

The Conflict between Nation and *Ummah* (Transnational Islamic Community): A Reflection on a Serious Challenges Facing the Realization of Islamic Civilization

Hossein Soozanchi

Professor, College of Culture and Social and Behavioral Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.
soozanchi@gmail.com



Abstract

In an era when the nation-state model of governance—in other words, governance tied to nationality—is so dominant that no other option for governance remains, one cannot speak of moving towards Islamic civilization unless we overcome the dichotomy of nation versus *ummah* (transnational Islamic community). Unlike the natural process of nation-state emergence in European countries, where the formation of the *nation* occurred organically and in harmony with the established culture and geography of those peoples, the creation of the nation-state in Iran, from the Pahlavi era onward, took place through forced modernization. Although Islam had been present in the cultural and social life of the people of Iran for over a thousand years, anti-Islam intellectuals—who effectively steered the Pahlavi government—from the outset sought to reconstruct Iranian nationality in opposition to Islam, drawing some inspiration from Atatürk in this regard. Consequently, from the beginning, the emergence of Iranian nationality was accompanied by serious cultural and social challenges in Iran. Following the victory of the Islamic Revolution in Iran, these challenges continued in a different form. The contrast between “Ummah-oriented” and “nationalist-oriented” approaches to various issues has created numerous problems in the realm of the state's major political decisions. On one hand, the social identity that forms the foundation for the emergence of Islamic civilization—and which the new state strongly presented itself as striving to achieve—is something referred to in Quranic literature with the keyword *Ummah*. The Quran has established this word as the basis for a specific social identity, in contrast to words such as *qawm* (people/tribe), *qabilah* (clan), *ahl al-qaryah* (people of the village), *ahl al-madinah* (people of the city), etc. On the other hand, a new phenomenon brought

Cite this article: Soozanchi, H. (2026). The Conflict between Nation and Ummah (Transnational Islamic Community): A Reflection on a Serious Challenges Facing the Realization of Islamic Civilization. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 4(1), pp. 43-64. <https://doi.org/10.22081/jgq.2026.73386.1058>

Received: 2025-07-05 ; **Revised:** 2025-09-17 ; **Accepted:** 2025-10-03 ; **Published online:** 2026-01-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2026/authors retain the copyright and full publishing rights



about by modernity is the formation of the *state* in its new sense, which is tied to the *nation*. The nation has a serious connection to a country's political geography and defines its members' identity within that political geography. The formation of the modern state—more precisely, the nation-state—has reached a point where today, especially after World War II, a fixed number of countries with defined geographical borders exist on the map, borders that are no longer easily subject to increase or decrease. The boundaries of political geography determine the most important part of individuals' social identity. Here, the word “nation” in its modern sense creates specific requirements, and religion is sidelined not so much from its political position but from its legal position in regulating human social relations. The problem is this: how can a religious state, whose formal exercise of power is confined within the bounds of a specific nation, pursue the concerns of a specific *Ummah* ? When a conflict or contradiction arises between the interests, benefits, or demands of the *nation* and the *Ummah*, how can a government that defines itself as a religious state reconcile the two? If reconciliation is impossible, which one should it prefer, and why? In this article, first, through historical analysis, the roots of the formation of the modern concept of nation are extracted and explained: how the fundamental nature of the governance problem has changed in the modern era and what new requirements it has created. Attention is also drawn to some of the complications and consequences of this transformation in the Iranian context over the past century. Then, using thematic analysis, the article seeks to discover the position of the Holy Quran regarding the two keywords *Ummah* and *nation*. The word *Ummah* is fundamentally Quranic, and extracting its implications was straightforward. However, what required reflection was examining the extent to which current “Ummah-oriented” responses are compatible with the Quranic position regarding *Ummah*. Recovering the equivalent of the word “nation” in Quranic literature, however, faces challenges, which the article attempts to overcome. Subsequently, through a historical comparison, the article re-examines the degree of alignment between the position of the Islamic Republic system and this Quranic literature. The final claim of this research is that a religious state within the context of the modern state cannot reasonably achieve its goals unless it can somehow reconcile the *Ummah* and the nation and produce a new synthesis of *Ummah* and nation that overcomes the conflict between purely Ummah-oriented and purely nationalist approaches. To ensure that this discussion does not remain merely at an abstract level, the article attempts to demonstrate an example of how this reconciliation can be achieved when confronting the issue of Palestine.

Keywords: Nation, Ummah, nationalism, national identity, nation-state, Islamic civilization.



تضاد مفهومي الشعب والأمة: تأمل في أحد التحديات الجادة أمام تحقق الحضارة الإسلامية

حسين سوزنجي

أستاذ، كلية الثقافة والعلوم الاجتماعية والعلوم السلوكية، جامعة باقر العلوم (ع)، بقم، إيران. souzanchi@gmail.com

الملخص

في مرحلة يهيمن فيها نموذج الدولة-الشعب (nation-state)، أو بتعبير آخر: نمط الحُكم المرتبط بالقوميّة، إلى الحدّ الذي لم يُعد معه خيار آخر للحكم، لا يمكن الحديث عن الحركة نحو الحضارة الإسلامية ما لم تتغلب على ثنائية الشعب-الأمة. والواقع أنّ من أهمّ المسائل التي أفرزت، منذ تأسيس نظام الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، تحديات متعدّدة في مجال القرارات السياسيّة الكبرى، هو تقابل المنهجين (المقاربتين): الأممية والشعبية في مواجهة القضايا المختلفة. فمن جهة، إنّ الهوية الاجتماعيّة التي تشكّل البنية التحتية لقيام الحضارة الإسلاميّة هي أمر يُشار إليه في الأدبيات القرآنيّة بمصطلح "الأمة"، وقد جعل القرآن هذه الكلمة، في مقابل كلمات مثل: القوم، والقبيلة، وأهل القرية، وأهل المدينة، وغير ذلك، أساساً لهويّة اجتماعيّة خاصّة. ومن جهة أخرى، فإنّ الظاهرة الجديدة التي نشأت في الحداثة هي تشكّل "الدولة" بمعناها العصري (state)، المرتبط بـ "الشعب" (nation). وقد أدى نشوء الدولة العصرية، أو بتعبير أدق: الدولة-الشعب (nation-state)، إلى وضع صار فيه اليوم، ولا سيّما بعد الحرب العالميّة الثانيّة، عدد معيّن من البلدان ذات الحدود الجغرافيّة المحدّدة قائماً على الخريطة، ولم يُعد من السهل زيادة هذا العدد أو إنقاصه. وأصبحت حدود الجغرافيا السياسيّة تشكّل أهمّ عناصر الهوية الاجتماعيّة للأفراد. وهنا تترتب على كلمة الشعب، بمعناها الحديث، مقتضيات خاصّة، ويقتضى الدين، لا من موقعه السياسيّ فحسب، بل من موقعه الحقوقي في تنظيم العلاقات الاجتماعيّة بين الناس قبل ذلك. في هذه المقالة، جرى أولاً، من خلال تحليل تاريخي، استخراج جذور تشكّل مفهوم الشعب العصري وبعض مقتضياته في مجال الحكومة. ثمّ سعينا، بالاعتماد على منهج تحليل المضمون، إلى استكشاف معنى الأمة في الأدبيات القرآنيّة، وإلى معرفة مدى انسجام الإجابات الأممية الراهنة مع الرؤية القرآنيّة. وتتمثّل الدعوى الرئيسيّة لهذا البحث في أنّ من لوازم الحكومة الدينيّة على محمل الجدّ في سياق الدولة العصرية، إيجاد صيغة للجمع بين الأمة والشعب، والتخلّي عن تقابل المنهجين (المقاربتين) الأممية والشعبية. وقد جرت محاولة لبيان نموذج من هذا الجمع في كيفية التعامل مع قضية فلسطين.

الكلمات المفتاحية: الشعب، الأمة القومية، الهوية الوطنيّة، الدولة القومية، الحضارة الإسلاميّة.

استناداً إلى هذه المقالة: سوزنجي، حسين (٢٠٢٦). تضاد مفهومي الشعب والأمة: تأمل في أحد التحديات الجادة أمام تحقق الحضارة

الإسلاميّة. الحوكمة في القرآن والسنة، (١)٤، صص ٤٣-٦٤. <https://doi.org/10.22081/jgq.2026.73386.1058>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٧/٠٥؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٩/١٧؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١٠/٠٣؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



١. مقدمة

كان وقوع الثورة الدستورية في إيران علامة على حدوث زلزال اجتماعي عظيم تمثل في تغيير البنى الأساسية للمجتمع الإيراني. فقد واكب العلماء الشيعة هذه الثورة في خطواتها الأولى، بدافع السعي نحو تحقيق العدالة والحد من الاستبداد الملكي (الشاهي)، وهم كانوا من أهم العوامل في إنطلاق الثورة الدستورية غير أن ثمار هذه الثورة سرعان ما جنتها فئة من منوري الفكر الذين كان برنامجهم الأساس يقوم على إقصاء الدين وإبعاد رجال الدين عن ساحة الحياة الاجتماعية والسياسية في إيران. ومن هنا نشهد انه لم يقتصر الامر، بعد انتصار الدستوريين، على تهميش العلماء المؤثرين او تصنيفهم، بل إنه بعد أقل من عقدين على اندلاع الثورة الدستورية وصل رضاخان (البهلوي الأول) الى الحكم، وانتقلت عمليا إدارة البلاد الى تيار من منوري الفكر المعادين للدين، الذين بذلوا جهدا كبيرا لكي يسير رضا خان في إيران على خطى أتاتورك. وقبل هذه المرحلة، يمكن توصيف نمط الحكم في إيران بوصفه من نوع الحكومات التقليدية؛ أي الحكومات التي كانت تقترن في الغالب ببنية قبلية، سواء في صورة النظام الملكي الأقطاعي الذي ساد قرونا طويلة في مناطق مختلفة من إيران، أم في صورة الأنظمة ذات الطابع الإمبراطوري التي تولت الحكم في فترات أقدم كالعهد الساساني وما قبله، أو في فترات متأخرة كالعصر الصفوي. وفي جميع هذه الحالات نلاحظ أن قبيلة أو أسرة معينة كانت تتولى السلطة، وبحكم طبيعة حياة الناس التي كانت في الغالب حياة دينية، كانت تقيم علاقة ما مع دين المجتمع، بل وكانت تحاول أحيانا أن تؤسس لنفسها نوعا من الشرعية عبر الربط بينها وبين الدين. غير أنه سواء نجحت في ذلك أم لم تنجح، فإن طبيعة الحكم كانت تقليدية، وكانت تدخلاته في الحياة العامة للناس محدودة للغاية. اما في عهد رضاخان، فقد وضعت أسس تأسيس الدولة الحديثة على وفق نموذج الدولة القومية^١ الذي كان يشهد رسوخا في كثير من بقاع العالم. وقد شهدت إيران خلال فترة النظام البهلوي الممتدة لنحو خمسين عاما تحولا جذريا من ذلك الوضع التقليدي الى وضع حديث، بما يحمله من مقتضيات عميقة لتغيير البنية الاجتماعية الإيرانية، إلى الحد الذي يرى معه بعض الباحثين أن من أسباب انهيار النظام البهلوي نفسه كان تثبيت نموذج الدولة القومية في إيران؛ اذ أن هذا القالب، مع إرساء نظام تعليمي حديث وبيروقراطية واسعة ترافقه، يحدث تحولات في الثقافة العامة للمجتمع لا يمكن، بحسب المنطق، أن تتسجم مع استمرار حكم استبدادي عائلي. ومن ثم فإن سقوط النظام البهلوي، الذي أراد أن يكون في الوقت نفسه دولة قومية حديثة وأن يحافظ على نمط الحكم الاستبدادي التقليدي، كان أمرا طبيعيا وقابلا للتوقع.^٢ ومن أهم القضايا التي أحدثها هذا النمط

1. Nation-state

٢. ولكن المسألة هل هذا مقتضى طبيعي لهذه الظاهرة أم أن ما حدث في إيران وبعض المجتمعات الأخرى مجرد حالة خاصة؟

من الحكم الحديث إدخال مصطلح «الشعب» بمعناه الحديث، بوصفه مقابلاً لمفهوم «nation»، إلى الخطاب الاجتماعي الإيراني. وقد كان لهذا المفهوم في سياق الحكم البهلوي وظيفة استهداف خصمين رئيسيين في ساحة السلطة: الأول التيارات القومية-القبلية التي كانت تتعقب هويتها في إطار اضيق من «دولة إيران»، وتجعل من «الولاء المحلي للمنطقة أو العشيرة أو الجماعات القومية» محور نشاطها، وبذلك كانت تمتلك نوعاً من النفوذ والقوة؛ والثاني تيار المرجعية الدينية الذي كان يتعقب هويته في فضاء أوسع من «دولة إيران»، أي في إطار العالم الإسلامي، أو على الأقل العالم الشيعي، ويتخذ من «الولاء للإسلام» عنواناً لنشاطه، وكانت قضيته الأساس هي الإسلام و«الأمة» الإسلامية، ومن خلال هذه الهوية كان يتمتع بقوة ونفوذ في المجتمع. وبعبارة أخرى، كان رضاخان يرى في الساحة الاجتماعية داخل إيران منافسين أساسيين لسلطته، وكان لا بد له من القضاء على قواعد قوتهم: العشائر، التي واجهت سياسة التوطين القسري ونزع طابعها العشائري؛ ورجال الدين، الذين واجهوا سياسة إضعاف الإسلام عبر الحد المتزايد من نفوذ المؤسسات الدينية (مناشري، ١٣٩٧ش، ص ١٤٣). ويتركز اهتمامنا هنا على المواجهة الثانية على نحو خاص: كان النظام البهلوي، من الزاوية الثانية، يؤكد بجديّة على إبراز التقابل بين «الإسلامية» و«الإيرانية» من أجل تثبيت سلطته، ولعل الكلمة المفتاحية في هذا النزاع كانت مفهوم «الشعب» في مقابل مفهوم «الأمة»، الأمر الذي أسهم في تشكيل تيار «القومي» في مواجهة تيار «الإسلامي» تمثله المرجعية الدينية. ومع اندلاع الحرب العالمية الثانية واحتلال إيران من قبل قوات الحلفاء ونفي رضا خان، تمكن المجتمع الإيراني لبضع سنوات من التقاط أنفاسه في مواجهة ذلك الضغط الحكومي الشديد. وفي مقابل التيار الغربي المرتبط بالحكومة الذي كان يوحج هذا التقابل، تشكل تحالف بين التيار الوطني والتيار الديني، ممثلين بشخصيتين بارزتين هما مصدق وكاشاني، وهو تحالف افضى الى ما يمكن اعتباره اول خطوة وطنية كبرى خلال قرنين في مواجهة الأجنبي، تمثلت في تأميم صناعة النفط غير أنه ما إن واجه هذا التحالف تحديات داخلية حتى استعادت الحكومة البهلوية زمام الأمور، وعادت الأوضاع إلى مدارها السابق من التقابل. ويمكن القول إنه خلال العقدين أو الثلاثة الأولى من الحكم البهلوي، تنبعت التيارات الحريضة على مصلحة البلاد إلى مخاطر التقابل بين المقاربتين «الإسلامية» و«القومية»، لكنها لم تنجح في الجمع بينهما. ومن أوائل الجهود النظرية التي بذلت للجمع بين هذين البعدين سلسلة المحاضرات التي القاها الاستاذ مطهري تحت عنوان «الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران» سنة ١٣٤٧ش، والتي نشرت سنة ١٣٤٩ش، واعيد طبعها ثماني مرات قبل انتصار الثورة (ابان

هذا محل نقاش، إذ أنه ما زال في بعض الدول الغربية (مثل بريطانيا) وبعض الدول التي يبدو أن الدولة الحديثة استقرت فيها (مثل كثير من الدول العربية) ما تزال الحكومات الملكية قائمة في نموذج متقدم من حكم عائلي استبدادي.

١٣٥٧ش). وقد سعى في هذا الكتاب الى التشكيك في اصل هذا التقابل، مستندا الى خلفيتنا الحضارية، ومقدما شواهد تاريخية متعددة لإعادة تعريف «الهوية الوطنية» للإنسان الإيراني في نسبتها إلى كونه «مسلمًا» (مطهري، ١٣٦٢ش، ص ٦٦-٨٢).

ومن غرائب التأريخ أن الثورة التي رفعت شعار العودة إلى الإسلام انطلقت على يد هذا «الشعب» نفسه الذي خضع لعقود طويلة لمنظومة تعليمية عصرية، في وقت كانت فيه السلطة توجه ضربات قاسية إلى بنية التعليم التقليدي (الكتاتيب والحوزات العلمية)، وتروج لمدة خمسين عاما لفكرة «الهوية الإيرانية» في مواجهة «الإسلامية». وكان من الطبيعي أن يعاد فتح ملف العلاقة بين «الشعب» و«الامة». وعلى الرغم من أن قيادة الثورة اتخذت خطوة بعيدة النظر في اوائل انتصارها، حين عرضت مسألة «أسلمة الحكم» على الاستفتاء العام وحصلت على توقيع «الشعب الإيراني» بالموافقة، فإن من الطبيعي أن يعاود النزاع الذي ظل حاضرا لأكثر من نصف قرن في هذا البلد الظهور من زوايا متعددة. وهنا نلاحظ أن من المسائل المحورية التي واجهت صناع القرار والمهتمين بالنظام منذ تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران، والتي تظهر بين حين وآخر في سياق القرارات السياسية الكبرى، مسألة التقابل بين المقاربة «الأممية» والمقاربة «القومية» في التعامل مع مختلف القضايا. ومن أبرز نماذج هذا التقابل ما يتجلى في ميدان السياسة الخارجية، ولا سيما في ما يتعلق بقضية احتلال فلسطين والظلم الواقع على المجتمع الفلسطيني. فقد كانت الاهتمامات، قبل انتصار الثورة الإسلامية، تبرز في إيران في حدود بعض مواقف العلماء الدينيين الراضية لشريعة إسرائيل والداعية إلى دعم الشعب الفلسطيني، أو في التحاق بعض الأفراد المسلمين - كمصطفى چمران - بجهة المقاومة ضد إسرائيل. ولم يكن لهذا الأمر حضور واضح في السياسة الرسمية للدولة، بل كان يعد مجرد اختلاف في الرأي بين بعض فئات الشعب والسلطة في شأن قرار من القرارات الدولية؛ وهو أمر نشهد شيئا له اليوم، ولا سيما بعد أحداث طوفان الأقصى، في التظاهرات الشعبية المناهضة لإسرائيل في بلدان تدعم حكوماتها إسرائيل أو تلتزم الحياد تجاهها، حيث لا يتجاوز الأمر في الغالب حدود الاحتجاج المدني الذي لا يترك أثرا جوهريا في توجهات السياسة الدولية لتلك الحكومات، سوى تقليص بعض أشكال الدعم العلني لإسرائيل أو إبطاء وتيرة تطبيع العلاقات معها. أما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وتولي الحكم من قبل شخصيات عرفت هويتها أولا وبالذات في نسبتها إلى الإسلام لا إلى الإيرانية، فقد اكتسبت القضية بعدا مختلفا؛ إذ أن رأس السلطة، منذ مؤسس النظام إلى اليوم، ينظر إلى قضية فلسطين بوصفها قضيته هو، وإن كانت تسمع أحيانا داخل بنية السلطة أصوات مخالفة، كما توجه انتقادات من خارجها إلى هذه السياسة. ومن هنا ينشأ التحدي في الحالة الإيرانية: هل يمكن لحكومة دينية، يقتصر نطاق ممارستها الرسمية للسلطة على «شعب» معين، أن تتبنى هموم «امة» بأكملها؟

وعند وقوع تراحم بين مصالح او منافع او مطالب هذا «الشعب» وتلك «الأمة»، كيف يمكن لحكومة تعرف نفسها بوصفها حكومة دينية ان توفق بينهما؟ واذا تعذر الجمع، فايهما تقدم، ولماذا؟ ربما يكون المثال الوحيد المماثل لوضعنا في العالم هو وضع إسرائيل! حيث أنهم أيضا يواجهون تحديا مشابها؛ مع الفرق أنهم فضّلوا تماما جانب «الأمة» على «الشعب»، وفي سبيل أهداف أمة اليهود يعتبرون بقية السكان في أرضهم مواطنين من الدرجة الثانية، بل أجنب، ويلتزمون بما يقتضيه ذلك! كما أنهم عرفوا حكومتهم أولا وبالذات استنادا إلى هوية دين اليهود (أو بالأدق: الصهيونية)؛ ولأن مسألتهم تتعلق بـ «أمة اليهود»، فإن جميع المسلمين والمسيحيين الذين عاشوا هناك منذ قرون لا مكان لهم إنسانيا في حكمهم! ولكننا نعلم أنا لا يمكننا أن نكون هكذا.

الإجابة الشائعة في أوساط كثير من المتدينين الثوريين الذين يعدّون إسلامية النظام، السمة الأساسية له، تنطلق من إبراز البعد المثالي للمسألة؛ إذ يذهب هؤلاء إلى أن الأمة حقيقة عينية حاضرة بقوة في الأدبيات الدينية، ولا سيما في القرآن الكريم، في حين أن الشعب بمعناه الحديث بناء حديث لم يكتسب أهميته إلا في الأفق الجغرافي وبأبعاد عاطفية. وبناءً على ذلك، فإذا كان وجدان أبناء هذا البلد الإسلامي يقطّأ، فإنهم سيعدّون تطبيق الإسلام ومتابعة قضايا الأمة قضيتهم الخاصة؛ و من ثمّ ينبغي تقديم «الأمة» على «الشعب» (بالمعنى العصري له) وأحيانا يستندون حتى إلى أدبيات الأستاذ مطهري في كتاب «الخدمات المتقابلة» حيث يصف «منطق الوطنية والمشاعر القومية والناسيونالية» بأنه «منطق عاطفي يليق بالبشر غير المتكاملين» (مطهري، ١٣٦٢ش، ص ٥٤). بينما كانت نقاشاته قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران تهدف إلى منع إثارة المشاعر الوطنية ضد المشاعر الدينية (نفس المصدر، ص ٥٥)؛ في حين أن المسألة الراهنة هي: عند التزاخم بين مصالح وأهداف أمة الإسلام (التي تتجاوز إيران) وبين الشعب الإيراني، أيهما يجب أن يُفضّل؟ وفي المقابل، ترى فئات من المجتمع، منذ الأيام الأولى لتأسيس دولة الجمهورية الإسلامية، ومن منطلق واقعي، أنه ما دامت ساحة الحكم الرسمية ناظرة إلى أناس يعيشون ضمن هذه الجغرافيا السياسية، وما دامت موارد الدولة وتمويلها قائمين على العائدات والثروات والضرائب التي يدفعها هذا الشعب، وما دام المخاطب الجاد للحكومة - الذي تملك حياله سلطة الأمر والنهي المباشر وتنفيذ سياساتها في نطاق حياته - هو هذا الشعب، فإن مقتضى ذلك أن تُقدّم مصالح الشعب على الأمة في عملية صنع القرار. ويذهب بعضهم إلى وصف الأهداف المثالية المرتبطة بتطبيق الإسلام والدفاع عن الأمة الإسلامية بأنها تصورات غير واقعية، يؤدي الاستمرار فيها إلى تدهور أوضاع معيشة الشعب يوما بعد يوم، وربما إلى اتساع المسافة بين الناس وبين الإسلام نفسه. لمواجهة هذا التحدي، تسعى هذه المقالة أولاً إلى تقديم توضيح حول ماهية ظاهرة «الشعب» بوصفها ظاهرة حديثة،

ليتبين كيف أن الشعب بمعناه الجديد يُعيد صياغة مسألة الحكم صياغةً خاصةً تختلف عما كان قائماً قبل الحداثة في أغلب المجتمعات، مع الإشارة إلى بعض الخصوصيات التي تجلّت في الحالة الإيرانية. ثم ننتقل في الخطوة الثانية إلى القرآن الكريم لإعادة قراءة ثنائية «الأمة» و«الشعب» بقدر الإمكان، ومحاولة بيان مدى انسجام الصياغة الرائجة للمسألة في سياق الحكومة الدينية القائمة اليوم - التي تميل غالباً إلى تقديم الأمة على الشعب مع الأدبيات القرآنية. وفي الخطوة الأخيرة، نحاول في نموذج محدد (قضية فلسطين) أن نُظهر كيف يمكن تعقّب الأهداف الإسلامية نفسها في إطار مفهوم الشعب، مع أخذ ظاهرة الدولة القومية (nation-state) في الأدبيات الدولية على محمل الجد.

٢. تغيير صورة مسألة الحكم في العصر الحديث

إن تشكّل الدولة بمعناها العصري أحدث تحولات في مقتضيات إدارة الحكم، بحيث يمكن الحديث - ربما - عن تحوّل في «معنى الحكومة» نفسه. فمنذ أن تحدّث التاريخ عن وجود حياة اجتماعية بشرية، وُجدت أنماط من الحكم في مختلف بقاع العالم. غير أنه قبل عصر النهضة، وفي معظم الأنظمة التقليدية، كان الدين - سواء أكان توحيدياً أم وثيقاً - هو الذي يسبق الحكومات في تعريف القوانين النازمة للحياة والعلاقات بين الناس، ويرسم عملياً مسار حياتهم، وكانت الحكومات تضطر إلى تعريف هويتها في نسبتها إلى ذلك الدين، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، صادقة أو ريائية. وكان الارتباط بين الحكومات التقليدية والدين، وأخذ الدين السائد في المجتمع على محمل الجد - ولو بمعنى توظيفه أداةً - أمراً بالغ الوضوح، إلى درجة أن فصل الدين عن الدولة عدّ أحد المكونات الأساسية للحداثة، بل ذهب بعضهم إلى اعتبار «العلمانية» بهذا المعنى أولى سمات الحداثة (نجفي، ١٣٩٠ ش، ص ١٨١)، لما أحدثته من تمايز عن سائر النظم التقليدية. وفي هذا السياق برزت ظاهرة جديدة تماماً في العصر الحديث، هي نشوء الدولة بمعناها الجديد في ارتباط وثيق بالشعب. وقد أدى تشكّل الدولة الحديثة، أو بتعبير أدق الدولة القومية (nation-state)، بما مرّت به من تحولات خلال أربعة قرون، إلى واقع أصبح فيه العالم - ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية - مكوّناً من عدد محدد من الدول ذات حدود جغرافية واضحة على الخريطة، لم يعد من السهل تغييرها توسعةً أو تضييقاً. وأصبحت هذه الحدود عنصراً أساسياً في تشكيل الهوية الاجتماعية للأفراد؛ وهنا يبرز مفهوم الشعب بمعناه الحديث (nation) بما يستتبعه من مقتضيات خاصة. قبل ذلك، كانت أبرز العناصر التي تحدد حدود الهوية الاجتماعية للإنسان، وبالتالي النظام الحقوقي المؤثر في حياته وعلاقاته، إما من نوع

الدين والعقيدة - وهو ما أفرز ظاهرة الأمة أو من جنس الروابط القرابية كالـ «قوم» والقبيلة، أو الانتماء إلى مدينة أو حيٍّ بالمعنى التقليدي، لا الحدود التي تعترف بها الحكومات لنطاق سيادتها. بل إن حدود الحكومات التقليدية نفسها لم تكن دقيقة؛ إذ كانت غالباً تشير إلى السيطرة على مدن كبرى، لا إلى خطوط فاصلة محددة كما هو الحال اليوم، حتى في المناطق الصحراوية القاحلة؛ وكان الأمر في الغالب مرتبطاً بمن يحكم تلك الرقعة من حيث النسب والانتماء، وهو ما لم يكن يعني كثيراً لعمامة الناس. وكان الحكام مشغولين غالباً بصراعات القوة، وينجحون حين يتمكنون من إنشاء سلطة مركزية قوية تربط هويتها بدين معين، وتجعل من الأمة سنداً فعلياً لها. فالإمبراطورية العثمانية قامت على تأكيد الهوية السنية وتمديد فكرة الخلافة، في مقابل الدولة الصفوية التي نهضت على أساس الهوية الشيعية. وكذلك حكمت الإمبراطورية الرومانية المقدسة، بدعم الكنيسة الكاثوليكية، أجزاء واسعة من أوروبا قرونًا طويلة وهكذا غيرهم. سواء في الحكومات المحلية الصغيرة أو الإمبراطوريات الكبرى، كان نطاق سنّ القوانين وممارسة السلطة عادةً محدوداً برغبات الحاكم الشخصية والعائلية. وإذا استثنينا الحالات القليلة التي يمكن فهمها في سياق صراع السلطة (مثل الحاجة لبناء الطرق والجسور لتسخير الجيش، أو إنشاء أسوار وأبراج لحماية المدينة وغيرها) فإن أي اهتمام بالمصالح العامة كتشييد الطرق والجسور والمستشفيات والمدارس الدينية وغيرها كان غالباً نتيجة إرادة الملك الحاكم نفسه ويدل على حكمة الحاكم، وليس واجباً عادياً وطبيعياً للحكومات. وكان من الطبيعي أن تدور الحكومة حول الحاكم أو القبيلة التي تمتلك السلطة، وأن تسير الأمور وفق رغباتهم وقدراتهم، مع توفير متطلبات رفاه البلاط ومسائل مماثلة. وربما كان الواجب العام الوحيد المتوقع من الحكومات هو توفير الأمن الداخلي والخارجي، وحتى إقامة النظام الاجتماعي كان يتم غالباً من خلال تطبيق تعاليم الدين بقدر ما يرضى الحاكم أو على الأقل لا يعوق حكمه. وبمعنى آخر، في الحياة التقليدية، كان تدخل الحكومة في الحياة اليومية للناس محدوداً جداً، وكان أهم عمل للحاكم إما الانشغال برفاهه الشخصي أو الحرب والنزاع للسيطرة على أراضٍ أخرى. في هذا السياق، كان الحديث عن أمة واحدة له معنى: الحكومات كانت إما تتصارع ضمن حدود أمة واحدة، أو إذا اندلعت حرب بين حكومتين تنتمي كل واحدة لأمة مختلفة، فإنها إذا لم تنته بالسلام، كان من الطبيعي أن ينتهي الأمر بإخضاع أفراد أحد الطرفين للآخر. وقد تكون أمة واحدة تحت حكم عدة حكومات في وقت واحد، لكن رعايا هذه الحكومات كانوا يحددون هويتهم أساساً عبر الانتماءات القبلية أو الإثنية أو عضويتهم في إحدى الأمم، وليس بالضرورة بالانتماء للحكومة نفسها. ويعتبر بعض المؤرخين أن نقطة التحول كانت مع معاهدة وستفاليا، التي وُقعت بعد نهاية حرب الثلاثين عاماً الدينية في أوروبا عام ١٦٤٨م. وقدمت هذه المعاهدة، لأول مرة على نطاق واسع نسبياً، حقوق متساوية للدول كوحدات سياسية مستقلة،

وأُسست لنواة الدولة الحديثة، أو الـ nation-state (الدولة الوطنية).^١ وبالتدرج، ومع تراجع الدين عن موقعه السياسي والاجتماعي، شعرت هذه الدول، التي كانت غالباً علمانية، بمسؤولية تجاه الهوية الثقافية للبشر بوصفهم شعباً (nation) وليس أتباع دين محدد. ومع الثورة الصناعية وتقسيم العمل، ضعفت الروابط التقليدية للمجتمع، وسهّلت التكنولوجيا الحديثة وسائل التنقل، وتطور الاتصال، مما أتاح البنية التحتية للدول الحديثة، وقلّ تأثير الدين المحلي على أسلوب حياة الناس، وأصبح التخلي عن الدين الأبوي أسهل، وزاد التساهل مع أتباع الديانات الأخرى يوماً بعد يوم. وبذلك، أخذت الدولة (state)، التي كانت في معظم الحالات حكماً علمانياً، تُقِيم هويتها تدريجياً من خلال علاقتها بالشعب كـ nation، وليس كأتباع دين محدد. وكانت الـ nation والناشونالية تحل تدريجياً محل مفهوم الأمة (وحدة البشر تحت دين واحد)، ومع أن التركيز الأول كان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على وحدة عرقية ولغوية (مشابهة للقبائل والشعوب في المعنى القرآني)، إلا أنه لاحقاً، خصوصاً بعد الحربين العالميتين، أصبح التعريف مرتبطاً أكثر بالموقع الجغرافي والأرض، متقدماً على أي عنصر ثقافي أو بشري آخر. وفي كثير من الدول الأوروبية الحديثة، تم إخراج الدين من دوره القانوني في تنظيم العلاقات الاجتماعية قبل أن يتراجع عن دوره السياسي، حتى في حكومات مثل الولايات المتحدة بعد الاستقلال، حيث كان الدين يستطيع فقط العمل ضمن البنى القانونية المتوافقة مع الدولة الحديثة. وهذا خلق مشاكل إضافية بالنسبة للجمهورية الإسلامية: كيف يمكن لدولة تعتمد على الحدود الجغرافية والشعب كـ nation في مقتضياتها القانونية أن تطبق شعارات إسلامية تتعلق بالأمة الإسلامية والعالم الإسلامي؟

٢-١. تطبيق المسألة على الوضع الحالي في إيران

رغم أن مبدأ الديوانيات (البيروقراطية) كان موجوداً في بعض النظم التقليدية (وخاصة الإمبراطوريات)، إلا أننا عند النظر إلى مدى نفوذ البيروقراطية الحديثة في صلب الحكومات الحديثة ندرك فرقاً شاسعاً. على سبيل المثال، في حكم تقليدي كان عدد أعمدة ووكلاء الحكومة محدوداً

١. في الغرب، ربما يمكن تصور مراحل وسيطة للانتقال من حالة «القبيلة» و«العشيرة» و«الأمة» إلى حالة «الأمة» بمعناها الحديث الذي يندرج تحت أدبيات nation-state؛ وربما أهم هذه المراحل هو الفترة الإقطاعية (الفيودالية). فمثلاً، يرى شلر أن المحركات الثلاثة الرئيسية للتاريخ هي: الدم (كمحرك عرقي وروابط نسبية)، والقوة (وهي ما شكّل المجتمعات الإقطاعية بشكل خاص)، والمحرك الغذائي (العلاقات الاقتصادية التي أسست النظام الرأسمالي)، والتي كانت، وفقاً له، المحركات الرئيسية للتاريخ في أوروبا على التوالي (كنوبلاخ، ١٣٩٠ش، ص ١٤٠). ولكن، ولأن هذه المراحل لا تكتسب أهمية بالنسبة لمعالجة مسألة المجتمع الإيراني، فقد تم استنساؤها من التحليل.

للغاية: كان يتألف من الملك، وزير أو وزيرين، قاضي القضاة، عدد من الكتاب والسكرتارية، خدم البلاط، والجيش (بما في ذلك القادة والمرؤوسون، الذين كانوا مسؤولين عن الأمن الداخلي عبر هياكل مثل الداروجة... وأيضاً عن الحرب ضد الأعداء الخارجيين). وكانت العلاقات بين الناس تُنظم أساساً وفق الدين والشريعة، وكذلك الأعراف المستقرة في المجتمع، وكان تدخل الحكومة في شؤون الحياة العامة محدوداً ومحددًا للغاية: أقصى ما كان يتمثل في تحصيل الضرائب من الناس لتلبية حاجات ورغبات الحكام وأفراد البلاط، أو إقامة بعض الاحتفالات المحلية وأمثالهم. في الواقع، إذا استثنينا الجيش ومن يوفر الأمن الداخلي والخارجي، فإن الذين كانوا يعيشون مباشرة من الحكومة («أهل البلاط») كانوا مجموعة محدودة للغاية؛ غالباً في حدود عائلة كبيرة وبعض الموظفين والخدم التابعين لهم. بينما في أغلب الحكومات الحديثة اليوم، إلى جانب الجيش ومن يوفر الأمن الداخلي والخارجي، نجد ثلاثة سلطات: تشريعية، قضائية، وتنفيذية. أصبحت السلطة التشريعية مستقلة تماماً عن السلطة الدينية وتعمل ضمن بروتوكولات معقدة تحت مسمى «السلطة التشريعية»، بحيث أن الأحكام الشرعية مادامت لم تُحوّل إلى قانون رسمي عبر هذه السلطة، لا يمكنها أن تلعب دوراً فعالاً في تنظيم العلاقات الاجتماعية للبشر. أما السلطة القضائية فقد اتخذت نظاماً صارماً بحيث لا يمكن تطبيق العديد من قواعد «الحاكم الشرعي» فيها، ولذلك يُصر على أن القضاة العاديين لا يكونون مجتهدين (لأن حكم المجتهد لا يمكن نقضه). السلطة التنفيذية اليوم تظهر ذروة هذا الفرق: بدلاً من وزير أو وزيرين وعدد قليل من المستشارين والكتبة، تضم السلطة التنفيذية اليوم عشرات الوزراء ووزارات، ومئات الإدارات والمنظمات، وربما مئات آلاف الموظفين، الذين يفترض أن يشرفوا على أدق تفاصيل حياة الناس تحت تدخل الحكومة المباشر. أما الهياكل والمؤسسات الحكومية المختلفة اليوم، مثل نظام التعليم، ووزارة العمل والشؤون الاجتماعية، ووزارة الصحة والعلاج، ووزارة الاقتصاد، ووزارة الثقافة، ووزارة الرياضة، وغيرها، فهي تتحمل وظائف متعددة كانت في النظام التقليدي خارج نطاق الحكومة، وكانت تتولاها غالباً العائلة الممتدة أو المجتمع المحلي.

٣. الأمة والشعب في القرآن الكريم

حتى هذه المرحلة من البحث، رأينا أنه للإشارة إلى «المجتمع» الذي تتعامل معه الحكومة الدينية، نواجه كلمتين: أمة و nation (الذي تُرجم في اللغة العربية بـ«الشعب» وفي اللغة الفارسية بـ«ملت»). «الأمة» في الأدب الديني والتقليدي لها دلالة واضحة، وتشير إلى البشر الذين اجتمعوا بقصد وهدف واحد؛ وهذا الاجتماع ليس اجتماعاً جغرافياً أو زمنياً بقدر ما بل هو اجتماع قلبي وطقوسي. ولذلك، عندما يُذكر مثلاً «الأمة الإسلامية»، فإن العيش في زمان ومكان مشترك ليس

شرطاً، فجميع البشر الموجهون نحو الإسلام هم أعضاء في هذه الأمة حتى ولو لم يشتركوا في الزمان والمكان، وحتى شخص واحد وحده في زمان ومكان محددين مثل النبي إبراهيم (ع) يمكن أن يكون أمة بمفرده (النحل، ١٢٠). ولا يقتصر هذا المصطلح على التوجه الإيجابي، فهناك أمم كفر أيضاً: وحتى يوم القيامة يُحشر الناس تحت أمم، وأعضاء الأمم يُدفعون معاً إلى النار، ويتخاصمون هناك بوصفهم أمماً (الأعراف، ٣٨). ويبدو أن هذا الاستخدام لمصطلح «الأمة» للإشارة إلى المجتمع الديني في الأدب القرآني يقابل تعابير أخرى مثل القوم والقبيلة وأهل المدينة وأهل القرية والناس... وبعبارة أخرى، كلمة «أمة» هي كلمة مفتاحية مهمة في القرآن، تدل على الروابط العميقة بين الأفراد، هذه الروابط التي تبدأ من أفق الإيمان وتمتد إلى الأعمال والطقوس المشتركة، وفي منطلق القرآن، كانت الصراعات بين الأمم من أهم العوامل المؤثرة في حركة التاريخ. في التقرير القرآني عن تأريخ البشر، كانوا في البداية أمة واحدة، ولكن بينهم اختلاف حدث (يونس، ١٩)، وهنا أرسل الله الأنبياء وتعاليمه ليجمعهم على صراط مستقيم (البقرة، ٢١٣) ليشكلوا أمة واحدة من بين الأمم التي ظهرت في العالم. ومع أن المشيئة الكونية لله هي أن يمتلك الإنسان الاختيار ولا يجبر على أن يكون أمة واحدة (هود، ١١٨-١١٩؛ النحل، ٩٣؛ الشورى، ٨)، فقد وسَّع المجال لتحقيق معارضات هذه الأمة الحق، ولم يخف عن هذه الأمم الباطلة من النعم، حتى لو لم يكن هناك خطر أن يظل البشر تحت أمة واحدة كافرة، لما وفر لهم الله أكثر (الزخرف، ٣٣). أما الإرادة التشريعية، فهي أن يُكوّن البشر أمة واحدة تحت الربوبية الإلهية. وبعبارة أخرى، من بين البشر الذين خلقهم الله، تظهر أمة واحدة تتحرك نحو الحق وتستحق اسم «أمة الحق» (الأعراف، ١٨١)، وهذه هي أمة جميع الأنبياء: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» (الأنبياء، ٩٢؛ المؤمنون، ٥٢)، وحتى في «قوم موسى»، الذين بُعث لإنقاذهم وخدمهم، لم يصبح جزء من هذه «أمة الحق» سوى بعضهم (الأعراف، ١٥٩). أما الكلمة الثانية أي nation، فلا يبدو أن لها سابق قرآني مباشر؛ وربما ترجمة مصطلح nation إلى «ملت» (في اللغة الفارسية) واحدة من أكبر التحريفات التي أُجريت في القرن المعاصر لترسيخ واستقرار الحدائث في إيران (سوزنجي، ١٤٠٣ش، ص ٣٠)؛ فقد وردت «الملة» في القرآن بمعنى الدين، وليس بمعنى المجتمع (مثل: «مِلَّةٌ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً» البقرة، ١٣٥؛ النساء، ١٢٥؛ يوسف، ٣٧-٣٨؛ الص، ٧). وربما إذا أردنا إيجاد مصطلح قرآني قريب من المعنى الحديث، يمكن الإشارة إلى «أهل المدينة» (التوبة، ١٠١؛ الحجر، ٦٧) أو «أهل القرى» (الأعراف، ٩٦-٩٨) أو «أهل قرية» (الكهف، ٧٧)، الذين يعيشون في منطقة جغرافية محددة وغالباً تحت حكومة واحدة. أما ما العلاقة بين معنى «الشعوب» الحديث (الذي يعادل اليوم في العربية كلمة nation) وبين معنى «الشعوب» في القرآن؟ وخصوصاً بالنظر إلى الآية ١٣ من سورة الحجرات، هل يمكن القول إن «الشعوب» تنف على مستوى «القبائل»؟ يزعم المرحوم مصطفى أن

الشعوب هو ما ينشعب من أصل نوع الإنسان، كالأسود والأحمر والأبيض والأصفر. الشُّعُوبُ باعتبار الامتيازات الطبيعيّة الخارجيّة، والقبايل باعتبار الخصوصيّات الحاصلة بالنسب (مصطفوي، ١٣٦٨ ش، ج ٦، ص ٤٨). ويعتقد ابن عطية أن الشعوب جمع شعب وهو أعظم ما يوجد من جماعات الناس مرتبطاً بنسب واحد، ويتلوه القبيلة، ثم العمارة، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الأسرة والفصيلة (ابن عطية، ١٤٢٢ ق، ج ٥، ص ١٥٣). ويشير المرحوم الطبرسي بعد ذكر هذا القول، بأنّ الشعوب الذي يصغر شأن العرب ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم سموا بذلك لأنهم تأولوا «(وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا)» على أن الشعوب من العجم كالقبايل من العرب؛ وينقل عن أبي عبيدة الشعوب العجم وأصله من التشعب وهو كثرة تفرقهم في النسب (طبرسي، ١٣٧٢ ش، ج ٩، ص ٢٠٢)، أي الذين لم يكن يمكن جمعهم تحت نسب واحد، سموهم شعوب، على خلاف القبايل عند العرب التي يجمعها نسب واحد؛ وقد نقل هذا القول أيضاً قاضي أبو محمد بهذه العبارة: «(و قيل للأمم التي ليست بعرب: شعوبية، نسبة إلى الشعوب، وذلك أن تفصيل أنسابها خفي فلم يعرف أحد منهم إلا بأن يقال: فارسي تركي رومي زناتي. فعرفوا بشعوبهم وهي أعم ما يعبر به عن جماعتهم، ويقال لهم الشعوبية بفتح الشين، وهذا من تغيير النسب، وقد قيل فيهم غير ما ذكرت، وهذا أولى عندي)» (ابن عطية، ١٤٢٢ ق، ج ٥، ص ١٥٣). ويبدو أنّه كما افترض خليل، كان العرب كلهم يعتبرون أنفسهم شعباً واحداً، مع الاهتمام بتعدداتهم الداخلية (القبايل)، أما عند مواجهة الأعراق والجنسيات الأخرى مثل الفرس والأترک والروم، فمن الطبيعي أن يلاحظوا إلى اختلافهم وتكثرتهم (فراهيدي، ١٤٠٩ ق، ج ١، ص ٢٤٣). قد يُقال إنّ كلا من الشعوب والقبايل يشير إلى وحدة وتعدد في الوقت نفسه، حيث يكون التعدد أعظم في الشعوب والوحدة أقوى في القبايل؛ ومن ثم فإن التعبير القرآني الوارد في الآية من باب عطف الخاص على العام. على أي حال، يبدو أن تتبع العلاقة بين الأمة والشعب (nation) في القرآن يجب أن يتم عبر دراسة الحكومات التي كان الأنبياء مسؤولين عنها. ومن بين الأنبياء المذكورين في القرآن، ظهر تشكيل الحكومة والمجتمع الديني منذ زمن موسى (ع)، الذي كانت حكومته ذات طابع قومي قوي، بمعنى أنه رغم كونها حكومة دينية، كان معظم الخاضعين لها من بني إسرائيل، ولم يكن كل هذا القوم بالضرورة جزءاً من أمة الحق، رغم أنه ربما في عهد سليمان ظهرت حكومة أوسع نطاقاً. أما الحكومة والمجتمع الديني الآخر الذي ركز عليه القرآن بشكل خاص فهو مجتمع المدينة وحكومة النبي (ص) بعد الهجرة. هنا تكونت من جهة «الأمة الإسلامية» التي لا تقتصر على المدينة، ومن جهة أخرى «أهل المدينة» الذين يعيشون في مكان وزمان محددين وتحت حكومة دينية، وليسوا بالضرورة مؤمنين أو أعضاء في الأمة الإسلامية، وقد ذُكروا بتعابير مثل «منافقون»، «مرجون لأمر الله»، «الذين فى قلوبهم مرض»، «مرجفون» وغيرهم.

٣-١. تطبيق المسألة على إيران الحالية

ذُكر أن هذا الوضع المعقد الذي نواجه اليوم تحت إطار شعب الدولة الحديثة (nation-state) تفرض مقتضيات على «المجتمع الإيراني» تجعل دخول الدين في الحكم يواجه مسائل جديدة. ومن الأمثلة التي تبيّن الفرق بين هذه المساحات هي مسألة الحرب ضد الأعداء:

في الحكومات التقليدية، كانت الحروب غالباً بغرض الفتوحات أو صراع على السلطة، ولم تكن بهذه الحروب صبغة دينية، ومشاركة العامة فيها لم تكن واجباً دينياً. أما الحروب ذات الصبغة الدينية الواضحة، فهي نوعان: الحروب الدفاعية، خاصة عند هجوم غير المسلمين، وأحياناً عند اعتداء مسلم على مسلم، وقد نزلت آية سورة الحجرات ٩ بهذا الصدد؛ والحروب الابتدائية التي كانت تحت إذن أو قيادة النبي (ص) أو الإمام (ع)، وهي حروب ذات صبغة حكومية ودينية في آن واحد.

في الحكومات العصرية، مثل الحكومات الاستبدادية غير الدينية التقليدية، عند قرار الحرب، لا يهم موافقة الناس أو رضاهم، وتشبه كثيراً الحكومات التقليدية التي كانت تُعرف في الأدب الديني بالحكومات الظالمة، وتُطبّق التجنيد الإجباري وتُفرض أعباء مالية على الشعب.

الحكم الإسلامي، اليوم لا محالة يعمل ضمن قواعد الدولة الوطنية (nation-state) في اتخاذ القرارات في هذه المجالات. ونحن في الوقت الحالي لا نبحث في المسألة التي تقتصر على الدفاع عن وحدة الأراضي في المنطقة الواقعة تحت حكم هذه الدولة الوطنية؛ المسألة الرئيسية هنا تتعلق بالوصول إلى أهداف إسلامية تتجاوز مجرد صد المعتدي عن أراضيها، مثل إسقاط الظالم (كما في مواصلة حرب إيران مع العراق بعد تحرير خرمشهر) أو الدفاع عن المظلومين في أماكن أخرى (مثل الدفاع عن الشعب الفلسطيني ضد إسرائيل).

أولئك الذين يعرضون المسألة من منظور «أمّتي» مقابل المنظور «قومي» يواجهون هذا التحدي المهم: إذا كانت الدولة الوطنية الحديثة تمنح إمكانية التجنيد الإجباري أو الاستيلاء على الضرائب والإيرادات العامة التي تخص أمة معينة، وبالواقع تخص سكان جغرافيا محددة (لأن الضرائب أخذت منهم...) لصالح الحكومات، فهل يسمح المنطق القرآني بمثل هذا التصرف وفرض هذه الأعباء؟ يجب الانتباه إلى أن النقاش هنا لا يتعلق بالمكان الذي يشارك فيه الناس تحت الحكم برضاهم الكامل في الجهاد؛ بل يتعلق بالحالة التي يكون فيها كثير من الناس تحت هذا الحكم غير راغبين أو غير موافقين على المشاركة في الجهاد، سواء بالمشاركة الجسدية أو المالية.

مراجعة آيات القرآن الكريم والأحكام والواجبات الشرعية المتعلقة بالجهاد في الحكومات الإسلامية الفعلية (أي الحكم النبوي والعلوي) قد تثير تحديات على النماذج التي تظهر اليوم في ذهن العديد من الثوريين على أنها واجبات الحكومة الإسلامية. لا شك أنه كواجب شخصي، كان تقديم

الدعم المالي والجسدي لهذه الجهاديات (سواء كانت ابتدائية أو دفاعية) واجباً، وحتى في جهاد إنقاذ الشعوب التي تتعرض للظلم في أراضٍ أخرى كان يُشجّع عليه بشكل متكرر (النساء، ٧٥)، وأحياناً وُعدَّ العصاة من الممتنعين عن هذا الواجب الإلهي بالعذاب (التوبة، ٣٨-٣٩). لكن هل يعني هذا أن المشاركة في هذه الجهاديات واجباً قانونياً يُستطاع متابعتها ومعاقبة الممتنعين عنه من قبل الحكومة؟

يمكن للمنتقدين للنهج "الاممي" في الحكم أن يدّعوا أن الأدلة تشير إلى العكس:

أولاً، بما أن هذه الحروب كانت ذات طابع ديني بالكامل، فقد أعفي غير المسلمين الذين كانوا تحت الحكم الإسلامي تماماً من المشاركة المالية والجسدية في هذه الحروب، وأحد أوجه الجزية على أهل الكتاب (أي غير أفراد الأمة الإسلامية المقيمين في الأراضي الإسلامية) كان أنهم معفون من المشاركة في الحرب.

ثانياً، كان بإمكان المسلمين أيضاً الامتناع عن المشاركة في هذا الجهاد بسهولة، أي أنه لا يوجد قانون يُمكن من خلاله للحكومة إجبارهم. على سبيل المثال، في سياق الآيات نفسها من سورة التوبة التي تم الاستدلال بها، يوضح القرآن أنه إذا طلب شخص ما الإذن بعدم الحضور، حتى بدون عذر مشروع، كان النبي (ص) يمنحه الإذن بسهولة (التوبة، ٤٥-٤٩). ورغم أن أسلوب الآيات يوحي وكأن النبي (ص) يُحذر من منح هذا الإذن، إلا أن الوضوح أن هذا التحذير كان فقط لكشف النفاق الداخلي لهؤلاء الذين حتى لو لم يمنحهم النبي الإذن لما جاءوا: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ...﴾ (التوبة، ٤٣-٤٥)، وليس من باب إجبار الناس على المشاركة. وقد ذكر كثير من المفسرين أن العتاب هنا لا يدل على أن النبي (ص) أخطأ في إقرار هذا الإذن، إذ أن الله تعالى قد منح النبي في مواضع أخرى الحق في هذا الإذن (النور، ٦٢)، والمقام في الآية مقام كشف الكذب والنفاق، والعتاب إذا وُجّه للنبي فكان بمثابة «أقول للباب ليسمع الجدار» (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج ٥، ص ٥٢؛ الطباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ٩، ص ٢٨٥).

وأيضاً، القرآن ذكر صراحة المنافقين الذين «يعصون أمر الجهاد» ويمتنعون عن أي دعم مالي أو جسدي لجبهة الحرب. ورغم إدانتهم الشديدة، إلا أنه لا يوجد دليل على إجبارهم على المشاركة، والعقوبة على مخالفتهم هي أنه في المرة القادمة إذا وقع جهاد، لا يحق لهم الحضور والمشاركة، وأقصى عقوبة هي أن يُلصق بهم صفة المنافق، والتي لا تترتب عليها عقوبة دنيوية كالإعدام أو السجن أو النفي، وإنما أن النبي (ص) لا يصلي على موتاهم (التوبة، ٨١-٨٤). أما بالنسبة للذين لم يبلغوا حد المنافقين ولكنهم امتنعوا عن المشاركة، فقد كان يتم مقاطعتهم اجتماعياً وليس سجنهم؛ أي إجراء اجتماعي بمشاركة الناس ضدهم، وليس عقوبة حكومية: النبي (ص) لم يظهر لهم الترحيب ولم يرد على كلامهم، وكل الناس، حتى أفراد أسرهم، اتبعوا هذا الإجراء (القمي، ١٤٠٤ق، ج ١، ص ٢٩٦-٢٩٧).

والهدف من هذه المقاطعة ليس «إعطاء درس للآخرين»، بل لتحقيق تنبه وتوبة حقيقية لهم ليُسمح لهم بالمشاركة في الجهاد مستقبلاً (التوبة، ١١٧-١١٨). وفي موضع آخر، يؤكد القرآن أنه رغم أن الجهاد في سبيل الله واجب، فإن النبي (ص) لا يملك إجبار الآخرين على ذلك، ويجب أن يكون الحث على المشاركة فقط بالتشجيع (النساء، ٨٤). بشكل عام، في القرآن الكريم وما وصلنا من السيرة النبوية والعلوية، لم يُؤخذ أي مال بالقوة لأغراض الحرب، ولم يُجبر أحد على المشاركة فيها. وهناك حالتان فقط يمكن رصد نوع من الإلزام، وكلاهما مبرّر:

حالة من يأتي إلى الجبهة طوعاً ثم يفر عند الشدة أمام العدو، والقرآن يذكر هنا فقط أن الفار يرتكب حراماً وأن العقاب أخروي (الأنفال، ١٥-١٦)، ويستنبط الفقهاء أنه يجوز في مثل هذه الحالات تنفيذ بعض العقوبات، مع أن الحضور لم يكن إجبارياً أصلاً.

وحالة الجهاد الدفاعي حيث تُفرض ظروف الحرب على المجتمع بدون إرادة أفرادها، أي بسبب هجوم العدو أو الحصار تُفرض تكاليف على جميع سكان الأرض. القرآن يشير إلى أن بعض الناس كانوا يتمنون البقاء بين البدو لتجنب المخاطر، ويمتنعون عن المشاركة (الأحزاب، ٢٠)، ومع ذلك لم يُذكر إجبارهم على المشاركة أو دفع التكاليف، وفي موضع آخر يُوعد الله من تحملوا هذه النفقات بالتعويض في الآخرة (التوبة، ١٢٠). والواضح أن هذه النصوص تهدف إلى تشجيع المشاركة في الجهاد الدفاعي وتحمل نفقات الحرب، وليست لإلزام الأفراد من قبل الحكومة.

يمكن أن يستنتج البعض أنه حتى من المنظور الديني، الحق مع القوميين الذين يعارضون النهج «الأممي» في الحكم، ويرون أن واجب «الأمة الإسلامية» يُقتصر على الجهود الفردية. لكن يبدو أن هذا الاستنتاج يعتمد على فرضية «عدم إمكانية الجمع بين الأمة والأمة الوطنية». فهل في عصر يكون فيه هوية الحكومات ضمن إطار nation-state، يجب على المسلمين متابعة أهداف الأمة الإسلامية على المستوى الشخصي فقط؟! وهل الدين الخاتم، الذي يكون ناظر لكل الأزمنة، لا يقدم إرشادات للعمل الاجتماعي في زمن استقر فيه نموذج الدولة الوطنية؟

٤. مثال على أخذ ظاهرة شعب الدولة بجديّة في متابعة أهداف الأمة الإسلامية (مسألة فلسطين)

يبدو أن الافتراض المذكور مشوب بالخلل، ومن الممكن الجمع بين النهج «القائم على الأمة» والنهج «القائم على الأمة الوطنية» (الوطنية بمعنى nation). ولتوضيح هذا الجمع بصورة عملية، سأبيّنه من خلال تطبيقه على قضية فلسطين، سواء من زاوية داخلية أو خارجية:

من زاوية داخلية، ربما كانت فكرة «الجمهورية الإسلامية» أو «الديمقراطية الدينية» التي عُرضت منذ البداية بتعبير مختلف عن «الحكم الإسلامي» تسعى فعلياً إلى أخذ إرادة الشعب على محمل الجد؛ رغم أن هذه الفكرة، بسبب غموضها النظري ووجود صراع بين النهجين الإسلامي والوطني في

ذهنية أغلب الثوريين، لم تتمكن أحياناً من تحقيق النتائج العملية المرجوة:

فكرة «الجمهورية الإسلامية» أكدت منذ البداية أن دور الشعب في الحكم ليس دوراً شكلياً أو هامشياً، بل هو أحد الركيزتين الأساسيتين للسلطة؛ ومع ذلك، فإن غلبة خطاب تقسيم الناس إلى «ذوي» و«غير ذوي» خفّض هذا الدور إلى مجرد واجهة. من الطبيعي أن أي حكومة تحتاج إلى وضع حد بين «الذوي» و«غير الذوي»، لكن أولاً يجب أن يكون هذا الحد في سياق الحكم لا في سياق الحقوق المدنية، وثانياً والأهم، يجب أن تُستقطب الدائرة الأوسع لـ «غير الذوي» بحيث تتحول إلى أقلية صغيرة جداً، بحيث يقر أي عقلاء محايدون بأن الحفاظ على النظام الاجتماعي والمصلحة العامة يستلزم أحياناً مراعاة إرادة الأغلبية الساحقة على الأقلية.

مثلاً في قضية فلسطين، إذا كان التعامل مشابه لما كان في بداية الثورة، بحيث كانت إرادة أغلبية المجتمع الإيراني تعني الاستمرار في الإنفاق من أجل الدفاع عن فلسطين، فهل كان الدفاع عن فلسطين، إلى جانب كونه هدف «أممي إسلامي»، لا يصبح أيضاً هدف «أمة إيران»؟ وهل يبقى صراع بين النهج القائم على الأمة والنهج القائم على الوطن؟ في الواقع، إذا أخذت فكرة «الجمهورية الإسلامية» و«الديمقراطية الدينية» على محمل الجد، يمكن للحكومة أن تعرض أي قرار إسلامي ينبع من رؤية أممية على الاستفتاء الشعبي، فتتحول إلى «طلب وطني» بلا أي قلق، بدلاً من أن تُختزل دائرة «الذوي» إلى أقلية في المجتمع تحت عنوان «النواة الصلبة للنظام» تطالب النظام بمطالب خاصة.

من زاوية خارجية، ربما يعود الجذر الأهم للمشكلة إلى أن خطاب «تصدير الثورة» وسلوك «الابتعاد عن حكومات العالم الإسلامي» أصبح جاداً منذ اللحظة الأولى لانتصار الثورة. معنى «تصدير الثورة» كان أن الحكومات القائمة في العالم الإسلامي ليست حكومات إسلامية مطلوبة، وأنها تعمل وفق أهداف شخصية للحكام ونظام الاستكبار، لا وفق أهداف إسلامية، وهي بعيدة عن شعوبها. يجب أن تستيقظ الشعوب، و«إذا رجعت الحكومات إلى الشعوب فلا بأس، وإذا لم ترجع، يجب على الشعوب أن تفرق بين نفسها وبين الحكومات، وتتصرف مع الحكومات كما تصرف إيران مع حكومتها حتى تحل المشاكل» (الخميني، ١٣٨٥، ج ١٣، ص ٩١). أي أن واجب الشعوب تحت أي حكم هو أن تغيّر الحكومة القائمة بإجراء ثوري، وتأتي بحكومة إسلامية مطلوبة! على الرغم من أنه كان يُرد على الانتقادات بالقول إن «قصّداً من تصدير الثورة ليس غزو الدول»، وتمّ التأكيد على ضرورة هذا اليقظة بالنسبة إلى «الدول» بالإضافة إلى «الشعوب» (الخميني، ١٣٨٨، ص ٥٢٩). إلا أن التركيز ظل على يقظة الشعوب، والتي على الأقل بشكل غير مباشر تشير إلى ضرورة قيامهم بثورة ضد الحكومات القائمة (الخامنتي، ١٣٦٨/١٢/٢٢). وفي هذا السياق، كان من أهم الأعمال السياسية للحكومات حينها قطع العلاقات مع «الحكومات العميلة» تحت أي ذريعة، دعمًا لـ «النضال الحقّ

للشعوب المستضعفة ضد المستكبرين في أي مكان في العالم» (المادة ١٥٤ من الدستور)، ولهذا السبب تم قطع العلاقات بسهولة مع أقوى الدول في العالم الإسلامي آنذاك، مثل مصر والسعودية. ويبدو أن هذه المواقف كانت أكثر نتيجة لعدم فهم عميق لظاهرة الـ nation-state. أي أنه لو تمّ الجمع بين الأهداف القومية-الإسلامية (مثل إنقاذ فلسطين) وفهم عميق لهذه الظاهرة، لكان المسار مختلفاً، وكان الوصول إلى هذه الأهداف أكثر واقعية وقابلية للتحقيق.

وتوضيح الموضوع أنّ ظاهرة الثورة بالمعنى الحديث هي ظاهرة خاصة ظهرت بعد انتشار واعتماد نموذج الـ nation-state في العالم، وكان أبرز المدافعين عنها في البداية التيارات الماركسية. في الماركسية، يُفترض أن للتاريخ مساراً محدداً، ودور المثقفين والأفراد الواعيين يقتصر على زيادة التناقضات في المجتمع حتى تصل إلى مرحلة الانفجار وتنتقل إلى المرحلة التالية. بينما في أدبيات باقي التيارات الفكرية، وفي أدبيات الفقهاء كأعمق علماء الإسلام، الثورة (بالمعنى السياسي) ليست ظاهرة مرغوبة. ليس فقط لأن المسار الذي ادعاه الماركسيون كان خيالياً ولم يحدث أبداً، بل لأن الثورة تحدث اضطراباً في المجتمع قد لا يكون الوضع التالي أفضل من السابق، وغالباً ما يستغل الانتهازيون الفرصة مباشرة بعد إسقاط النظام الحاكم، وكما قال جورج بوشنر: «الثورة تبتلع أبنائها». في إيران، حتى الإمام الخميني لم يسع من البداية للثورة بالمعنى السياسي، بل في سنوات ١٩٧٧-١٩٧٨ وقعت تحولات في البلاد مكنت من إمكانية إسقاط الحكومة القائمة بطريقة يمكنه هو من خلالها السيطرة على الأمور (ذوعلم، ١٣٨٤ ش، ص ١٣٩-١٥٠). لقد سمح بحركة احتجاجه أن تصل إلى حد الثورة وتغيير البنى فقط عندما تأكد من قدرته على السيطرة على الوضع في البلاد. لكن إغفال دور القيادة في هذه الثورة، وربما سيطرة الخطاب الماركسي على أجواء الأدبيات الثورية آنذاك، خلق التصور القائل إنه لتحقيق أهداف الأمة الإسلامية، يجب على بقية «الشعوب» المسلمة (أي الأفراد المقيمين في بقية الدول الإسلامية) أن يثوروا ضد حكوماتهم ويسقطوها ويسيروا نحو أهداف العالم الإسلامي، بما في ذلك تحرير فلسطين. هذا التصور كان سائداً حتى الآونة الأخيرة لدرجة أنه أطلق على الثورات التي بدأت في الدول العربية اسم «الصحوة الإسلامية» مع الفكرة أن ما حدث في إيران يجب أن يحدث أيضاً في تلك الدول. لكن عوامل متعددة، مثل غياب قيادة دينية قوية ونافذة مثل الإمام الخميني، أظهرت أن غالباً ما تكون أضراس «الثورة» أكبر بكثير من فوائدها.

بينما إذا كان يتم أخذ ظاهرة الـ nation-state على محمل الجد، كان يجب لحل مسألة فلسطين أن ترافق المقاومة الشعبية العمل السياسي للحكومات، أي توحيد العالم الإسلامي والتوصل إلى حل مشترك على أفق من التعاون مع الدول. في الواقع، بعد ظهور الـ nation-state، الذي ترتبط هويته بشدة بالسكان ضمن حدود جغرافية محددة وتعمل فيه العلاقات ضمن نظام عالمي معين، أصبح موقع

الدول في التحركات العالمية مهمًا للغاية، بحيث لا يمكن تحقيق أي عمل سياسي مهم في العالم بمجرد تشجيع الشعوب دون النظر إلى الهياكل السياسية والحكومات القائمة، إلا إذا أرادنا إشعال ثورة في دول أخرى! الحل المقترح هنا هو، بمعنى ما، دمج ثلاث نقاط من خطاب القيادة في الأشهر الأخيرة: مع «وحدة العالم الإسلامي» (الخامثي، ١٣/٧/١٣٠٣ ش) و«خاصة على أفق الدول» (الخامثي، ١٣/٨/١٣٠٣ ش) يمكننا القيام بعمل عملي ولملموس، حتى لو تطلب هذا العمل «تراجعا تكتيكيا» (الخامثي، ١٣/٥/٢٤٠٣ ش)، أي الامتثال لمقتضيات السياسة والميدان لتحقيق الوحدة فعليًا، لتتجاوز الشعارات وترجم إلى نتائج ميدانية. في الواقع، صحيح أن حل مسألة فلسطين مرتبط باتحاد العالم الإسلامي، لكن لتحقيق النتائج، فإن تدخل الدول بشكل خاص في هذه القضية له أهمية كبيرة. من الواضح أنه في ساحة الدول، لا يمكن الاعتماد بشكل معتبر على دول غير العالم الإسلامي؛ وإن العمل المشترك للعالم الإسلامي (اتحاد العالم الإسلامي) الذي يرغب في أن يكون له تأثير على الساحة السياسية يعتمد على التوصل إلى موقف مشترك بين الدول التي هي الفاعلون الرئيسيون في السياسة، ومادام أننا في أفق الدول نتنازع فيما بيننا، فإن جهودنا ستكون فاشلة وبدون أثر (الأنفال، ٤٦). الشرط الأساسي لتحقيق اتحاد حقيقي هو: أولاً إيجاد التفاهم وتجنب التفرقة والصراع بيننا (وقد يتضمن ذلك ضرورة تعديل بعض المواقف الرسمية للمسؤولين الإيرانيين تجاه الدول القائمة في العالم الإسلامي)؛ وثانياً، عند الوصول إلى حل، يجب أن يكون الهدف فعلاً هو التوافق والسعي للوصول إلى نقطة الاتفاق، لا مجرد مطالبة الآخرين بقبول حلنا فقط. وهذا لا يعني التخلي عن حلنا منذ البداية وتنفيذ ما يقوله الآخرون، بل يجب أولاً تعزيز وتدقيق حلنا لدى أنفسنا من خلال توضيحات تشمل جميع الاعتبارات السياسية والثقافية التي تجعل الآخرين مقتنعين، ثم في أجواء التفاهم والتعاون بين دول العالم الإسلامي، يحاول كل طرف (بما في ذلك نحن) تقديم حله وإقناع الآخرين به. الفرق بين الوصول إلى حل بالتشاور المتفاهم ليكون محل إجماع الجميع، وبين السعي فقط ليقبل الآخرون حلنا بطريقة نعرف مسبقاً أن الدول القائمة من الصعب أن تقبلها. الوحدة الجبهوية لا تتطلب الوحدة الأيديولوجية؛ بمعنى أنه بينما نحافظ على مواقفنا من الناحية الأيديولوجية، يمكننا وضع النزاعات جانباً، ومن أجل الهدف المشترك (إنقاذ الشعب الفلسطيني المظلوم من هذا الظلم الطويل) الوصول إلى توافق بين الحكومات بشأن كيفية تحقيقه. تماماً كما في نقاش وحدة الشيعة والسنة، ففي حين أننا لا نتنازل عن أي من مبادئ التشيع، فإننا لا نسمح بظهور أي جوانب من معتقداتنا الأيديولوجية التي قد تجرح مشاعر الطرف الآخر. في أجواء التفاهم بين دول العالم الإسلامي، يمكن أن تتفق السياسة على حل معين -ونحن نسعى لأن يكون حلنا- وإذا صدرت صوت موحد من دول العالم الإسلامي، يمكن إجبار إسرائيل وأمريكا على قبوله.

٦١

الحكومة في القرن السنته

نضاد مفهومي الشعب والأمة: تأمل في أحد التجديرات الجادة، أمام تحقيق الحضارة الإسلامية

٥. الاستنتاج

مع حدوث الثورة الدستورية في إيران، ثم حكم البهلوية، تغير وضع الحكومة في إيران من حالة الحكم التقليدي ذو المتطلبات الخاصة إلى حالة الدولة الوطنية (nation-state) التي كانت تثبت في العديد من مناطق العالم، وأدخلت كلمة «الأمة» ((nation)) إلى أدبياتنا الاجتماعية. هذا في حين أن الهوية الاجتماعية التي تشكل أساس الحضارة الإسلامية كانت تُشير إليها الأدبيات الدينية بمفتاح «الأمة»؛ وفي ذلك الوقت نشب صراع شديد بين هذين المفهومين. مع قيام الثورة الإسلامية وتشكيل نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، أُعيد فتح ملف العلاقة بين «الأمة» و«الأمة الإسلامية»، ومن القضايا المهمة التي ظلت دائماً أمام صانعي السياسات ومهتمي هذا النظام، ويظهر أثرها في القرارات السياسية الكبرى، هو تقابل النهجين: «النهج الأمة-محور» و«النهج القومي». فكيف يمكن للحكومة دينية، تكون دائرة سلطتها الرسمية ضمن «أمة» محددة، أن تتابع اهتمامات «أمة» محددة أخرى؟ وعندما يحدث تعارض بين مصالح أو رغبات «الأمة» و«الأمة الإسلامية»، كيف يمكن للحكومة التي تعرف نفسها كحكومة دينية أن تجمع بين الاثنين؟ وإذا لم يكن الجمع ممكناً، أيهما يجب أن تفضل ولماذا؟ المثال الأبرز لهذا التناقض يظهر في السياسة الخارجية، في موقفها تجاه مسألة اغتصاب فلسطين والظلم الواقع على الشعب الفلسطيني. وقد تم في هذا المقال توضيح أن المواقف الفكرية التي تُطرح تحت عنوان «النهج الأمة-محور» وبصفة «إسلامية» في بلدنا، والتوصيات المرتبطة بالسياسات الكبرى للحكومة، قد لا تتوافق كثيراً مع التحليل القرآني لدور الحكومة الدينية. ولكي يمكن تحقيق الأهداف الإسلامية الأمة-محورية عبر حكومة مجبرة على العمل ضمن إطار الدولة الوطنية (nation-state)، يجب التحرك في أفق يسمح بتوحيد ودمج الاثنين بدل الصراع بينهما. وقد تم توضيح ذلك بشكل نموذجي في قضية محددة (فلسطين)، على المستويين الداخلي والخارجي، أن الأهداف الإسلامية الأمة-محورية يمكن متابعتها ضمن معنى «الأمة» مع أخذ ظاهرة الدولة الوطنية (nation-state) بعين الاعتبار.

المصادر

القرآن الكريم

ابن عطية، عبدالحق بن غالب (١٤٢٢ق). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٥. خامنه‌ای، سید علی (١٣/٧/١٤٠٣ش). *بیانات در خطبه نماز جمعه*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=57811>

خامنه‌ای، سید علی (١٢/٢٢/١٣٦٨ش). *بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم در سالروز میلاد حضرت ولی عصر*.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2275>

قابل دسترس در:

خامنه‌ای، سید علی (١٤/٥/١٤٠٣ش). *بیانات در دیدار دست‌اندرکاران کنگره ملی شهدای استان کهگیلویه و*

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=57489>

بویراحمد. قابل دسترس در:

خامنه‌ای، سید علی (٦/٨/١٤٠٣ش). *بیانات در دیدار خانواده‌های شهدای امنیت*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=58113>

خمینی، سید روح‌الله (١٣٨٥ش). *صحیفه امام*. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ١٣.

خمینی، سید روح‌الله (١٣٨٨ش). *آیین انقلاب اسلامی*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

ذوعلم، علی (١٣٨٤ش). *نظریه تحول در اسلام (رهیافتی در باب گفتمان دینی انقلاب)*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

سوزنجی، حسین (١٤٠٣ش). *خانواده، تعلیم و تربیت (نشست‌های علمی همایش «خانواده مقاوم، چالش‌های اخلاقی در جهان متحول»)*. قم: انتشارات مرکز تحقیقات زن و خانواده.

الطباطبایی، السید محمدحسین (١٣٩٠ق). *المیزان في تفسير القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ٩.

الطبرسی، فضل بن حسن (١٣٧٢ش). *مجمع البیان في تفسير القرآن*. طهران: ناصر خسرو، ج ٩، ٥.

الفراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩ق). *کتاب العین*. قم: دار نشر هجرت، ج ١.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

قمی، علی بن ابراهیم (١٤٠٤ق). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتب، ج ١.

کنوبلاخ، هوبرت (١٣٩٠ش). *جامعه‌شناسی معرفت*. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

المصطفوی، حسن (١٣٦٨ش). *التحقیق في کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ج ٦.

مطهری، مرتضی (١٣٦٢ش). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. تهران: صدرا.

مناشری، دیوید (١٣٩٧ش). *نظام آموزشی و ساختن ایران مدرن*. ترجمه عرفان مصلح. تهران: نشر حکمت سینا.

نجفی، موسی (١٣٩٠ش). *تملن برتر*. تهران: نشر آرما.