Ideology and Political System in the Kingdom of Saudi Arabia, and the Islamic Republic of Iran (A comparative study)

Ali Aziz Mohammed Alsaa'di* Amer Hassan Fayyadh**
Polp207@ced.nahrainuniv.edu.iq Amerfayadh52@gmail.com
Receipt date: 10/11/2023 Accepted date: 15/1/2024 Publication date:1/6/2024

https://doi.org/10.30907/jcopolicy.vi67.690
Copyrights: © 2024 by the author.
The article is an open access article distributed under the terms and condition of the (CC By) license Creative Commons Attribution 4.0 International License

Abstract:

All political regimes in the countries of the world do not operate randomly. Rather, they must have a clear and explicit ideological framework of political beliefs and directives that they explicitly disclose, or leave implicitly to reveal in the form of social action issued by the state. This statement applies to all political regimes. Regardless of its simplicity and complexity, ideology has an important role in the movement of political regimes, their effectiveness, and their ability to influence.

Thus, the founders of the political regime in the Kingdom of Saudi Arabia and the Islamic Republic of Iran were keen to employ religious ideology in political life in order to sanctify political authority and give the character of legitimacy to political authority. Religion would be pivotal to the issue of legitimacy because it provides a moral and cultural basis through the use of simple, and relevant language of religious character with the aim of building ideological legitimacy. However, this employment in both regimes meets at certain points, and intersects at others, due to the difference in the ideological starting point of the two regimes resulting from the sectarian difference.

Keywords: ideology, religion, Wahhabism, guardianship of the jurist (welayat al-faqih).

* Ph.D. Candidate/ Al-Nahrain University / College of Political Science.
** Prof. Dr./ Al-Amal University College.

مجلةُ العلومِ السّياسيَّةِ – الأَيديولوجيا والنِّظامُ السّياسيُّ في المملكةِ العربيَّةِ السّعوديَّةِ والجمهوريَّةِ الإسلاميَّةِ الإيرانيَّةِ (دراسةٌ مقارنةٌ)
العدد (67) حزيران (2024) E-ISSN: 2521-912X ISSN: 1815-5561

الأيديولوجيا والنِّظامُ السّياسيُّ في المملكةِ العربيَّةِ السّعوديَّةِ والجمهوريَّةِ الإسلاميَّةِ الإيرانيَّةِ (دراسةٌ مقارنةٌ)

علي عزيز محمد الساعدي* عامر حسن فياض**
Polp207@ced.nahrainuniv.edu.iq Amerfayadh52@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/11/10 تاريخ قبول النشر: 2024/1/15 تاريخ النشر: 2024/6/1

المُلخص:

إن جلّ الأنظمة السياسية في دول العالم لا تعمل بشكل فوضوي، بل لابد أن يكون لها إطار أيديولوجي واضح وصريح من المعتقدات والتوجيهات السياسية التي تفصح عنها صراحة، أو تتركها ضمنياً يكشف عنها شكل الفعل الاجتماعي الذي يصدر من الدولة، وينسحب هذا القول إلى النظم السياسية كافة بصرف النظر عن بساطتها وتعقيدها. فالأيديولوجية لها دور مهم في حركة الأنظمة السياسية وفاعليتها وقدرتها التأثيرية.

وهكذا حرص المؤسسون للنظام السياسي في المملكة العربية السعودية، والجمهورية الإسلامية الإيرانية على توظيف الأيديولوجية الدينية في الحياة السياسية من باب تقديس السلطة السياسية وإعطاء طابع الشرعية للسلطة السياسية، ليكون الدين محوريًّا بالنسبة لمسألة الشرعية لأنه يوفر أساسا أخلاقيا وثقافيا من خلال استعمال لغة بسيطة ذات طابع ديني بهدف بناء الشرعية الأيديولوجية. غير أن هذا التوظيف في كلا النظامين يلتقي بنقاط معينة، ويتقاطع في أخرى، نظراً لاختلاف المنطلق الأيديولوجي للنظامين الناتج عن الاختلاف المذهبي.

كلمات مفتاحية: الأيديولوجيا، الدين، الوهابية، ولاية الفقيه.

---

* باحث في مرحلة الدكتوراه/ جامعة النهرين/ كلية العلوم السياسية/ فرع النظم السياسية.
** أستاذ دكتور/ كلية الآمال الجامعة.

المقدمة:

الأيديولوجية لها دور مهم في حركة الأنظمة السياسية وفاعليتها وقدرتها التأثيرية، فلا يوجد نظام سياسي في أي دولة من دون أن يكون له إطار أيديولوجي واضح وصريح، فالنظم السياسية لا تعمل بشكل عشوائي، بل انها تعمل في إطار من المعتقدات والتوجيهات السياسية التي تفصح عنها صراحة مثل: (النظام الاشتراكي، أو الليبرالي، أو الديمقراطي...)، أو تتركها ضمنياً يكشف عنها شكل الفعل الاجتماعي الذي يصدر من الدولة، وينسحب هذا القول إلى النظم السياسية كافة بصرف النظر عن بساطتها وتعقيدها.

غير أنّ الدول (الإسلامية والعربية) الحديثة، ظلت تدور في فلك الصراع حول هوية الدولة وايديولوجيتها، ويعد سقوط الخلافة العثمانية عام (1924م)، المنطلق لبروز الاحزاب والحركات السياسية وظهرت تيارات وقوى سياسية مختلفة تحمل افكاراً متباينة، وتعمل كل منها من أجل الانتصار لأفكارها وبناء الدولة بهوية معينة، ما بين الإسلامية والليبرالية، هذا التباين انعكس على مواقف المدارس الدينية والمذاهب الإسلامية، ومن ثم انعكس على واقع تأسيس النظم السياسية في المملكة العربية السعودية، والجمهورية الإسلامية الايرانية. ويعد النظامان من اهم الدول في التاريخ المعاصر التي اعتمدت الايديولوجيا الدينية في تأسيس أنظمتها، واعطيت المؤسسة الدينية في كلا النظامين أهمية بالغة.

تنطلق إشكالية الدراسة من خلال القول: إنّ دراسة الأيديولوجيا الدينية وأثرها في بناء النظام السياسي في المملكة العربية السعودية، والجمهورية الإسلامية الإيرانية، يطرح التساؤلات آلاتية:

1. هل كان لاختلاف الرؤى والتفسير للقيم الدينية دور في تحديد الإيديولوجيا النظام السياسي، في البلدين؟

2. ما هي الأسباب التي مكنت الايديولوجيا الدينية أن تؤدي الدور المؤثر في الحياة السياسية، والاجتماعية في كلٍّ من (السعودية، وإيران)؟

3.ما هو وجه التشابه والاختلاف في الأيديولوجيا الدينية في النظامين السياسيين (السعودي والإيراني)؟

وعليه فان **فرضية** الدراسة تنطلق من فكرة مفادها: أن للأيديولوجيا الدينية أثرا كبيرا ومهما في بناء النظام السياسي في كلٍّ من المملكة العربية السعودية، والجمهورية الإسلامية الإيرانية. وان لهذا الدور المؤثر صيرورة هذين النظامين، فضلاً عن دور الايديولوجيا الدينية في إضفاء الشرعية على النظاميين السياسيين في (السعودية، وإيران). وان الاختلاف المذهبي بين البلدين أوجد نقاط التقاء واختلاف بين النظامين في اتباع الأيديولوجيا الدينية.

المنهجية:

يسير البحث في استقصاء دور الايديولوجيا الدينية في النظام السياسي للمملكة العربية السعودية، والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، باتباع المنهج التاريخي التحليلي القائم على الاستقصاء والملاحظة لاستنباط أثر الايديولوجيا الدينية في النظامين السياسيين، بالاعتماد على الملاحظات والبيانات والرصد العام للرأي الجماهيري، وكذلك المنهج المقارن الذي يسمح بالمقارنة بين النظامين السعودي والإيراني.

المبحث الأول: في مفهوم الأيديولوجيا

1.مفهوم الأيديولوجيا:

تعني الأيديولوجيا باليونانية القدمية (δέα) :إيديا، (فكرة)، و (λόγος) لوغوس، (علم، وخطاب)، وبالعربية: منطق الأفكار الأدلوجة، الفكروية، الفكرانية، العقيدة الفكرية. يشير مصطلح الأيديولوجية إلى " نسق من المعتقدات والمفاهيم والأفكار الواقعية المعيارية على حد سواء، ويسعى في عمومه إلى تفسير الظواهر الاجتماعية المركبة عن طريق منظور يوجه ويبسط الاختيارات السياسية والاجتماعية للأفراد والجماعات (زائد 1985، 157).

حاول الفلاسفة في عصر الأنوار تأسيس علم للأفكار قائم على الدراسة العلمية للإنسان بدلا من التأملات التجريدية، لذلك اهتموا بالطريقة التي يؤسس بها الأفراد أفكارهم ومنطق العلاقات الاجتماعية التي يمكن دراستها بالطرق المستعملة نفسها في العلوم الطبيعية، ويعد ديستوت دي تراسي (Tracy de Destutt) الفيلسوف وعالم الاقتصاد الفرنسي أول من استعمل هذا المصطلح في نهاية القرن الثامن عشر، وبالتحديد سنة (1776م) في كتابه مذكرات حول قدرة التفكير (depenser faculté la sur Mémoire) الذي وضح فيه مصدر الأفكار وطابعها وقوانينها وعلاقاتها بمعانيها (Macherey 2003, 64).

وقد انتشر استعمال هذا الاصطلاح بحيث أصبح لا يعني علم الأفكار فحسب، بل النظام الفكري والعاطفي الشامل الذي يُعبر عن مواقف الأفراد من العالم والمجتمع والإنسان. وقد طبق بصورة خاصة على المواقف السياسية التي هي أساس العمل السياسي وأساس تنفيذه وشرعيته، والأيديولوجيا السياسية هي التي يلتزم ويتقيد بها رجال السياسة والمفكرون إلى درجة كبيرة، بحيث تؤثر في حديثهم وسلوكهم السياسي، وتحدد إطار علاقاتهم السياسية بالفئات الاجتماعية المختلفة (إبراهيم 2017، 357).

أما المفهوم الماركسي للأيديولوجيا، فيعبر عن شكل وطبيعة الأفكار التي تعكس مصالح الطبقة الحاكمة، التي تتناقض مع طموحات وأهداف الطبقة المحكومة، خصوصاً في المجتمع الرأسمالي (ريكور 2002، 105). وعند قراءتنا مصطلح الأيديولوجية في كتب كارل ماركس يتبين لنا أن هذا المصطلح يحمل معاني متعددة ومتناقضة، فهو يعني من جهة، الوعي الزائف ومجموعة الأفكار التي تبرر مصالح الطبقة السائدة في المجتمع من أجل خدمة مصالحها الخاصة، ويمثل من جهة ثانية العالم الفكري بعناصره الدينية والفلسفية والأخلاقية والتشريعية والفكر الذي تعي من طريقه الطبقة العاملة حركة التاريخ (بوحفص 2017، 2).

أما غرامشي فإنه يقر بانتماء الأيديولوجيا إلى البنية الفوقية ويتعامل معها ككيان مميز ويراهن على قدرتها على تغيير البنيات التحتية ويرفض أن تكون الأيديولوجيا غير

كافية وغير ذات فائدة ومنظومة بليدة ومفلسة ومجرد مظهر محض، ويعترض على القائلين بأن الحل الأيديولوجي ليس حلا ويشير إلى وجود فوارق بين الأيديولوجيا الاعتباطية التي تسهم في إنشاء حركات فردية وجدالات جانبية والأيديولوجيا العضوية التي تعد ضرورية تاريخيا ولها صلاحية نفسية وتساعد على التنظيم السياسي للجماهير وتشكل الأرضية المناسبة التي يتحرك فوقها الناس ويتصارعون ويكتسبون وعيهم بأنفسهم (Gramsi 1977, 207–208).

2– الأيديولوجيا والأيديولوجيا الدينية:

تعد ظاهرة أدلجة الأديان من أبرز الظواهر السياسية ومن أكثرها حيرة ومفاجأة كذلك؛ إذ إن هناك قدراً كبيراً من التداخل بين الدين والأيديولوجيا كنسقين معرفيين، فكلاهما يتشارك في الخصائص نفسها ويؤدي الأدوار الاجتماعية نفسها (الشرعنة – تحريك الموارد – توجيه السلوك الاجتماعي)، علاوة على ذلك فإن التداخل المفاهيمي يزداد نتيجة التحول المتبادل بين الظاهرتين؛ إذ إن بعض الأديان تحولت أفكارها ومبادؤها السياسية إلى أيديولوجيات، وبالمقابل بعض الأيديولوجيات السياسية تحولت إلى ما يعرف بأشباه الأديان أو الأديان الكاذبة على الأخص الأيديولوجيات الشمولية كالفاشية والماركسية (عفان 2016 ، 65).

وتطور الدين إلى أيديولوجيا سياسية ينشأ عادة على يد مجموعة من الناشطين السياسيين ذوي المرجعية الدينية الذين يستعملون القيم الدينية للتأصيل لآرائهم السياسية ولتطبيق فرضياتهم الأخلاقية حول قضايا مثل: العدل والمساواة وغيرهما بشأن بعض القرارات السياسية والسياسات، خصوصاً التي تثير الجدل (Williams1996, 375–376).

ويعرف حسن رشيق الأيديولوجيات السياسية الدينية بأنها منظومة من الأفكار التي تستند إلى أدوات دينية وتستصحب نشاطاً وممارسات سياسية بشكل منتظم ومستديم؛ ولذا فإن الأيديولوجيات الدينية أقل ميلاً إلى مناقشة القضايا العقائدية والغيبية وبالمقابل تميل أكثر إلى الاهتمام بالموضوعات الاجتماعية والسياسية (E. Shepard 1987, 308).

3-الأيديولوجيا الدينية الإسلامية:

يمكن تعريف الأيديولوجيا الدينية الإسلامية بأنها: "الميل لرؤية الإسلام ليس كدين بالمعنى الضيق للإيمان العقائدي والعبادات الفردية بل كنظام شامل للحياة وموجه للسلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي"(عفان 2016، 76).

إن الخلافات في داخل الأمة الإسلامية التي بدأت منذ وفاة الرسول محمد (ص)، والتي تمحورت حول ثلاث نقاط أساسية، هي: شخصية الرئيس الجديد، ومهامه وصلاحياته، وصفاته، فقد اعتمد الفكر السياسي السني في بناء نظرية الخلافة، بالدرجة الأولى، على تجربة الخلفاء الراشدين، التي يرى فيها انموذجاً أعلى للحكم في الاسلام، وذلك باتباع آلية (البيعة) التي تعني توكيل الأمة للخلفاء لكي يقوموا بمهام الخلافة، نيابةً عنها. أما الشيعة فقد أسسوا فكرهم السياسي على الاعتقاد بأنّ ذرية محمد المتحدرة من زواج علي من فاطمة هم الورثة الشرعيون الوحيدون للخلافة والشيعة ينسبون إلى الأئمة الوراثيين، فضلا عن ولاية العهد بالحق الإلهي القدرة التي ينفردون بها في تفسير الشريعة تفسيراً صحيحاً، ما داموا بحكم الطبع معصومين عن الخطأ (الكاتب 2008، 20).

كانت الخلافة في الأحوال كلها مصدر السيادة وهي السلطة الحاكمة فتمثلت السيادة والسلطة في آن واحد ولم يكن للخليفة من معقب ولم يكن لسلطته حدود وأن قيد نفسه جرياً على سنة النبي (ص) (النجار (د.ت)، 221). ويرجع تغير فكرة الخلافة من الاختيار إلى الغصب ومن الرضا إلى الإكراه، إلى الطمع وما أدى اليه الطمع من فتن وحروب وانقسامات مزقت الضمير الاجتماعي للمسلمين كما مزقت وحدة العالم الإسلامي.

المبحث الثاني: الأيديولوجيا الدينية وأيديولوجيا النظام السياسي للمملكة العربية السعودية

رأى عبد العزيز أن تعزيز انتصاراته والعمل على توحيد ولايات الجزيرة العربية لا يمكن أن تتحقق إلا إذا عمل على إيجاد (الأيديولوجية) التي من شأنها أن تأسس لوحدة متينة، أو هوية جمعية ورابطة قوية بين القبائل المختلفة التي سادها الجهل وتغلبت

عليها الفوضى، والأيديولوجية المنشودة تكمن في العمل على توحيد القبائل تحت راية (الدين) والشريعة الإسلامية وقيمها (بن عبد العزيز 1988، 52).

إنّ للأيديولوجيا الدينية في النظام السياسي للمملكة العربية السعودية دورا ومكانة مهمة ورئيسة واتخاذه لها كمرجعية أساسية للنظام السياسي وتوظيفه لإحقاقها في شرعية النظام، فقد وظفت القيم الدينية في تأسيس النظام السياسي في المملكة السعودية التي قامت على أساس تحالف ديني– سياسي، الذي عرف تاريخياً باتفاق الدرعية عام (1157هـ/1744م) (درويش 1980، 24). فبعد تحالف ديني سياسي بين (محمد بن سعود، ومحمد بن عبد الوهاب) تمكنا من إقامة دولة في منطقة نجد، في مراحلها الثلاثة (الدولة السعودية الأولى 1744م –1818م، والدولة السعودية الثانية 1823 م – 1891م، والدولة السعودية الثالثة 1902م) وتعد المملكة العربية السعودية الحالية امتدادا لهذه الدولة، حيث تطبيق مضامين التحالف السابق (الرشيد 2005، 33).

وتؤدي المؤسسة الدينية في المملكة العربية السعودية دوراً بارزاً عن طريق السيطرة التامة على المجال الديني واقتصاره على المذهب (الحنبلي بنسخته الوهابية)، وتعطي الغطاء الشرعي للحكم، فهي تحمي النظام السياسي، اذ تجوز الوهابية قيام الأنظمة السياسية على أساس القوة والقهر والغلبة، وتحرم الخروج على الحاكم، الامر الذي أدى الى تفرد (آل سعود) بالسلطة، بتحالفهم مع الحركة الوهابية بقيادة (آل الشيخ)، وقضى على أية امكانية للتواصل مع الجماهير أو إقامة علاقات تمثيلية ديمقراطية معها ، يقابله رعاية النظام السياسي للمؤسسة الدينية من طريق دعمه في شتى المجالات(ملين 2013، 241–246).

كانت الوهابية، كما كثير من الأيديولوجيات الدينية والسياسية، أداة فعالة في قيام الدولة، بمعنى أنها تمتلك مقومات (الخضوع: لنخبة أو سلالة حاكمة كيما تستثمرها في إنشاء دولة) فضلا عن مقومات الإخضاع للجمهور بأدوات دينية وعنفيّة حادّة، وتطويعه للسلطة السياسية بالقرآن والسنة معاً.

1-التيار الوهابيّ: التأسيس والأفكار

تعود أصول وتسمية هذا المذهب أو التيار الفكري الديني إلى مؤسسه (محمد بن عبد الوهاب)، والذي كان يرمي من طريق دعوته لإحياء طريق السلف الصالح، وهذه الدعوة دعا اليها بالأصل الشيخ (أحمد بن تيمية)، والتي بناها على أصول الإمام (أحمد بن حنبل). وتوصف الوهابية بأنها حركة دينية جرى تطويرها على امتداد قرنين من الزمن على يد علماء المؤسسة الدينية السعودية الرسمية التي أسسها ورثة (محمد بن عبد الوهاب). وتشكل الوهابية ومعها المؤسسة الدينية السعودية تاريخياً قلب الساحة الفكرية السعودية، بيد أن الوهابيين لا يتحدثون عن أنفسهم بهذه الطريقة، ويستعملون باستمرار احد المصطلحين (السلفيون) أو (أهل التوحيد) (لاكروا 2012، 59).

بدأت الحركة الوهابية بدعوة مؤسسها (محمد بن عبد الوهاب)، الذي نشرها في شبه الجزيرة العربية باتخاذها التوحيد أساساً لدعوته، ولذلك اطلق على اتباعه تسمية الموحدين، ورأى أن مذهبه واجب التحقق في دولة إسلامية، وعلى المسلمين أن يتمسكوا به ، وان أصحابه على استعداد لحمله إلى كل بقاع العالم سواء بالإقناع، أم بالسيف ام بكليهما معا (زكريا 1986، 25).

لقد مرت دعوة الشيخ (محمد بن عبد الوهاب) عبر ثلاث مراحل أساسية: المرحلة الأولى في محاولات إصلاحية من طريق الدعوة السلمية. المرحلة الثانية أصبحت عمل جهادي مباشر. المرحلة الثالثة والتي سميت باليقظة الكبرى فتمثلت في وصول (محمد بن عبد الوهاب) إلى الدرعية وتحالفه مع أميرها (محمد بن سعود سنة 1744م) (الفقير 1999، 3).

2-الأيديولوجيا الدينية في الفكر الوهابيّ:

شكل الفكر الوهابي جناحاً متطرفاً (للحنبلية)، إذ رفض البدع كلها في الفرائض والعبادات وطالب بالعودة إلى الكتاب والسنة فقط، اذ يؤمن الوهابيون بأن الإسلام الصحيح يتجلى في حياة المسلمين الأوائل في السلف الصالح الذي عاش في القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة ووضع أسس الإسلام. ويسعى الوهابيون إلى العودة إلى هذه

المدة المبكرة وإلى فكرها الديني وإلى قيمها وممارساتها وتعاليمها، كما تمت الإشارة إلى ذلك في فتاواهم وكتاباتهم المعاصرة (الدرويش 2003، 165–166).

إن الوهابيين عندما عارضوا الشكل السائد للإسلام قد ساروا إلى أبعد من الطائفيين العاديين. فهم لا يعدون خصومهم من المسلمين بل من المشركين وكانوا يعتقدون أن كلّ الذين سمعوا دعوتهم ولم يتبعوها كفرة. وفيما بعد كان موقف الوهابيين حتى من (أهل الكتاب) أخف من موقفهم من المسلمين غير الوهابيين فقد سمحوا لليهود والنصارى بالصلاة في المنازل وفرضوا جزية طفيفة على كل واحد منهم، وعندما كان الوهابيون يحتلون واحة أو مدينة يحطمون الشواهد والاضرحة على قبور الاولياء والصالحين ويحرقون كتب الفقهاء الذين يختلفون معهم (فاسيلييف 1986، 93).

3–الأيديولوجيا السياسية في الفكر الوهابيّ:

تبنت الأيديولوجيا الوهابية انموذجاً تقليدياً يعتمد على نمط تقليدي من الشرعية السياسية، وسلطة مركزية تراتبية، وشكل أبوي لعلاقة الدولة بالمجتمع (عفان 2016، 7). ويعد مبدأ (الحاكمية) أحد أبرز المرتكزات الفكرية لتيار السلفية بشكل كبير، ويعني أن تكون مرجعية التشريع الوحيدة في الدستور والقوانين هي الشريعة الإسلامية بما تحمله من مصادر أصلية وفرعية، وأن الله (عز وجل) هو الحاكم ومصدر كل سلطة. وبناء عليه فالإسلام لا يتسع لمعرفة أي فصل ما بين الدين والدولة. فأفراد الأمة الإسلامية هم عبيد الله وشرائع الأمة إلهية؛ ملكها هو ملك الله، وجندها جند الله، واعداؤها أعداء الله (Lewis 1974, 159).

إن آراء (محمد بن عبد الوهاب)، بشأن دور (العلماء) في الدولة الإسلامية، تقوم على تعريف (ابن تيمية) للدول الإسلامية المثالية، بالنظر إلى ان السلطة فيها لجماعتين: جماعة (العلماء) المتمسكين بالشريعة، وجماعة (الأمراء) الحائزين على السلطة السياسية اللازمة لتطبيق احكام الشرع. فالعلماء بحكم استيعابهم للقانون الإسلامي، يشكلون الطبقة المرشدة الأولى في الامة، وواجب الحكام الحكم عن طريق تقديم النصح وبذل التعاون. وبكلمة فإن الحاكم مسؤول عن تعزيز الواجبات الدينية المستقيمة التي

يفترض أن يتولاها الحكام المسلمون. وعلى (العلماء)، من جهة أخرى أن يقدموا النصح للحاكم ويؤيدوه، ما دام ملتزماً بكلمة الله. وبتعبير ابن تيمية: (أن تولي الحكم في الناس يتم إما بالطاعة الطوعية للإمام، أو بالتسلط القسري عليهم. وعندما يسلم له الحكم عليهم ...عندها يصبح الحاكم الذي يجب أن يدينوا له بالطاعة ما دام يأمر بطاعة الله) (الياسيني 1990، 38).

بيد أن حدود صلاحيتهم تنتهي عند واجب طاعة الحاكم، وهو واجب ينطبق على المواطنين العاديين أيضاً بطبيعة الحال. وقد شدد العلماء أنفسهم على هذا الواجب كلما تعلقت المسألة بالقضايا السياسية. حتى لو أن الحاكم قد استولى على السلطة بوسائل عنيفة، وليس هناك سوى سبب شرعي واحد لعدم طاعة الحاكم، وهو أن يجبر رعاياه على مخالفة أوامر الشريعة (غلوزماير وآخرون 2012، 39). بل انهم حرموا الخروج على الحاكم الجائر بقولهم "لا نرى الخروج على أئمتنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل"(عماد 2016، 34).

4-البراغماتية في الفكر الوهابيّ:

تعد البراغماتية السياسية التي تقترب من الخنوع للسلطان، مظهراً مهماً من مظاهر الفكر السياسي الوهابي، وقد تصرف العلماء الوهابيون على هذا المنوال عندما كانت القرارات السياسية على المحك. وكانت البراغماتية الوهابية من الأسباب التي جعلت الحكام السعوديين غير مضطرين إلى محاربة تأثيرهم (غلوزماير وآخرون 2012، 55).

لقد آمن الوهابيون بأن عليهم حماية الدولة السعودية الوهابية بأي ثمن، واتضح لهم أنهم يحتاجون إلى دولة قوية تؤمن بقاءهم كحراس أقوياء للإيمان تماماً مثلما تحتاج الدولة إلى التفسير الوهابي للإيمان وقوته التي تضفي الشرعية على النظام، وتأثير سلوكهم السياسي منذ ذلك الحين ببراغماتية قوية وبرغبتهم في توطيد الدول السعودية والأسرة المالكة. وكانت النتيجة أن أصبح العلماء أكثر هدوء في دولة يسيطر عليها أساساً حكام أسرة (آل سعود) (غلوزماير وآخرون 2012، 38).

بيد أن هذه الاستراتيجية قد تحمل معها بذورا خطيرة، لأن قرب العلماء الرسميين من الحاكم ودعمهم غير المشروط لسياسية الحاكم قد أضر بسمعتهم الخاصة، وعدّ كثير من السعوديين الوهابيين أن العلماء فاسدون ومذعنون للقادة السياسيين، وهو ما حفز على نمو معارضة إسلامية، ودار الجدل حول درجة البراغماتية التي يجب أن يتحلى بها العلماء الوهابيون حتى يدعموا الدولة ويحموها من دون أن يتخلوا عن مبادئ الوهابية الأساسية (غلوزماير وآخرون 2012، 56).

المبحث الثالث: الأيديولوجيا الدينية وأيديولوجيا النظام السياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية

يعد النظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الذي ولد بانتصار الثورة الإسلامية الإيرانية عام 1979م، نتاجا لتطور الفكر السياسي الشيعي، فقد قام النظام السياسي الجديد على أساس نظرية ولاية الفقيه، التي تعد نظرية سياسية قد تطورت من نظرية المرجعة الدينية، والتي سمحت لعلماء الدين والفقهاء بأن يؤدوا أدواراً قيادية في الحياة السياسية، فضلا عن تأطيرها بأطر ديموقراطية، تسمح للشعب بالمشاركة السياسية، ومنها انتخاب الهيئات التشريعية والتنفيذية، والمساهمة إلى حد ما في رسم ملامح الحياة السياسية.

وعندما تمكن اسماعيل الصفوي من تأسيس الدولة الصفوية عام (1501م) الذي تميز حكمه باعتماد المذهب الشيعي (الاثني عشري) مذهبا رسميا للدولة، وهو ما سمح بتنامي دور علماء الدين في ادارة شؤون الدولة. أدى ذلك التقارب بين السلطة الصفوية والفقهاء الشيعة، وانعكس ذلك التقارب على تطور الفكر السياسي الشيعي في تلك المرحلة، فلم يعد الفقيه مضطرا للعمل بمقتضى (التقية)، بل أصبح قسيما اساسيا في النظام السياسي (ناصر 2011، 92).

ومنذ أواخر عهد الدولة الصفوية إلى بداية العصر القاجاري، شهد هذه المرحلة تطوراً فكرياً ملموساً حول نظرية ولاية الفقيه، والتوسع في صلاحيات هذه الولاية. وقد شكل (النراقي) و (الخميني)، أبرز رموزها. والتي تتلخص "أن الفقيه مبسوط اليد في

المجالات جميعها السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، ولم يعترف بحاكمية غير حاكمية الفقيه في المجتمع" (إبراهيميان 2014، 33).

لقد كان لأفكار (الخميني) وخطبه الدور الفعال والرئيس في الثورة على (الحكم البهلوي)، وطرح شعار (الجمهورية الإسلامية). وقد نجح الإمام الخميني بعد نحو عشر سنوات من تطويره لنظرية ولاية الفقيه في إقامة نظام الجمهورية الإسلامية في إيران عام 1979م على أساس تلك النظرية وتولّيه الحكم فيها بصفته ولياً للفقيه، وانتقلت بإيران من نظام ملكي الى نظام جمهوري اسلامي، تغيرت معه ملامح الجمهورية الايرانية وتوجهاتها السياسية (إبراهيميان 2014، 203).

1-الأصل الفلسفي لظهور التشيع:

على الرغم من أن الشيعة في اللغة تعني (الاتباع)، والتشيع هو (متابعة) بعض الناس لشخص ما وولائهم له، فقد أطلق وصف الشيعة على أنصار علي بن أبي طالب تحديداً، وهم الذين آمنو بخلافته للنبي محمد(ص). ولا يوجد خلاف بين المؤرخين على ظهور مصطلح (التشيع) للإمام علي في حياته، سواء في يوم السقيفة اذ اعتصم فريق من المهاجرين والأنصار في بيته ورفضوا البيعة لأبي بكر حتى يبايع، أو بعد مقتل عثمان، أو في أثناء حرب الجمل، أو بعد عودته من معركة صفين (ناصر 2011، 76). ولكن الخلاف هو حول طبيعة التشيع في الزمن الأول هل كان سياسياً؟ أم روحياً دينياً؟ وأيهما الأقدم؟.

الراي الأول: يرى أنّ التشيع الأول كان (دينياً)، وبدأ في الظهور في عهد النبي (ص)، اذ كان يغذي بأقواله عقيدة التشيع لعلي وأهل بيتة ويمكنها في أذهان المسلمين ويأمر بها في مواطن كثيرة بسبب وصية الرسول الأعظم (ص) للإمام علي بن أبي طالب بالإمامة من بعده. "والامامة من أجل الأمور بعد النبوة، وإنه لا بد من أن يقوم مقامه بعده رجل من ولده من ولد فاطمة بنت محمد عليهم السلام معصوم من الذنوب ...وأن الامامة جارية عقبه ما اتصلت أمور الله وامره ونهيه" (الزين 1979، 29).

الرأي الثاني: ذهب إلى أنه كان في البداية تشيعا (سياسيا) ثم تطور بعد ذلك بعشرات السنين، إلى تشيع (ديني أو عقدي أو روحي). خاصة أن السياسية لا الدين هي التي وقفت أساساً، خلف الانقسامات في التاريخ الإسلامي، وولد من رحمها الشيعة وغيرهم من الفرق الأخرى، اذ كانت بداية الاختلاف حول السياسة، أي (من له حق خلافة النبي) (ص)، ثم أنتقل إلى المجال الديني والمذهبي، حينما حاول كل فريق أو جماعة أن يحيط رأيه بسند ديني شرعي (تويال 2007، 37).

الراي الثالث: يذهب إلى القول بان التشيع الأول كان دينياً وسياسياً، وأن أهل البيت هم (أولي الامر) الذين قرن الله تعالى طاعتهم بطاعة الرسول، في قوله تعال:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا " [النساء:59] وكذلك حديث الغدير الذي يعطي الولاية لعلي بن ابي طالب من بعد الرسول(ص) الذي ينص "ألست أولى بكم منكم بأنفسكم، قالوا: بلى، قال: فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأعن من أعانه"(القمي 1957، 55).

إن الآراء السابقة، بشأن نشأة التشيع والاصل الفلسفي له، أيا كان الرأي، فإن ما يهمنا في البحث هو البعد السياسي، وخاصة الفكر السياسي لدى الشيعة الامامية (الاثني عشرية)، هو المذهب الرسمي في الجمهورية الإسلامية الإيراني، كما سيتضح لنا لاحقاً في الدستور الإيراني.

ويرى الباحث أن الرأي الثالث بكون التشيع الأول كان دينياً وسياسياً أقرب إلى الواقع، وفيه الكثير من الصحة، والسبب في ذلك يعود بأننا يجب أن لا نسقط بأثر رجعي المصطلحات الحديثة بخصوص السياسية والمجتمع المدني، على العصور الإسلامية الأولى، ففي تلك المدة لم يكن الإسلام يعرف التمييز بين المجال الديني والمجتمع المدني، إذ كان الرسول الكريم (ص) والخلفاء من بعده يقومون بمختلف المهام في إدارة المجتمعين (الديني، والسياسي).

3-الفكر السياسي للشيعة الإمامية:

إن الشيعة الامامية يعتقدون أن الإمامة استمرار للنبوة، وأن الأئمة هم (اثنى عشر) أولهم علي بن ابي طالب وآخرهم محمد بن الحسن (المهدي)، وهي من أصول الدين، وأن الإمام كالنبي، لا فرق بينهما إلا في مسألة الوحي، وعليه (فمن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية) وفق ما يروي الشيعة عن النبي، علاوة على ذلك، فإن الإمام مختار من الله ومعين منه، ويسوق الشيعة الكثير من أدلة القرآن والسنة على الاختيار الإلهي للإمام (المظفر 1968، 65-72). وتتصل رؤية الشيعة للإمامة برؤيتهم لأهمية قيمة (العدل) في فكرهم السياسي، والإمامة هي تطبيق لعدالة الله في إدارة شؤون البشر، "فالله الذي خلق البشر لا يريد لهم أن يلقوا بأنفسهم إلى التهلكة، ولذلك أرسل لهم الأنبياء، وبعد موت النبي الأخير ليس بالإمكان الظن بأن الله في مقتضيات حكمته وعدله يدع الناس لأنفسهم من غير أن يوجد في كل زمن أو عصر ضامن روحي كبرهان على صحة الوحي، هذا البرهان هو الإمام" (ريشار 1996، 19).

وأن وجود الإمام ضرورة لحفظ الشريعة وصونها من الضياع، لأن النبي يقول (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، وعدم اجتماع الأمة على الضلالة هو الذي يجعل الدين محفوظاً إلى يوم القيامة، وأن الامام المعصوم هو الذي يقي الامة من أن تجتمع على الضلالة (أبو زهرة د.ت، 5). ولهذا نظر الشيعة إلى الحكومات التي لا تقوم على حكم آل البيت على أنها حكومات غاصبة، وأن الحق الإلهي لعلي بن أبي طالب وأبنائه (آل البيت) في الحكم قد سلب منهم، ومن ثم شككوا في شرعية الدول والحكومات التي لم تقم على حكم آل البيت، ودخلوا في صراعات دامية معها أعواماً طويلة، ومثلوا قوة المعارضة الرئيسة لنظم الحكم عبر مدة طويلة من التاريخ الإسلامي، وظل ولاؤهم الرئيس لأئمة آل البيت منذ علي بن أبي طالب حتى الإمام الغائب محمد بن الحسن العسكري.

4–تطور الفكر السياسي الشيعي في عصر الغيبة:

في ضوء ما سبق، يمكن الحديث عن مراحل، أو عدة محطات أساسية في تطور الفكر السياسي الشيعي الاثني عشري، القائم على محورية الإمامة منذ غيبة الإمام الثاني عشر والدخول في عصر الغيبة الكبرى، يمكن تناولها باختصار في الآتي:

أ . المرحلة التقليدية: تمتاز هذه المرحلة بأن لا سبيل ولا مبرر إلى العمل السياسي، أو العمل على إقامة سلطة أو انتخاب حاكم حتى ظهور الامام المنتظر، وعلى الشيعة الامامية الصبر والانتظار للفرج، والتشنيع بالاقتراب من أهل السياسة أو السلطان، كونهم غاصبين لحق أهل البيت، وان أي سلطة سياسية لا تمتلك الشرعية طالما هي ليست تحت راية الامام المعصوم. اذ إن الامامة في تكوينها وشروطها ووظائفها بحسب الادبيات الشيعية تمثل مشروع الدولة الدينية بأغراضها التنظيمية، وفي مقصده النهائي إقامة الدولة الدينية الإلهية على الأرض، والتي لم تكن قابلة للتحقق حسب الاعتقاد الشيعي التقليدي إلا بظهور الإمام المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلا كما ملئت ظلماً وجوراً (إبراهيم 2012، 65).

وكان ذلك يعني إرجاء إزالة دولة الباطل وإقامة دولة الحق، إلى حين ظهور الإمام المهدي، ما أضفى لوناً قدرياً على الفقه السلطاني الشيعي، يحيل إلى تقرير الحتمية التاريخية التي تتوج بالوعد الإلهي بظهور الإمام المهدي لملء الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجورا (إبراهيم 2012، 70).

ب–المرحلة الانتقالية:

في منتصف القرن العاشر الهجري، اجتهد بعض الفقهاء الشيعة لتغيير تلك النظرة الهروبية أو (الانطوائية) سعياً إلى سد الفراغ الذي أحدثته تلك العقيدة الانكفائية، التي تحولت بحكم الزمن إلى أيديولوجيا. سهلت حتمية وجود قيادة سياسية في الدولة تقبل مناقشة فكرة المشاركة في الحكم، وعليه وجود سلطة مؤمنة بالمعايير الشيعية للسلطة تحكم شعب هذا البلد أو ذاك، فتبنى العلماء تحصيل المشروعية بواسطة الإذن (النيابة العامة عن الإمام)، والمقصود بالإذن هنا تزكية يحصل عليها حاكم الدولة عبر من

ينوب عن الأمام المعصوم، وقد اختزلت هذه الإنابة في الفقيه الجامع لشرائط المرجعية الدينية (السيف 1999، 174).

فقد كان البحث بين الشرعي والديني والوضعي العلماني يتمحور حول مدى تطابق القوانين الوضعية وأحكام الشريعة، وكان فقهاء الشريعة الشيعة أقدر على إتقان فنون الجدل القانوني، واختبار صحة القوانين الوضعية ومطابقتها، حيث يتمركز العقل في التمييز بين قواعد الشريعة وأحكامها، والقبول بحجية العقل وحجية الاجتهاد ما يجعل ذهن الشيعي لا محالة قابلاً للتطورات الاجتماعية وتمنحه الثقة بالنسبة لقدرة الإنسان على تنظيم أوضاعه الاجتماعية (عنايت 1989، 335).

ج-مرحلة ولاية الفقيه: تعد مرحلة نظرية ولاية الفقيه حلقة متقدمة من حلقات تطور الفكر السياسي الشيعي وطبيعة علاقة الفقيه بالسلطة (الأسدي 2017، 83). يمثل القرن التاسع عشر طور نشوء نظرية سياسية حديثة صاغتها نخبة الفقهاء في إعادة إنتاج لمفهوم الإمامة بتوسيع صلاحياتها وتطعيم استحقاقاتها السياسية، فتحولت طاعة الفقيه في أحكامها والانقياد لها إلى وصاية عامة ومطلقة تتخطى الديني إلى السياسي على يد الفقيه الشيعي أحمد الناراقي (ت 1829) الذي كان على الأرجح أوّل من نعت هذه الطاعة بالولاية بما يدل على مزيد من التوسعة في سلطة الفقهاء في أثناء الغيبة، وتطوير نظرية النيابة العامة من (إجازة الملوك) إلى (تصدي الفقهاء) أنفسهم للحكم، متجاوزاً بذلك نظرية (الانتظار)، ليعيد بلورة نظرية النيابة العامة لتتحول من نيابة الفقيه عن الإمام الغائب والتي تحكمها نظرية (الغيبة والانتظار) إلى (ولاية الفقيه المطلقة) (النعيمي وآخرون 2018، 77).

وقد مرت نظرية ولاية الفقيه بثلاثة أطوار قبل أن تكتمل في صورتها النهائية مع الخميني في ثورة 1979، فالطور الأول في دمج ولاية الفقيه في المجال العام كانت مع (ميرزا محمد ناعيني ت 1936) ولكن في إطار دستوري لا يلغي التمثيل الديمقراطي. أما الطور الثاني فكان مع (محمد باقر الصدر ت 1980) الذي عد ولاية الفقيه رقابة على الحكومة وأعمالها لا وظيفة إدارية. لينتهي المفهوم بما سماه علماء الحوزة العلمية في قم نظرية

ولاية الفقيه الاختيارية المشروطة كما شكلها (منتظري ت 2009) وتقوم على اختيار الأجدر من الفقهاء وعرضه على الموافقة الشعبية (Kadyor 2001, 216–217).

لذا فالمرتكزات النصية على اختلاف مصادرها آلية أيديولوجية في التبرير والشرعنة وظفها الخطاب الشيعي المعاصر في اصطناع مفهوم (ولاية الفقيه) وإقامة دولته وتمكينه من الوجاهة الدينية والسياسية التي حولته إلى واقع دستوري في المجتمع الإيراني.

د–الإمام الخميني ودوره في تطوير وتطبيق نظرية ولاية الفقيه:

جاء آية الله الخميني لاحقاً، وأخذ تلك الحلقة التي أضافها النراقي للفكر السياسي الشيعي من الحيز النظري إلى التطبيق العملي، محاولاً الوصول بها إلى أعلى درجاتها، وهي ولاية الفقيه المطلقة، ووصول الفقيه إلى أعلى سلم السلطة، وقد برر الخميني ضرورة الحكومة في عصر الغيبة بطول مدة غيبة الإمام المهدي والتي قد تستمر لألوف السنين. وبالرغم من عدم وجود نص على شخص من ينوب عن الامام (ع) حال غيبته، إلا إنّ خصائص الحاكم الشرعي لا يزال يعدّ توافرها في اي شخص مؤهل إياه ليحكم في الناس، وهذه الخصائص هي : العلم بالقانون، والعدالة ، موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر، فاذا اجمعوا امرهم كان في ميسورهم إيجاد وتكوين حكومة عادلة عالمية منقطعة النظير، واستند الخميني الى عدد من الأحاديث الشيعية الواردة عن الامام الصادق والامام المهدي ليصل الى نتيجة بأن شرعية الفقهاء تنبع من الله وليس من الناس، وأنهم مجعولون ومنصبون ومعينون من قبل الأئمة للحكم بين الناس الى زمان ظهور ولي الأمر الامام المهدي المنتظر(الخميني 2011، 48).

وتتلخص نظرية ولاية الفقيه عند الإمام (الخميني) بما يأتي (الشاوي 1995، 24–28):

– وجوب إقامة الحكومة الإسلامية في كل زمان، لتنفيذ الأحكام الشرعية.

– أساس ولاية الفقيه يقوم على استخلاف الإمام المعصوم.

– تكون الولاية في زمن غياب القائد المعصوم (ع) ولاية اعتبارية وليست ذاتية.

– تتَميز الولاية الذاتية للإمام المعصوم عن الولاية الاعتبارية للفقيه بطريقة التعيين، إذ يتولى المعصوم (ع) ولايته الذاتية عبر النص الإلهي، فيما يتولى الفقيه ولايته الاعتبارية ويمارسها عملياً عبر الاختيار الشعبي.

– تؤول الولاية الاعتبارية في زمن الغيبِة لمن تختاره الأمة من تتوافر فيه شروط الولاية.

– مجابهة مبدأ الفصل بين الدين والسياسة، لكونه يتعارض مع المبادئ الإسلامية

– ولا بد من الإشارة بأن المراحل التي ذكرناها آنفاً لا تعني سيادة مرحلة على أخرى، أو أن مرحلة انطوت وحل محلها المرحلة اللاحقة، فهنالك الكثير من علماء الدين الشيعة لا يقرون بتطور الفكر السياسي الشيعي، ويؤكدون على الاستمرار بالعمل بنظرية (الانتظار)، او من يرى بالإشراف على النظام السياسي، وغيرها من الآراء والأطاريح. وان ادراج هذه المراحل لتطور الفكر السياسي الشيعي، فرضتها ضرورة البحث فيما يخص تأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

النتائج والمناقشات:

تفرد النظامان السياسيان في المملكة العربية السعودية، والجمهورية الإسلامية الإيرانية، عن بقية أشكال الأنظمة السياسية في العالم، كونهما من الدول القليلة التي تعد نفسها تطبق الايديولوجيا الدينية والشريعة الإسلامية في آليات وعمل نظامها السياسي، ومن الصعوبة تطبيق المعايير الكلاسيكية التي تطرحها الأدبيات الأكاديمية الخاصة بتصنيف الأنظمة السياسية بين رئاسي وبرلماني وشبه رئاسي على النظامين (السعودي والإيراني)، بعدهما نظامين فريدين من نوعهما في تركيبتهما السياسية وقاعدتهما الثيوقراطية. غير أن هذه النقطة التي تبدو متطابقة بين النظاميين؛ تم تطبيقها على أرض الواقع بطرق وأشكال متباينة، لذلك ظهرت نقاط اختلاف وصلت في احيان كثيرة إلى درجة التقاطع. يرجع هذا التقاطع بالدرجة الأولى للخصوصية الدينية والاختلاف المذهبي لكل من (السعودية، وإيران)، ومن ثم الاختلاف في التفسير والتطبيق لمفهوم

الايديولوجيا الدينية ودورها في الحياة السياسية للدولة، فضلا عن دور البيئة والأوضاع التي ولد فيها كل نظام.

نجحت الأيديولوجيا الوهابية المرتكزة على قواعد دينية ترجع لهم إلى الإسلام في (أصالته الأولى)، من تجنيد المسلمين وتهيئتهم لاحتلال موقعهم المتقدم في إعلاء شأن الدين والسيادة على أجزاء كبيرة من الجزيرة العربية، وكانت هذه الأيديولوجيا الدينية قد تحالفت مع عصبية عائلية ممثلة في أسرة آل سعود، وخصوصاً بشخص ملكها (عبد العزيز بن سعود)، ومؤسس الفكر الوهابي (الشيخ محمد بن عبد الوهاب) عام (1744م)، وبعد مرور تأسيس المملكة العربية السعودية بمراحل ثلاث. أفلح هذا التحالف اخيراَ في توحيد شبه الجزيرة العربية وإعلان قيام المملكة العربية السعودية عام (١٣٥١هـ . ١٩٢٦م). ويعد النظام السياسي السعودي في وقتنا الحاضر امتدادا لهذه الدولة.

اما في إيران، فقد كان للأيديولوجيا الدينية الدور المؤثر في تأريخها منذ القدم. اذ مر الفكر السياسي الشيعي بمراحل مختلفة من التطور، وكان من بدايات ثمار هذا التطور تحالف مشابه لما حصل في السعودية، فقد تحالف علماء الدين الشيعة مع الاسرة الصفوية، الامر الذي مكن اسماعيل الصفوي من تأسيس الدولة الصفوية عام (1501م) الذي تميز حكمه باعتماد المذهب الشيعي (الاثني عشري) مذهبا رسميا للدولة، وهو ما سمح بتنامي دور علماء الدين في ادارة شؤون الدولة. غير ان هذه العلاقة شهدت توترات في المراحل اللاحقة (القاجارية، والبهلوية)، رافقها تطوراً ملموساً في الفكر السياسي الشيعي، لينتج نظرية ولاية الفقيه. وقد شكل (النراقي) و (الخميني)، أبرز رموزها. وقد نجح الخميني في تطبيق نظريته على ارض الواقع، وإقامة نظام الجمهورية الإسلامية في إيران عام (1979م)، وعلى أساس تلك النظرية تولّ الحكم فيها بصفته ولياً للفقيه، وانتقلت بإيران من نظام ملكي الى نظام جمهوري إسلامي.

اعتمد النظام السياسي في المملكة العربية السعودية على رجال الدين الوهابيين لإضفاء الشرعية الدينية للسلطة، وتسخير فتاواهم الدينية لإفراز أيديولوجية دينية تؤيد الولاء

للسلطة، ويربط هذا الولاء بالولاء للدين الصحيح وفق الافكار الوهابية، في مقابل منح دور مؤسسي للسلطة الدينية مدعوم من الملك، فالاتفاق الأصلي بين الرجليين (محمد بن عبد الوهاب وابن سعود) أسس دولة برأسين (العرش وعلماء الدين). لذلك فأن علماء الدين في المملكة بمثابة موظفين لدى السلطة تمرر من طريقهم سيطرة الملك على كامل مفاصل الدولة.

أما في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فان فقهاء الدين هم أنفسهم من يمارسون السلطة بعد الثورة الإيرانية في 1979 التي أسقطت نظام الشاه، وتشكل في إثرها نظام جديد (الجمهورية الإسلامية)، اذ اعتلت المؤسسة الدينية السلطة بقيادة المرجع الديني آية الله العظمي (الخميني)، الذي طور أيديولوجية دينية جديدة في الفكر السياسي الشيعي وهي ما تسمى بنظرية (ولاية الفقيه)،التي تتلخص في ضرورة تقلد رجال الدين الشيعة الاثني عشرية السلطة السياسية نيابة عن الإمام الغائب الثاني عشر في العقيدة الاثني عشرية تمهيدا لظهوره، ويعتمدون على الفكر السياسي الشيعي (بالتحديد نظرية ولاية الفقيه)، في تفسير القيم الدينية لإقناع الشعب بشرعية حكمهم. فقد جمعت النظرية بين (الديني – المقدس)، و(الدنيوي – السياسي)، وعدم الفصل بينهما، كون نظرية ولاية الفقيه اشتقت من أسس دينية، ومجال تطبيقها دنيوي.

الخاتمة:

في ختام بحثنا توصلنا إلى الاستنتاجات الآتية:

1. أن كلا من المملكة العربية السعودية، والجمهورية الإسلامية الإيرانية قد وظفا الأيديولوجية الدينية في الحياة السياسية من باب تقديس السلطة السياسية واعطاء طابع الشرعية للسلطة السياسية، ليكون الدين محوريًّا بالنسبة لمسألة الشرعية لأنه يوفر أساسا أخلاقيا وثقافيا من طريق استعمال لغة بسيطة ذات طابع ديني بهدف بناء الشرعية الأيديولوجية؛ وبذلك يكون (الدين) أداة للسلطة وضمانة لشرعيتها.

2. اعتمد النظام السياسي في المملكة العربية السعودية على الأيديولوجيا الدينية الإسلامية بالنسخة الوهابية، التي لها تصور تاريخي للدولة الإسلامية يحاول إحياء

دولة السلف الصالح، وكما أغلب الأيديولوجيات الدينية، فالوهابية أداة فعالة في قيام الدولة. بمعنى أنها تمتلك مقومات الخضوع لنخبة أو سلالة حاكمة كيما تستثمرها في إنشاء دولة فضلا عن مقومات الإخضاع للجمهور بأدوات دينية وعنيفة حادة، وتطويعه للسلطة السياسية بالقرآن والسنة معاً.

أما النظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية فقد أسس على أيديولوجية دينية إسلامية (شيعية اثني عشرية)، وبشكل أكثر تحديداَ على نظرية (ولاية الفقيه)، التي كانت نتاج تطور الفكر السياسي الشيعي الذي كان يعد الأنظمة السياسية المتعاقبة غاصبة لحق اهل البيت. وذلك ما فتح الباب أمام فكرة (الانتظار) في الفقه الشيعي، حتى حاول بعض فقهاء الشيعة تطوير النظريات والأفكار المتعلقة بالفكر السياسي الشيعي وبنظرية ولاية الفقيه بشكل خاص، التي كانت بمثابة المفتاح الذي فتح الباب لدولة إسلامية شيعية اثني عشرية يقف على رأسها الفقهاء، إلا أن النظرية بمفهومها الحديث تقترن باسم (الخميني).

3. تلتقي الايديولوجيتان (الوهابية، وولاية الفقي) بوجوب الالتفاف حول (الحاكم) الذي يعبر (حسب رأيهم) عن حكم الله سبحانه وتعالى وطاعته لتحقيق مصالح الإسلام والمسلمين ودفع المفاسد عنهم، موظفين بذلك قول الله تعالى :﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُم﴾ [النساء، آية 59]

قائمة المصادر:

إبراهيم، فؤاد. 2012. الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي. بيروت: د ط، دار المرتضى.

إبراهيم، خضير. 2017. مفهوم الأيديولوجيا (مطالعة في تاريخ المصطلح ومعانيه ومجالات استعماله. مجلة الاستغراب. العدد6، السنة الثاني.https://istighrab.iicss.iq/?id=43&sid=151

إبراهيميان، أروند. 2014. تاريخ إيران الحديث: ترجمة مجدي صبحي. الكويت: د ط، المجلس الوطني للثقافة والفنون.

أبو زهرة، محمد. (د ت). تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: د ط، دار الفكر العربي.

بن عبد العزيز، موضي. 1993. الهجر ونتائجها في عصر الملك عبد العزيز. لندن: ط1، دار الساقي.

تويال، فرنسو. 2007. الشيعة في العالم: صحوة المستبعدين واستراتيجياتهم، ترجمة نسيب عون. بيروت: ط1، دار الفارابي.

الخميني. 2000. البيع. إيران: ط1، مؤسسة العروج.

---. الحكومة الإسلامية. بيروت: ط1، دار الولاء.

الدرويش، أحمد عبد الرزاق. 2003. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد. الرياض: ج2، دار المؤيد.

درويش، مديحة أحمد. 1980. تاريخ العربية السعودية في الربع الأول من القرن العشرين. القاهرة: ط1، دار الشروق، القاهرة.

الرشيد، مضاوي. 2005. تاريخ العربية السعودية بين القديم والحديث: ترجمة عبد الإله النعيمي. بيروت: ، ط2، دار الساقي.

ريشار، يان. 1996. الإسلام الشيعي عقائد وإيديولوجيات: ترجمة حافظ الجمالي. بيروت: ط1، دار عطية للطباعة والنشر.

ريكور، بول. 2002. محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا: ترجمة: فالح رحيم. بيروت: ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة.

زائد، أحمد. 1985. الدولة في العالم الثالث. القاهرة: ط1، دار الثقافة.

زكريا، فؤاد. 1986. الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.

الزين، محمد حسين. 1979. الشيعة في التاريخ. بيروت: دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع.

السماوي، مهدي. 1979. الإمامة في ضوء الكتاب والسنة. القاهرة: د ط، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع.

السيف، توفيق. 1999. ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة. المغرب: د ط، المركز الثقافي العربي.

الشاوي، توفيق محمد. 1995. فقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعة–قراءة في فكر الثورة الإيرانية: بيروت: ط1، دار النفائس.

غلوزماير، ايريس، راشيل برونسون، غيدو شتاينبرغ، بول ارتس. 2012. "المملكة العربية السعودية في الميزان الاقتصاد السياسي والمجتمع والشؤون الخارجية." علماء الدين الوهابيون والدولة السعودية (من العام *1745* إلى يومنا هذا)، تحرير غيدو شتاينبرغ، 33–56. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

عفان، محمد. 2016. الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة. بيروت: ط1، جسور للترجمة والنشر.

عماد، عبد الغني. 2016. السلفية والسلفيون: الهوية والمغايرة، قراءة في التجربة اللبنانية. بيروت: د ط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامية.

عنايت، أحمد. 1989. الفكر السياسي الإسلامي المعاصر: ترجمة إبراهيم الدسوقي. القاهرة: د ط، مكتبة مدبولي.

فاسيلييف، أليكسي. 1986. تاريخ العربية السعودية: ترجمة :خيري الضامن وجلال الماشطة. موسكو: ط1، دار التقدم.

الفقير، بدر بن عادل. 1999. عناصر القوة في توحيد المملكة العربية السعودية (دراسة تحليلة في الجغرافيا السياسية). المملكة العربية السعودية: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة، 1999.

القمي، محمد بن علي بن الحسين بن بابوية. 1957. عيون أخبار الرضا. إيران: د ط، دار العلم.

الكاتب، احمد. 2008. تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

غلوزماير، ايريس، راشيل برونسون، غيدو شتاينبرغ، بول ارتس. 2012. "المملكة العربية السعودية في الميزان الاقتصاد السياسي والمجتمع والشؤون الخارجية." السياسة بين الإسلاميين والليبراليين في المملكة العربية السعودية، تحرير لاكروا، ستيفن. 57–82. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

المراغي، فتحي أبو بكر. 2017. ولاية الفقيه في العقل المذهبي والسياسي الإيراني المعاصر(المحددات الفكرية للتيار المعارض). مجلة الدراسات الإيرانية، السنة الأولى، العدد الثاني.

https://rasanah-iiis.org/wp-content/uploads/2018/07/%D9%88%D9%90%D9%84%D8%A7%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8E%D9%82%D9%90%D9%8A%D9%87-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%82%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8E%D8%B0%D9%92%D9%87%D9%8E%D8%A8%D9%8A%D9%91-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D9%91-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%95%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86%D9%8A%D9%91-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AD%D8%AF%D9%90%D9%91%D8%AF%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%8E%D9%91%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%AA%D9%8A%D9%8E%D9%91%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B1%D8%B6.pdf

المظفر، محمد رضا. 1968. عقائد الامامية. النجف الأشرف: د ط، مكتبة الأمين.

ناصر، شحاته محمد. 2011. سياسة النظم الحاكمة في البحرين والكويت والعربية السعودية في التعامل مع المطالب الشيعية. بيروت: ط1، مركز دراسات الوحدة العربية.

النجار، حسين فوزي. (د ت). الإسلام والسياسية. القاهرة: مطبوعات الشعب.

النعيمي، سلطان محمد، مع مجموعة مؤلفين. 2018. قراءة مغايرة لولاية الفقيه. الرياض: المعهد الدولي للدراسات الإيرانية.

الياسيني، أيمن. 1990. الدين والدولة في المملكة العربية السعودية. لندن: ط2، دار الساقي.

List of references:

Abu Zahra, Muhammad. (d.d.). *History of Islamic Doctrines*. d.d. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Affan, Muhammad. 2016. *Wahhabism and the Brotherhood: The Struggle over the Concept of the State and the Legitimacy of Authority*. Beirut :1st edition. Jusoor for Translation and Publishing.

Al-Darwish, Ahmed Abdel Razzaq. 2003. *Fatwas of the Permanent Committee for Scientific Research*. Riyadh: Fatwa, Call and Guidance, Part 2, Dar Al-Muayyad.

Al-Faqir, Badr bin Adel. 1999. *Elements of Strength in Unifying the Kingdom of Saudi Arabia.* General Secretariat to celebrate the centenary of the founding of the Kingdom1999.

Al-Katib, Ahmed. 2008. *The Development of Sunni Political Thought Towards a Democratic Caliphate*. Beirut: Alentshar Alaraby Foundation.

Al-Maraghi, Fathi Abu Bakr. 2017. *The Guardianship of the Jurist in the Contemporary Iranian Sectarian and Political Mind*. Journal of Iranian Studies. First Year, Second Issue.

Al-Muzaffar, Muhammad Reda. 1968. *The Doctrines of the Imamiyya*. ed. Al-Najaf Al-Ashraf: Al-Amin Library.

Al-Naimi, Sultan Muhammad with a group of authors. 2018. *A Different Reading of the Guardianship of the Jurist*. Riyadh: International Institute for Iranian Studies.

Al-Najjar, Hussein Fawzi. (d.d.*).* *Islam and Politics*. Cairo: Al-Shaab Publications.

Al-Qumi, Muhammad bin Ali bin Al-Hussein bin Babawiya. 1957. *Oyoun Akhbar Al-Rida*. Iran: D.I., Dar Al-Ilm, Qom.

Al-Saif, Tawfiq. 1999. *Against Tyranny: Shiite Political Jurisprudence in the Age of Occultation*. Morocco: ed., Arab Cultural Center.

Al-Samawi, Mahdi. 1979. *Imamate in the Light of the Qur'an and Sunnah*. Cairo: ed., Dar Al-Zahraa for Printing, Publishing and Distribution.

Al-Yassini, Ayman. 1990. *Religion and the State in the Kingdom of Saudi Arabia*. London: 2nd edition, Dar Al-Saqi.

Al-Zein, Muhammad Hussein. 1979. *The Shiites in History, Dar Al-Athar for Printing*. Beirut: Publishing and Distribution.

Bin Abdul Aziz, Modi Bint Mansour. 1993. *Abandonment and its Consequences in the Era of King Abdul Aziz.* London: 1st edition, Dar Al-Saqi.

E. Shepard, William. 1987. *Islam and Ideology: Towards a Typology*. International Journal of Middle East Studies, vol. 19, no. 3 (August).

Enayat, Ahmed. 1989. *Contemporary Islamic Political Thought*, translated by Ibrahim Al-Desouki. Cairo: ed., Madbouly Library.

Gramsi dans le texte, traduit par François Ricci, Jean Bramant, Gilbert Moget et Armand Monjo. Paris: éditions sociales.

Ibrahim, Fouad. 2012. *The Jurist and the State: Shiite Political Thought*. Beirut: ed., Dar Al-Murtada.

Ibrahim, Khudair. 2017. *The concept of ideology (a review of the history of the term, its meanings and areas of use*). Occidentalism Journal. Issue 6, second year.istighrab.iicss.iq/?id=43&sid=151

Imad, Abdel-Ghani. 2016. *Salafism and Salafists: Identity and Heterosexuality, A Reading of the Lebanese Experience*. Beirut: ed., Hadara Center for the Development of Islamic Thought.

Kadyor, Mohsen. 2001. *Wilayat al-Faqih and Democracy, Islam, the State, and Political Power*. New York: Palgrave Macmillan.

Khomeini. 2000. *Sale*. Iran: 1st edition, Al-Arouj Foundation.

---. 2011, *The Islamic Government*, 1st edition, Dar Al-Walaa, Beirut.

Lacroix, Stephen. 2012. *Wahhabi religious scholars and the Saudi state, in the book The Kingdom of Saudi Arabia in the Balance*, by a group of researchers, 1st edition. Beirut: Center for Arab Unity Studies.

Lewis, Bernard. 1974. *politics and war, in Joseph Schacht and C.E Bosworth, eds, the legacy of Islam*. Oxford: Clarendon press.

Nasser, Shehata Muhammad. 2011. *The Policy of the Ruling Regimes in Bahrain, Kuwait, and Saudi Arabia in Dealing with Shiite Demands*. Beirut : 1st edition, Center for Arab Unity Studies.

Pierre Macherey. 2003. *Eudes philosophique Francaise de Suyès àBarni*. France: Publications de la Sorbonne.

Rhys H. Williams. 1996. *Religion as Political Resource*: Culture or Ideology, Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 35, no. 4.

Richard, Jan. 1996. *Shiite Islam: Beliefs and Ideologies*, translated by Hafez Al-Jamali. Beirut: 1st edition, Dar Atiyah for Printing and Publishing.

Ricoeur, Paul. 2002. *Lectures on Ideology and Utopia, edited by*: *George Taylor*, translated by: Faleh Rahim. Beirut: 1st edition, New United Book House.

Steinber, Guido. 2012. *Wahhabi religious scholars and the Saudi state, in the book The Kingdom of Saudi Arabia in the Balance*, by a group of researchers. Beirut: 1st edition, Center for Arab Unity Studies.

Tawfiq Muhammad Al-Shawi. 1995. *The Jurisprudence of Islamic Government between Sunnis and Shiites - A Reading in the Thought of the Iranian Revolution*. Beirut : 1st edition, Dar Al-Nafais.

Tuyal, François. 2007. *The Shiites in the World: The Awakening of the Excluded and Their Strategies*: translated by Nassib Aoun. Beirut: 1st edition, Dar Al-Farabi.

Vasiliev, Alexei. 1986. *History of Saudi Arabia*: translated by: Khairy Al-Dhamen and Jalal Al-Mashatta. V: 1st edition, Dar Al-Taqaddum.

Zaid, Ahmed. 1985. *The State in the Third World*. Cairo: 1st edition, House of Culture.

Zakaria, Fouad. 1986. *Truth and Illusion in the Contemporary Islamic Movement*. Cairo: Dar Al-Fikr for Studies, Publishing and Distribution.