث القليلة المتعلقة بملاحقة بعض العلماء ومنهم ابنُ رشد، لا- تدلُّ على موقفٍ إسلاميٍّ دينيٍّ من العلم، بل كانت لذلك دوافعٌ سياسية في الغالب. أمَّا علاقة الدين بالدولة فقد كانت دائماً ذات طابعٍ انسجامي، فالدولة دولة الإسلام، وليس في الإسلام كهنوت، ولا قول بالدولة الدينية بخلاف ما كان عليه الأمر في المسيحية للجهتين، لجهة الموقف من العلم، ولجهة الاستيلاء على الشأن السياسي في أوروبا العصور الوسطى. لقد أرغم الأوروبيون على فصل الدين عن الدولة للتحرر من سيطرة الكنيسة في النواحي العلمية والحياتية والسياسية، وما كان ذلك ضرورياً في التجربة الإسلامية ولا وارداً. ورغم الطابع الجدالي الذي اتخذته النقاش بين الرجلين، فقد كان مفيداً للجهتين إحداهما مضمونيَّة، والأخرى شكلية. فلجهة المضمون طوَّر الشيخ محمد عبده أطروحة الدولة المدنية في الإسلام -ولجهة الشكل حافظ المفتي على أدبيات الحوار فما ذكر مثلاً أنَّ فرح أنطون يقول ما يقوله لأنه مسيحي، ولا- اتَّهمه بمُعَاداة الإسلام. لكنَّ الواقع أنَّ فرح أنطون استورد المشكلة كلها بدون مسوِّغ من أيِّ نوع. فالإسلام يومها ما بدا عائقاً أمام التقدم العلمي أو التطوير السياسي. ومسألةُ المُواطنة أقرَّتْها التنظيمات العثمانية بين (1839 و 1857م)، ودستور العام (1876م) -الذي عطله السلطان عبد الحميد الثاني عام (1878م) -جرت في ظلِّه انتخاباتٌ على أساس المُواطنة العثمانية لسائر رعايا الدولة. وفي مطالع القرن العشرين كان الجميع يعملون من أجل استعادة الدستور، الذي استُعيد فعلاً عام (1909م)، وكان فرح أنطون وأديب إسحاق وسليمان البستاني وغيرهم من المثقفين العرب والأتراك مسلمين ومسيحيين بين أشدَّ أنصاره حماساً.

على أنَّ الذي بقي في الوعي العربي والإسلامي هو المرة الثانية التي طُرحت فيها مسألة علاقة الدين بالدولة؛ وذلك عندما ألغى مصطفى كمال السلطنة ثم الخلافة بين عامي

(1922 و 1924م). كانت لدى مصطفى كمال وزملائه من الضباط والمتقنين فكرة ثابتة مؤداها أنه لا نهوض ولا تقدم إلا بالتخلص من الماضي العثماني والإسلامي كله، وإقامة دولة قومية علمانية. وقد تبين نتيجة هذه الخطوة الراديكالية أن الوعي العربي والإسلامي – وبخلاف ما ذهب إليه محمد عبده عام (1903م) في نقاشه مع فرح أنطون- يعتبر أن الخلافة ليست نظاماً سياسياً مدنياً عادياً يمكن تغييره أو إلغاؤه؛ بل هي جزء من الدين نفسه. ولذلك فقد جاهدت نخبة دينية وثقافية عربية وهندية وملاوية ومن آسيا الوسطى، وطوال عقد من الزمان، لاستعادة الخلافة، في بقاع مختلفة من العالمين العربي والإسلامي. وفي تلك الفترة بالذات، تأسست الحركات الإسلامية العاملة لاستعادة الدولة الإسلامية التاريخية، والتي تطورت لديها في خمسينات وستينات القرن العشرين مقولة (الدولة الإسلامية) التي تكتسب اسمها هذا من (تطبيق الشريعة) أيًا يكن معنى ذلك.

## II

يستند دُعاة الدولة الدينية أو الدولة ذات الوظائف الدينية إلى أمرين اثنين: النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، والأمر الثاني: التجربة التاريخية للدولة الإسلامية الوسيطة، والتي لم ينفصل فيها الدين عن الدولة. أمّا النصوص من مثل قوله -تعالى-: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) أو الفاسقون أو الظالمون؛ فإن معناها موضع خلاف شديد حتى بين الإسلاميين أنفسهم. والأرجح أن معناها ينصرف إلى الأحكام الشرعية، وطرائق عمل القضاة والقضاء. فالنصوص التي تتضمن حكماً ثابتاً؛ فإن المسلمين مخاطبون أو مكلفون بتطبيقها. والنصوص المتضمنة أحكاماً نوعان: النوع الأول يتضمن الفرائض والواجبات الفردية. والنوع الثاني يتضمن الأمور التي تحتاج إلى سلطة لإنفاذها، وهي في الأعم الأغلب ذات طبيعة قضائية تتعلق بحقوق الأفراد، أو حقوق الجماعة. وفي حالات النوع الثاني تعمل السلطة في الدولة الإسلامية – وهي غير شارعة بل منفذة لتصرفات واجتهادات الفقهاء المجتهدين – على تنفيذ القرارات التي يصدرها قضاؤها ومجتهدوها.

والحق أن استعراض التجربة التاريخية للدولة الإسلامية بعد زمن النبوة، هي التي يمكن أن تضع الأمور في سياقها المعتبر لدى المسلمين في أزمنة الخلافة والسلطنة وعلى مدى عدة قرون استقرت فيها المفاهيم والآليات، مفاهيم علاقة الدين بالدولة، والآليات التطبيقية للنصوص وللإجتهادات وللأفهام. فماذا كان فهم نخب المسلمين لطبيعة الدولة القائمة في ظل الإسلام؟ نحن نعلم من النصوص التاريخية أن الخلفاء الأمويين والعباسيين كانوا يسمون أنفسهم (خلفاء الله). ومع أنهم كانوا يؤسسون شرعيتهم العملية على (البيعة) من الناس؛ فقد كانوا يعتبرون سلطتهم ذات علاقة بقضاء الله وقدره، ويعتبرون كل متمرّد عليهم إنما هو عاصٍ لله -عز وجل- وبخاصة بعد وصولهم للسلطة بغض النظر عن الطريقة التي وصلوا بها إليها. بيد أن كثرة ساحة من النخب الدينية والثقافية والسياحية، ما كانت ترى أن للسلطة في الدولة الإسلامية طبيعة دينية، أي أنها ليست آتية من الله، وأن المعارضة ممكنة بل واجبة في كثير من الأحيان. فهناك من جهة طريقة الوصول للسلطة،

وهل كان الوصول بالشورى والبيعة، أم بالتغلب، وهناك من جهة ثانية سلوك السلطة عدلاً أو ظلماً.

بيد أنّ أخذ السلطة بالتغلب وممارسة الظلم والفتك، ما كان يعني ضرورة الثورة تلقائياً؛ بل هناك درجات للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن الضروري في كل الأحوال تجنب سفك الدم بقدر الإمكان، والنظر في الآثار والنتائج، وهل يجلب الخروج مصلحة أم أنّ المفسد المترتبة أكبر من المصالح المحققة أو المحتملة.

ثم أدّى التطور الثقافي والعلمي إلى ظهور فئتي المتكلمين والفقهاء، وهما الفئتان الرئيسيتان في الجانب الديني. وبعد أحداث ووقائع وتجاذبات في القرن الثاني الهجري خرج (التشريع) أو الاجتهاد الفقهي من يد الدولة إلى فئة الفقهاء، وسلمت السلطات تدريجياً لهم بذلك. ولدينا نصوص من عهدي عمر بن عبد العزيز (-101هـ)، وأبي جعفر المنصور (-159هـ) تُشعرُ بأن أمير المؤمنين، كان يريد إعطاء نفسه حق الاشتراع بعد الكتاب والسنة، لكنه ما استطاع ذلك، وصار الفقهاء هم الذين يملكون حق التشريع في ظل الكتاب والسنة (ومن طريق الاجتهاد ووسيلة القياس والقواعد الفقهية كما من طريق الجهد للوصول إلى الإجماع). وجاءت واقعة المأمون (-218هـ) مع أحمد بن حنبل وزملائه في مسألة خلق القرآن، التي أراد الخليفة إلحاقها بالعقيدة، ليكتمل بها ظهور المجال الديني المتميز عن المجال السياسي. فالفقهاء والعلماء هم الذين ينفردون بتحديد العقائد، كما ينفردون بتحديد الأحكام الفقهية؛ في حين تنفرد السلطة السياسية بإدارة الشأن العام، وقيادة النظام كله. وهذا معنى تعريف الماوردي (-450هـ) الفقيه الشافعي الكبير في كتابه: (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) للإمامة (السلطة السياسية) بأنها موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. فالسلطة السياسية موضوعة، أي أنّ الناس اصطالحوا على إقامتها لإدارة شأنهم العام (سياسة الدنيا)، أمّا الدين فلا مدخل للسلطة السياسية إليه أو فيه إلا في مهام الحراسة والرعاية. وبذلك ما انفصل الدين عن الدولة، بل تجاوزا باعتبارهما مجالين متميزين، سلم ولاة أمر كل منهما للطرف الآخر بمجاله، وظل هناك تداخل في بعض القضايا فكانت السلطة السياسية عندما تقوى تأخذ بعض المسائل المشتبهة إليها، بينما كان الفقهاء يعودون لانتزاع هذا الأمر أو ذاك عندما تضعف السلطة السياسية. أما الثنائية فتأبته وباقية وحافضة للانسجام وعمادها الوعي الكامل من الجميع بعد القرن الرابع الهجري أنه ليس في الإسلام سلطة دينية معصومة أو شبه معصومة، وإنما هناك شؤون تعبدية وشبه تعبدية يتولاها الفقهاء، وهناك مصالح عامة يحققها ويديرها السياسيون سواءً أكانوا خلفاء أم أمراء أم سلاطين، ولهم على الجميع حق الطاعة (في المعروف). وبسبب هذه المواضع المستمرة على مدى التاريخ ما ظهر صراع بين المؤسستين السياسية والدينية، وإن لم يخل الأمر من تنازع وتجاذب بين أفراد من ولاة الأمور وأفراد من الفقهاء. أمّا بين المؤسستين الدينية والسياسية فبالقطع ما كان هناك نزاع أو تناذب يُشبهه ولو من بعيد ما حدث في مسيحية العصور الوسطى ومشارف الأزمنة الحديثة. وهذا ما أدركه وقرّره الإمام محمد عبده، وكان ذلك ناجماً في وعيه عن

محاولات السلطة الدينية (وهي سلطة حقيقية معصومة في المسيحية الكاثوليكية على الخصوص) الاستيلاء على السلطة السياسية. وقد ردّ السياسيون بمحاولة الاستيلاء على السلطة الدينية أو ادّعاءها، وعندما لم ينجحوا في ذلك عمدوا في القرون الثلاثة الأخيرة للفصل بين الدولة والكنيسة. وقد ساعدتهم على ذلك تصدّع الكنيسة بالانقسام الكبير الذي أحدثته البروتستانت ابتداءً بالقرن السادس عشر الميلادي.

### III

كان أبو الأعلى المودودي (-1979م) مؤسس (الجماعة الإسلامية) بالهند عام (1941م) هو صاحب الرؤية القائلة إنّ للسلطة في الإسلام طبيعة ثيوقراطية. وقد وازاه وقاربه قول الشيخ حسن البنا (-1949م) مؤسس جماعة (الإخوان المسلمين) بمصر عام (1928م): الإسلام دينٌ ودنيا، مصحفٌ وسيف. وقد تطورت عن هذا الإدراك لأكثر حركات الهوية الإحيائية في العالم الإسلامي في القرن العشرين مقولة (الحاكمية) التي تعتبر أنّ الحكم لله، وأنّ المسلمين مكلفون بإقامة حكم الشريعة على الأرض. وعلل هذه الرؤية واستنبأها في النصف الثاني من القرن العشرين متعددة. هناك من جهة الاستعمار الغربي الذي سيطر في سائر ديار العرب والمسلمين، وبدا في أحد وجوهه تبشيراً، وفي أحدها علمانياً معادياً للدين؛ وفي كلها مهدداً للهوية الإسلامية أو مُلغياً لها. وهناك الظروف التي أحاطت بنشوء الدولة الوطنية أو القومية في ديار العرب والمسلمين. فقد أقام مصطفى كمال الدولة القومية الأولى على أنقاض الخلافة وسائر المظاهر الإسلامية الموروثة. وهناك تصدّع المؤسسة الدينية التقليدية لدى المسلمين من أهل السنة، نتيجة العجز عن التجدد والتطور والتلاؤم مع الظروف المستجدة، ونتيجة مكافحة الدولة الحديثة لها وإلغاء أدوارها؛ بحيث بدا الإسلام بدون حامٍ فاعل. وهناك التجربة السياسية العربية والإسلامية والتي لم تؤدّ في الغالب المهام التي أوكلتها لنفسها، فخالطتها خيبات كثيرة أثرت في شعبيتها وشرعيتها. وهناك أخيراً الاستنزاف الكبير الذي تسببت به الحرب الباردة التي وضعت دول المسلمين وحكامهم على خطوط الارتهان للطرفين المسيطرين، بحيث انتهى الأمر بجمود كبير وضعف كبير. بيد أنّ هذه العوامل والظروف كلها إن كانت كافية لبقاء حركات الهوية هذه؛ فإنها ما كانت كافية لتحويلها إلى أحزاب عقائدية وذات شعبية كبيرة؛ لولا الملاحظات الشديدة التي تعرضت لها، ولولا - خيبة الأمل الكبيرة بالتجربة السياسية العربية والإسلامية، واستمرار الهجمات والاحتياجات ومن ضمنها قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين، وغزوات السنوات الأخيرة للعراق وأفغانستان.

على أنّ الأخطر من ذلك كله، استقرار الوعي لدى جمهور كبير أنّ الإسلام يقتضي إقامة الدولة الدينية، كما حدث في التاريخ البعيد. ويجادل إسلاميون معتدلون بأنّ أحداً لا يقول بالدولة الدينية، لأنّ الحاكم غير معصوم. لكنّ غير المعصوم هذا يقوم على تطبيق (الشريعة) المعصومة - فما الفائدة من التأكيد على (مدنية) الحاكم ما دامت (مدنية) الدولة منكورة أو غير مصونة؟! ويستدل دُعاة كبار (معتدلون!) على ضرورة إقامة الدولة الإسلامية بأنّ الإسلام عقيدة وشريعة، والقائل بذلك لا بد أن يُقرّ أنّ الإسلام دينٌ ودولة! بيد

أنّ (الشريعة) لا تعني المشروع السياسي، كما أنها في الحقيقة لا تنفصل عن العقيدة بل هما شيء واحد، ذلك أنّ الشريعة تملك جوانب اعتقادية أيضاً. وما ظهر هذا التمييز للمرة الأولى إلا في عنوان كتاب للمستشرق المجري غولديهر؛ وكان يقصد بذلك أنّ الإسلام يتضمن اعتقادات وعبادات وفقهاً للمعاملات. وهذه الأمور الثلاثة كلها دين. وقد وازى المستشرق في كتابه ذلك بين اليهودية والإسلام، ومن الواضح أنه ما كان يعتبر الشريعة اليهودية قرينة للدولة. ولو تأملنا المشاريع التي يضعها الإسلاميون لدولتهم الموعودة لوجدناها جميعاً بعد إيراد آيات معينة، اجتهادات كلها، ولا تختلف كثيراً في المضامين عن مشروعات الاشتراكيين أو المسيحيين الديمقراطيين التي ظهرت واستتبت لفترة بعد الحرب العالمية الثانية. والفرق بين الأمرين أنّ أولئك ما كانوا يعتبرون مشروعاتهم السياسية جزءاً لا ينفصم من المسيحية أو من الماركسية؛ بل كانوا يقصدون بذلك التأكيد على الطابع الأخلاقي للدولة بعد الخيبة الكبرى التي نزلت بالبشرية نتيجة كوارث الحرب الفظيعة.

والواقع أنّ منظري الإسلاميين بعد أن صاروا أحزاباً سياسية، ومارسوا المشاركة حيث أمكن ذلك، سيطر في أوساطهم أحدُ منزعين: إمّا تصوير (الدولة الإسلامية) الموعودة بصورة تقربُ بها من (الدولة المدنية)، أو العكس، أي تصوير الدولة المدنية باعتبارها اختراعاً من اختراعات المسلمين في العصور الوسطى، قلدهم فيها الغربيون المُحدثون. والحق أنّ الأمر هنا يتعلق بالوعي أكثر مما يتعلق بالشبه في هذا الأمر أو ذلك. فما دام المنظر الإسلامي يعتبر الدولة من مقتضيات الدين، وليس حاجة للبشر من أجل العيش، وحفظ الحقوق والنظام، وإدارة الشأن العام؛ فإنه يهبها طبيعة دينية مثل فرائض الصلاة والزكاة والحج والصوم. وبذلك فهو يُضيف فرائض جديدة على ما هو معروف من الدين بالضرورة، ويعتبر الدولة الإسلامية تكليفاً مثل سائر التكاليف التعبدية وفي تصور كهذا كيف تبقى السلطة مدنية حتى لو بقي الأمير أو متولي (الحاكمية) بشخصه مدنياً وليس مقدساً لهذا الحدّ أو ذاك؟!!

لقد مثّل الإسلام دائماً رؤيةً للعالم ونهجاً وفلسفةً للعيش. وكما في كل دين هناك جوانب عملية تعبدية وشبه تعبدية تدخل في أدق التفاصيل. أمّا في الشأن السياسي، فالأمر متعلق بالمصالح، وخيارات الناس الدينية تؤثر في خياراتهم السياسية لكنها لا تصنعها، لأنّ هذا المستوى هو غير ذاك المستوى، ولا يستوعب أحدهما الآخر. ورغم الوعي السائر فإنه ليس من صالح الإسلام في شيء أن يسيطر أحدٌ أو جماعة باسمه على السلطة، كما أنه ليس من صالح السلطة في المدى الاستراتيجي أن تستأثر بالدين. وليس من المصادفة في شيء مصير مجلس النواب الأميركي في القرن السابع عشر إلى النصّ في أحد تعديلات الدستور على أنه ليس من حق الكونغرس الاشتراع في الدين نصرةً أو شجباً أو استبعاداً. وبذلك فقد خرج من العلمانية الأوروبية السلبية، وأعان على حفظ الدين وحرّيات معتقيه إلى أي مذهبٍ انتموا.

لا يستطيع الفكر الإسلامي أن يظلّ يكرر ويعيد في فضائل دولة الراشدين، وفي مساوئ

الدولة الوطنية في ديارنا؛ ويصل من ذلك إلى ضرورة إقامة الدولة الإسلامية. لا بد من العودة إلى مقولة الدولة المدنية، والعمل على تطوير الدولة القائمة وإصلاح حاضرها ومستقبلها. وهذا أمرٌ يبدأ في الوعي نقداً وإدراكاً، بدلاً من الجمود عند عقائديات الحرب الباردة. ثم محاولات التعمية بالهجوم على العلمانية أو على الغرب الشرير.

\*\*\*\*\*

(\* مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح.