

فانوس الهداية



النشرة الإلكترونية «فانوس الهداية» | عدد خاص بمناسبة إمامة الإمام المهدي
السنة الأولى / العدد الأول / ربيع الأول ١٤٤٨



فهرس المحتويات

- ٣ الرؤية التاريخية لعلماء الإسلاميات الغربيين إزاء قضية المهدوية.....
٨ المهدوية في رؤية المستشرقين.....
١١ المهدوية من منظور علماء الدين والمستشرقين الغربيين.....
١٦ هنرى كوربان وقضية المهدوية.....



الرؤية التاريخية لعلماء الإسلاميات الغربيين إزاء قضية المهدوية

يقوم أحد المناهج الشائعة في طرائق البحث في القرن العشرين على تقييم أي موضوع من خلال النظر في أسسه ومضامينه انطلاقاً من منظور معتنقيه؛ ومن ثم، بعد استعراض آراء المخلصين والمؤمنين بذلك الفكر، يُشار إلى التناقضات إن وجدت. غير أن معظم الباحثين الغربيين في مجال الأديان -ولا سيما في دراستهم للمهدوية- اعتبروها بادئ ذي بدء متأثرة بادعاءات المدعين ونتائج للتيارات والتحولات التاريخية، واتخذوا من هذا الحكم المسبق "أصلاً مسلماً به"، ثم انتقلوا في مرحلة لاحقة إلى بحث الوظائف والغايات التي ترتبت على هذا المعتقد في سياق التحولات التاريخية والسياسية. ومن البديهي أنه في ظل هذا المنهج البحثي، يتعذر إدراك جانب كبير من حقيقة الموضوع وأصالته؛ إذ يستحيل بناء على ذلك الوقوف على مكانة المهدوية وقيمتها في الإسلام وعند المؤمنين بها (الموسوى الجيلاني، ١٣٧٩ش: ص ١٢٠). إن غالبية الباحثين الغربيين في دراستهم للإسلام والتشيع قلما التفتوا إلى عناصرهما ومقوماتهما الجوهرية؛ فبدلاً من تناول الأدلة الكلامية للمؤمنين بالمهدي الموعود، اكتفوا ببيان بعض العلل والظروف التاريخية المحيطة بدعاوى المهدوية؛ ومن أجل فهم المباحث الاعتقادية العميقة، استعاضوا عن الرجوع إلى المصادر الدينية بالاكتماء بالرؤية التاريخية، وبنوا عليها استنتاجاتهم الكلامية واللاهوتية.

ومع أن إثبات المهدوية بالاستناد إلى الوثائق التاريخية قد ينطوي على بعض المزايا، إلا أنه يظل مسعى بالغ الصعوبة ويتطلب بحثاً معمقاً وشاملاً؛ إذ قد يتيسر تقديم أدلة كلامية متقنة ووفيرة لإثبات هذا الموضوع، بيد أن شح الوثائق التاريخية أو

تعارض بعضها يفرز مضائق وعقبات في مسار الدراسة التاريخية؛ مع الإقرار بأن المكتبة المهدوية تفتقر بشدة إلى مثل هذه الأبحاث الرصينة.

وقد نبه "جاسم حسين" إلى هذه النقطة الجوهرية حيث كتب: "منذ النصف الأول من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، اقتصر كثير من العلماء على دراسة غيبة الإمام من منظور عقدي صرف، في حين يبدو أن لهذا الحدث بعدا تاريخيا أيضا" (حسين، ١٣٧٧ش: ص ٢٠). وفي هذا السياق، تناول المستشرقون وعلماء الإسلاميات الغربيون -وهم في الغالب من غير المسلمين وممن وظفوا المناهج التاريخية- هذه المسألة المحورية من زاوية الباحث غير المعتمد؛ فانصرفوا، دون الالتفات إلى براهين الاعتقاد بالمهدوية من وجهة نظر المؤمنين بها، إلى تحليل أسباب تشكل هذا المعتقد في صدر الإسلام والقرون الأولى. في حين يقتضي المنهج السليم في مثل هذه المباحث الشروع في الفهم الصحيح للأصول الاعتقادية قبل الخوض في العوامل التاريخية، وإلا فإن معظم الآراء المطروحة في القضايا الإيمانية ستفتقر إلى الإنصاف والموضوعية. وبعبارة أخرى، يكمن الخطأ المنهجي الأساسي لهذه الفئة في أنهم درسوا "تاريخ الاعتقاد" بالمهدوية بدلا من دراسة "حقيقة الاعتقاد" بالمهدي ذاته.

هيلمر رينغرين والمسار التاريخي لمصطلح المهدي

يشير "رينغرين" (Helmer Ringgren) في مستهل مقاله "المهدوية في الإسلام" (١٩٨٧، Ringgren، ج ٩، ص ٤٨١) إلى وعورة هذا البحث وصعوبته، معترفا بأن العقائد المتصلة بالمهدي لا يمكن استيعابها كليا من منظور إسكاتولوجي (أخروي) فحسب، كما أن مقارنتها بالمسيحية اليهودية أو بمفهوم الرجوع الثاني للمسيح لا يحل تعقيدات هذه المسألة في الثقافة الإسلامية. كما يرى أنه لا ينبغي عد هذه العقيدة أمرا شاذًا أو قاصرا على فرقة بعينها أو مجرد انعكاس لآراء متطرفة. بيد أنه يذهب في موضع لاحق إلى أن بروز شخصية المهدي جاء في أعقاب التحولات الدينية والسياسية في الفترة الممتدة بين مقتل عثمان واستشهاد الإمام الحسين، مدعيا أن الاعتقاد بالمهدي مخلصا لا بد وأن يكون قد انبثق من بين الفئات العربية الطامحة وغير المستقرة التي ناصرت دعاوى العلويين في القيادة المشروعة للأمة، فضلا عن نشوء هذا المعتقد من تضافر ظروف اجتماعية وسياسية خاصة مع قراءة مغايرة للوحي الإسلامي. وفي زعمه، فإن هذا النمط من الروحانية والاعتقاد الاستثنائي لم يكن ليدخل الفكر الإسلامي بغتة؛ بل إن هذا المصطلح (المهدي) ظهر لأول مرة عام ٦٨٦م إبان ثورة المختار الشيعي في الكوفة؛ حيث أطلق حملة دعائية لمحمد بن الحنفية وأسس للحركة الكيسانية. وكان هذا المهدي يُعد شخصية إسكاتولوجية ونبئية غابت واحتجبت عن أنظار البشر، وتعيش على نحو إجازي في حالة شبيهة بالفردوس إلى حين ظهورها المرتقب.

ويستطرد رينغرين في ذكر الحركات الشيعية الأوسع نطاقا خلال القرون الثلاثة الأولى، والتي استُخدم فيها لقب "المهدي" مرارا من قبل مدعين مختلفين من العلويين؛ من قبيل محمد النفس الزكية، أو عبيد الله المهدي مؤسس للدولة الفاطمية الإسماعيلية في شمال إفريقيا، علاوة على إطلاق لقب المهدي على الخليفة العباسي. كما يتحدث عن جناح شيعي آخر لم يكن أقل شرعية أو رسوخا من سائر الفرق، إلا أنه نأى بنفسه عن الانخراط في الثورات والتحركات السياسية المسلحة. وهؤلاء هم "العلويون الحسينيون" الذين جعلوا انتظار المخلص المستقبلي محورا لتعاليمهم، وتحرزوا عن اتخاذ لفظ "المهدي" لقبا لذواتهم، مستعيزين عنه بإطلاق مصطلحات "الإمام" أو "القائم" أو "هادي المهتدين".

المسار التاريخي لمصطلح المهدي في رؤية ولفرد مادلونج

يرى "مادلونج"، ككتب مادة «المهدي» (Madelung، ١٩٨٦، ج ٥، ص ١٢٣٠)، أن هذا اللفظ كان يُستعمل منذ صدر الإسلام لقبا تشريفيًا، من غير أن يحمل دلالة مسيحية أو خلاصية. ولذلك استعمله حسان بن ثابت في حق النبي، كما

استعمله جرير في حق إبراهيم. وقد وصف سليمان بن صرد الإمام الحسين بعد استشهاده بأنه "مهدى ابن مهدى"، بينما سمى الفرزدق الوليد، في إحدى مدائحه، سادس الخلفاء الستة من خلفاء عبد شمس ابتداء من عثمان، وعدهم جميعاً من "الهداة المهديين".

ويعد مادلونج الصراعات الداخلية التي أعقبت وفاة معاوية منطلقاً لاستعمال لفظ "المهدى" في حق الحاكم المنتظر الذي يعيد الإسلام إلى كماله الأول. ثم إنه، شأنه في ذلك شأن كثير من المستشرقين، يعتبر مبادرة المختار في تقديم محمد بن الحنفية بوصفه المهدي بدايةً لتبلور الدلالة الخلاصية للمصطلح، ويكتب: يبدو أن سليمان بن عبد الملك (٩٦-٩٩هـ/٧١٥-٧١٧م) كان أول خليفة أموي يروج لهذه العقيدة؛ إذ كثيراً ما وُصف في مدائح جرير والفرزدق بالمهدي بهذا المعنى. كما أطلق جرير لقب المهدي الموعود على عمر بن عبد العزيز وهشام أيضاً. وفي هذا السياق، جرت محاولات خاصة لمواجهة دعاوى الكوفيين القائلة إن المهدي المنتظر سيكون من العلويين. ومن ثم، نُسب إلى الإمام الباقر قوله: "النبي منا، والمهدي من بني عبد شمس، وما نراه إلا عمر بن عبد العزيز" (ابن سعد، ١٤١٤هـ: ج ٥، ص ٢٤٥).

ويلفت صاحب المقالة إلى ملاحظة دقيقة أوردها طاووس بن كيسان (ت ١٠٦هـ/٧٢٤م)، إذ قال إن عمر الثاني، أي عمر بن عبد العزيز، كان مهتدياً بحق، ولكنه ليس المهدي الموعود: "كان مهدياً وليس به"؛ لأن زمن المهدي الموعود يمتاز بأن ثواب أعمال المحسنين يسبق إليهم، وأن المسيئين يدعون إلى التوبة. وبحسب مادلونج، كان الحسن البصري يرى أن المهدي ليس إلا عيسى نفسه؛ غير أنه إن كان لا بد من وجود مهدي، فعمر الثاني هو المقصود. أما محمد بن سيرين، معاصر الحسن البصري ومنافسه في الزعامة الدينية، فكان يعتقد أن المهدي سيكون من أمة الإسلام، وأن عيسى سيصلي خلفه بعد نزوله من السماء (مادلونج، ١٩٨٦: ج ٥، ص ١٢٣٠).

ويكتب مادلونج عن بعض الفرق المدعية للمهدوية أن لفظي "المهدي" و"القائم" كلنا يستعملان لدى الإسماعيلية قبل الفاطميين، كما في الاستعمال الشيعي، للدلالة على الإمام المصباوي المنتظر. وبعد ظهور الفاطميين، ساد الاعتقاد بأن طائفة من النبوات المتعلقة بالمهدي قد تحققت في الخليفة الفاطمي "المهدي"، مؤسس السلالة، وأن ما تبقى منها سيتحقق على أيدي خلفائه (W., ١٩٤٢: صص ٩٧-١٢٢). ومنذ ذلك الحين، خُص اسم "المهدي" بالخليفة الفاطمي الأول، بينما أطلق على الإمام المتصل بالمفهوم المعادي أو الأخرى اسم "القائم" وحده.

أما الزيدية، الذين لم يرفعوا طبيعة أئمتهم إلى مستوى فوق بشري، فقد ظلت الآمال المتصلة بالمهدي في أوساطهم ضعيفة في الغالب ومحدودة الأثر. وانتظرت بعض فرقهم، مثل الجارودية، رجوع النفس الزكية، أو محمد بن القاسم صاحب الطالقان (٢١٩هـ/٨٣٤م)، أو يحيى بن عمر؛ غير أن هذه الآراء لم تترك أثراً باقياً في التراث الزيدي. كذلك أطلق الواقفية، بعد وفاة الإمام السابع موسى الكاظم، عليه لقب المهدي وانتظروا رجوعه. وفي الفترات اللاحقة، وقبل غيبة الإمام الثاني عشر، كانت عقيدة الغيبة قد ثبتت في روايات الأئمة ثبوتاً تاماً، ولا سيما لدى غالبية الإمامية الذين عدوا الإمام الثاني عشر مهديهم بعد وفاة الحسن بن علي العسكري سنة ٢٦٠هـ/٨٧٤م.

رؤية روبرت كريمر للمسار التاريخي لمصطلح المهدي

يشير "روبرت إس. كريمر"، ككتب مادة «المهدي» (Kramer, ١٩٩٥: ص ١٨)، بعد الإشارة إلى للدعوى التي طرحها المختار بخصوص محمد بن الحنفية، إلى وجود شواهد وأحداث أخرى مماثلة في تاريخ الشيعة؛ إذ أطلقوا على الإمام الثاني عشر، محمد بن الحسن العسكري، الذي احتجب عن الأنظار سنة ٨٧٨م، لقب المهدي. ونتيجة لذلك، تبلور الاعتقاد بوجود مخلص مصباوي (المهدي المنتظر) سيعود يوماً ما لنصرة أتباعه وتحقيق أهدافهم. ويلفت كريمر إلى توظيف الجماعات المختلفة للروايات المنسوبة إلى المهدي؛ حيث يرى أن مدعى المهدوية على اختلافهم استندوا في تدعيم دعاويهم إلى ركam

هائل ومتزايد من الأحاديث النبوية الواردة في شأن المهدي، ونظرا لاختلاف هذه الأحاديث وتعدد رواياتها في كثير من المسائل، فقد تميزت بمرونة وقابلية واسعة للتطبيق والتأويل.

ويرى كريم أن مؤلفات المتصوفة، ولا سيما ابن عربي (ت ١٢٤٠م)، كانت من العوامل الأساسية في بسط الفكرة المهدوية وانتشارها؛ إذ يعتبر كثرة مدعى المهدوية في التاريخ الإسلامي شاهدا على مدى الإقبال الشعبي على هذه الفكرة. ويستعرض في هذا السياق نماذج بارزة: فقد وصل محمد بن عبيد الله (ت ٩٣٤م)، أول الخلفاء الفاطميين، إلى سدة الحكم في شمال إفريقيا مستفيدا من العواطف والمتبنيات الشيعية. كما ادعى محمد بن تومرت (ت ١١٣٠م)، مؤسس حركة الموحدين الإصلاحية في القرن الثاني عشر، أنه المهدي المنتظر. وفي القرن الثالث عشر الهجري (١٨٧٥-١٨٨٣م)، عمد ثلاثة من قادة الحركات الإصلاحية في غرب إفريقيا على الأقل إلى توظيف التطلعات المهدوية لدى شعوبهم لإعلان الجهاد، وهم: «الشيخ عثمان دان فوديو» في «سوكوتو»، و«الشيخ أحمدو باري» في «ماسينا»، و«الحاج عمر تال» في إمبراطورية «توكولور» (Kramer, ١٩٩٥: ص ١٨).

تقييم عبد العزيز ساشادينا للمسار التاريخي للمهدوية

يستعرض "عبد العزيز ساشادينا" في مقالة «المهدوية» (Sachedina, ١٩٩٥: ص ٩٥) المسار التاريخي لحركة التمهيد والانتظار في الإسلام بإيجاز، مبينا أنه منذ تأسيس النواة السياسية الأولى للإسلام في المدينة المنورة على يد النبي سنة ٦٢٢م، غدت الصلة الوثيقة بين التنصيب الإلهي (النبوة) وإقامة نظام عالمي إسلامي عنصرا جوهريا لا ينفصل عن التعاليم المهدوية؛ ومن ثم بات يُنتظر من المهدي، بوصفه وارث النبي وخليفة الله المنسوب، أن يحقق هذا المآل السامي على وجه الأرض.

ويرى ساشادينا أن العوامل التاريخية والاجتماعية التي أعقبت وفاة النبي سنة ٦٣٢م كان لها دور حاسم في تصاعد الآمال والتطلعات المهدوية خلال القرن الأول الهجري؛ فالشيعاء الذين تعرضوا للاضطهاد والملاحقة أصيبوا بخيبة أمل عميقة إثر خروج الخلافة من بني هاشم سنة ٦٦١م، وهو ما عزز تمسكهم بالأمل في ظهور قائد يقيم العدل والقسط. ومع أن الإمام على وابنه الحسين كانا يُنظر إليهما بوصفهما مصداقا للمهدي بمعناه غير الإسكاتولوجي (الخلاص الأخرى)، فإن محمد بن الحنفية قُدم بوصفه المهدي الموعود بنحو صريح (Sachedina, ١٩٩٥: ص ٩٥).

ويؤكد ساشادينا تأثير الحروب الأهلية في نشأة الفكر المهدوي، معتبرا تباين آراء الشيعة حول تعيين مصداق المهدي العامل الرئيس في انشعاب فرقهم وتمايزها. ويرى أن انتظار من يملأ الأرض قسطا وعدلا لم يكن مجرد رجاء مستقبلي، بل مثل إعادة تقييم مستمرة للواقع الاجتماعي والتاريخي في كل عصر؛ إذ تصورت كل فئة أو جيل إمكانية تحقق الظهور في عصرهم، مما جعل النزعات المهدوية محركا لظهور مواقف ثورية واحتجاجية حادة في الوسط الشيعي واجهتها السلطات الحاكمة بالقمع والتنكيل.

ومن أبرز الحركات التي تقاطعت مع الفكرة المهدوية الثورة العباسية في القرن الثامن الميلادي، وكذلك الحركة الفاطمية في القرن العاشر الميلادي التي أفضت إلى تأسيس دولتهم في شمال إفريقيا؛ غير أن تعاقب الانتكاسات وخيبات الأمل لدى المتحمسين لتلك التنبؤات أدى تدريجيا إلى تحول التركيز على المهدي بوصفه سلطة سياسية إلى مسار للإصلاح الديني والمعرفي؛ فلم يعد اللقب يحمل دلالة التحرك السياسي المباشر والعاجل، بل استمر في إطار منظومة التعاليم الباطنية

والمرويات المعنية بالملاحم والفتن والبلايا والمنايا، حيث يجد كل جيل من المسلمين انعكاسا لمعاناته وآماله فيها (Sachedina, ١٩٩٥: ص ٩٥).

أما لدى الشيعة الإمامية الإثني عشرية، التي تقرر أن الإمام الثاني عشر يعيش في الغيبة وهو المهدي الموعود، فإن هذا الموقف يولد وعيا سياسيا وحركيا فاعلا، يدعو المؤمنين إلى اليقظة والاستعداد الدائمين للالتحاق بالثورة الكبرى مع ظهوره المحتمل في أي آن. ومع استهلال الألفية الأولى لغيبة الإمام (٨٧٤م)، أعلن «علي محمد» عام ١٨٤٤م أنه «باب المهدي»، ثم أعلن بهاء الله عام ١٨٦٣م تأسيس البهائية كاستمرار للرسالة الاجتماعية للحركة البابية. وفي العقود المتأخرة، أسهمت الروايات المهدوية وقراءات علائم آخر الزمان، المتزامنة مع الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٨-١٩٧٩م) وحرب الخليج (١٩٩٠م)، في تجديد التطلعات المهدوية وبعثها من جديد في الوجدان الإسلامي (Sachedina, ١٩٩٥: ص ٩٥).

آراء تيموثي آر. فيرنيش حول المسار التاريخي لمصطلح المهدي

يستعرض «تيموثي فيرنيش» في مدخل «Mahdism» ضمن مادة *Islam* (Furnish, ٢٠٠٠: ص ١٨٧) تاريخ الحركات المهدوية، مفردا بالذكر أربع حركات عدها الأكثر نجاحا وتأثيرا من الناحية التاريخية: (العباسيون، الفاطميون، الموحدون، والمهدية في السودان).

ويذهب فيرنيش إلى أن دعاة العباسيين أضفوا سمة المهدوية على قاداتهم بهدف كسب تأييد الشيعة وتقويض أركان الحكم الأموي في دمشق، غير أن الخلفاء العباسيين تخلوا عن تلك الدعاوى بعد استتباب الأمر لهم، وإن احتفظ بعضهم بلقب «المهدي» اسما رسميا وشرفيا. وفي المقابل، وظفت الحركات الثلاث الأخرى مصطلح المهدي بدلالاته الإسكاتولوجية (الخلاصية) الكاملة، ولم تقتصر على الاستثمار السياسي العابر للفظ بغرض تشييد أركان الحكم.

ويختتم فيرنيش معالجته بالإشارة إلى الثورة الإسلامية في إيران، مدعيا أن البعض رأى في الإمام الخميني تجسيدا للإمام الغائب، مع تأكيد أنه الخميني نفسه لم يدع هذه الصفة قط. وينتهي فيرنيش دراسته بتقرير أن التاريخ يشهد بدخول العالم قرنا وألفية جديدة، في حين لا تزال المهدوية تحتفظ بحيويتها بوصفها أيديولوجيا معارضة وذات فاعلية وقوة كامنة في العالم الإسلامي (Furnish, ٢٠٠٠: ص ١٨٧).



المهدوية في رؤية المستشرقين

يُطلق الاستشراق (Orientalism) على مجموع الدراسات والأعمال التي أنجزها باحثو الغرب تجاه ثقافة الشرق وتراثه، متضمنة اللغة، والأدب، والفنون، والتقاليد، والعقائد، والأعراف. وقد تباينت دوافع المستشرقين وغاياتهم؛ فمنهم من انطلق من دوافع تبشيرية لنشر المسيحية، ومنهم من تحرك بأغراض استعمارية تكريساً للهيمنة السياسية والثقافية، في حين اتجه فريق آخر بدافع علمي خالص وسعيًا وراء المعرفة المجردة. وقد تمحور الجانب الأكبر من دراسات المستشرقين حول الإسلام والقرآن الكريم، من قبيل: ترتيب النزول، وتدوين المصحف وجمعه، والترجمة، والتفسير.

ولما كان السواد الأعظم من المستشرقين من غير المسلمين -ولا سيما من المسيحيين واليهود- فإن تعاطيهم مع الثقافة الدينية للإسلام لم يخلُ من الأحكام غير الموضوعية؛ مما أدى إلى تقديم صورة مشوهة أو ناقصة في كثير من مؤلفاتهم ومقالاتهم. وقد باتت هذه الدراسات تشكل اليوم المرجع الأساس للتعليم والبحث في كراسي الدراسات الإسلامية بالجامعات الأوروبية.

الموقف الإسلامي من حركة الاستشراق

اتخذ العلماء المسلمون موقفين متباينين تجاه الاستشراق:

١. فريق أفرط في الثناء: حيث عدّ المستشرقين رواد المناهج العلمية الحديثة في تحقيق النصوص الدينية، وحُماة التراث الشرقي من الضياع.

٢. فريق بالغ في القدح والإنكار: إذ رأى أن الاستشراق حلقة في مخطط مرسوم للنيل من المقدسات وإضعاف عقائد المسلمين وتشكيكهم في ثوابتهم.

بيد أن الإنصاف العلمي يقتضى تجنب التعميم؛ فلا ينبغي إغفال الخدمات العلمية لبعض المستشرقين في فهرسة المخطوطات الإسلامية، وتحقيقها، ونشر المعاجم اللفظية والمفهرسة لألفاظ القرآن الكريم، وابتكار طرائق التحليل النصي المستندة إلى مناهج العلوم الإنسانية. وفي المقابل، لا بد من الحذر من مزالق التحريف، والتدليس، والتلبيس، والتأويلات القاصرة، والاعتماد على الروايات الضعيفة والإسرائيليات والافتراءات التي شابت أبحاث فئة أخرى منهم.

مقاربات المستشرقين للمسألة المهدوية

من بين التعاليم العالمية والراسخة في الإسلام، تبرز عقيدة الحكومة المهدوية الشاملة بوصفها الأطروحة الأكمل لتقديمها لعالمنا المعاصر المتخيم بالآزمات؛ لما تضمنه من إرساء شامل للعدل والأمن لكافة البشر. وقد تناول الباحثون الغربيون المسألة المهدوية من زوايا متعددة:

١. المدخل التاريخي والسياسي: بدراسة الحركات والثورات التي قامت تاريخياً تحت شعار المهدوية وإقامة الدولة؛ كالدولة الفاطمية في مصر ومؤسسها «المهدي بالله»، أو الثورة المهدية في السودان خلال القرن التاسع عشر في مواجهة الاحتلال البريطاني.

٢. المدخل الكلامي والعقدي: بالتركيز على التراث الشيعي، ومسألة غيبة الإمام المهدي (عجل الله فرجه) وفلسفة الانتظار؛ كالدراسات والأسئلة الحوارية التي طرحها البروفيسور هنري كوربان على العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي.

٣. مدخل الأديان المقارنة: بتناول «الخلاصية» و«فكرة المنقذ الموعود» كقاسم مشترك بين الرسالات السماوية، واستجلاء الفوارق النوعية بين المفهوم الإسلامي للمنقذ ونظائره في الملل الأخرى.

ذهب بعض المستشرقين إلى افتراض أن المهدوية أسطورة متولدة عن تسرب الأفكار الإيرانية والزرادشتية القديمة إلى الفكر الإسلامي. في المقابل، نظر آخرون بإيجابية عميقة إلى هذا المفهوم، معتبرين إياه من أبرز نقاط القوة والحيوية في الفكر الإسلامي عامة، والتشيع خاصة.

المهدوية في منظور «ماربين» الألماني

يقول المستشرق الألماني «ماربين» في كتابه /السياسة الإسلامية/ (في خاتمة الفصل السابع) متحدثاً عن فلسفة المذهب الشيعي:

«إنّ من أهم القضايا الاجتماعية التي تبث الأمل والفلاح في النفوس دائماً، هي الاعتقاد بوجود حجة في كل عصر، والانتظار المستمر لظهوره.

يرى الشيعي أنه متى آوى إلى فراشه ليلاً، وجب عليه أن ينام على أمل أن يستيقظ صباحاً وقد ظهر حجة العصر، ليكون على أهبة الاستعداد لنصرته وتأييده؛ وهم يعتقدون أن شعوب الأرض وحكوماتها ستخضع لقيادته ودولته.

وكان كل فردٍ شيعي يستيقظ صباحاً بأملٍ رقيّ مذهبه وسيادته واقتداره عالمياً. كما يرى الشيعة أن المجتهدين هم النواب العامون لحجة العصر؛ ومن الواضح لدى علماء الاجتماع أن عقيدة كهذه إذا تمكنت ورسخت في وجدان أمة، فلا بد أن تنتهي لها أسباب التحقق الطبيعية ذات يوم.

إن اليأس والحرمان سبب لكل نكبة وذلك، ونقيضه القوة والرجاء؛ فالأمل المستند إلى العقيدة هو مبعث الفلاح والنجاة».

إن استقراء رؤى المستشرقين للمهدوية يتيح للباحث قراءة هذه القضية من منظور طرفٍ يقف خارج المنظومة التربوية الإسلامية، مما يساهم في استكشاف زوايا تحليلية جديدة قد تغيب عن بعض الدراسات التقليدية. وقد برز في هذا المضمون مستشرقون كبار كإدوارد براون، وماربين، وفان فلوتن، وهنري كوربان، وغيرهم ممن أدرجوا المهدوية ضمن مدارات بحوثهم التخصصية.



المهدوية من منظور علماء الدين والمستشرقين الغربيين

اشتق مصطلح "المسياوية" من كلمة "المسيح"، وهي ترجمة للفظه العبرية (Mashiah) وتعني "الممسوح" (المدهون بالزيت)، وكانت تدل في الأصل على الملك الذي تكتسب سلطته صفة القداسة عبر طقس المسح بالزيت. وفي كتب العهد القديم، استعملت لفظة (Mashiah) دائماً للإشارة إلى ملك إسرائيل القائم في حينه: كالإشارة إلى طالوت (شاول: الإصحاح ١٢ الأعداد ٣-٥، والإصحاح ٢٤ الأعداد ٧-١١)، والنبي داود (الإصحاح ١٩ الأعداد ٢١-٢٢)، والنبي سليمان (أخبار الأيام الثاني، الإصحاح ٦ العدد ٤٢)، أو الإشارة إلى الملك بوجه عام (سفر المزامير: الإصحاح ٢ العدد ٢؛ والإصحاح ١٨ العدد ٥٠؛ والإصحاح ٢٠ العدد ٦؛ والإصحاح ٢٨ العدد ٨؛ والإصحاح ٨٤ العدد ٩؛ والإصحاح ٨٩ العددان ٣٨ و ٥١؛ والإصحاح ١٣٢ العدد ١٧). غير أنه في الفترة الواقعة بين العهدين، أطلقت هذه اللفظة على الملك المستقبلي المتوقع مجيئه لإصلاح مملكة إسرائيل وإنقاذ الشعب من شرور الشياطين كافة.

وفي الوقت ذاته، ورغم خلو نبوءات الأنبياء بشأن الملك المثالي المستقبلي من التصريح بلفظة "المسيح"، إلا أنها عدت من جنس النبوءات الأخروية (الإسكاتولوجية) ذاتها. وتتمثل هذه النصوص في: سفر إشعياء (الإصحاح ٩ الأعداد ١-٦؛ والإصحاح ١١ الأعداد ١-٩)، وسفر ميخا (الإصحاح ٥ الأعداد ٢-٦)، وسفر زكريا (الإصحاح ٩ العدد ٩)، وبعض المزامير "الملكية" مثل مزامير داود (الإصحاحات ٢ و ٧٢ و ١١٠). وتضرب جذور هذا المفهوم الأخير في التقاليد الملكية للشرق الأدنى القديم؛ حيث

كان الملك يضطلع بدور المنقذ لشعبه، وكان يُنتظر من كل ملك جديد أن يجلب الخصب والوفرة والحرية والسلام والسعادة لأرضه، ونجد شواهد ذلك في كل من مصر وبلاد الرافدين. وقد أورد العالم الفرنسي إدوارد دورم (Édouard Dhorme) في مؤلفه الصادر عام ١٩١٠ بعض النصوص التي تبلور هذه التطلعات تحت عنوان "الملك المسيح" [يُنظر أيضاً: الملكية، مقالة حول الملكية في حوض المتوسط القديم].

اليهودية: تشكلت التطلعات المتعلقة بالمسيح الموعود في يهودية الفترة بين العهدين ضمن مسارين:

اتسم المسار الأول بطابع قومي وسياسي، وقد تجلى بأوضح صوره في "مزامير سليمان" المنحولة (الإصحاحان ١٧ و١٨)، حيث يظهر هذا المسيح القومي بوصفه ابناً لداود، يحكم بالحكمة والعدل، ويقهر القوى العالمية العظمى، ويحرر قومه من نير الحكم الأجنبي، ويؤسس لمملكة عالمية يرفل الناس في كنفها بالسلام والسعادة. ويتجلى هذا النموذج الملكي ذاته في وصف حكم سمعان الوارد في سفر المكابيين الأول (الإصحاح ١٤ العدد ٣)، وهو ما يجسد نبوءات أسفار العهد القديم بشأن المسيح المنتظر.

كما تتحدث بعض الأسفار المنحولة، ولا سيما "وصية لاوي" (Testament of Levi)، عن "المسيح الكاهن" المنوط به إشاعة السلام والمعرفة الإلهية لقومه وللعالم بأسره. بل إن جماعة قمران كانت ترتقب شخصين ممسوحين: أحدهما كاهن والآخر ملك، وإن كانت تفاصيل وظائفهما غير مبسطة بما يكفي.

أما المسار الثاني لهذا التشكل، فيتبدى بجلاء في السفر المدون باللغة الحبشية "رؤيا أخنوخ" (سفر أخنوخ الأول)، وفي سفر إسدراش الثاني (المسمى أيضاً بسفر عزرا الرابع). ويتمحور هذا الاتجاه أساساً حول عبارة "ابن الإنسان". وقد استعمل هذا التركيب في العهد القديم غالباً للدلالة على الإنسان بوجه عام (سفر مزامير داود: الإصحاح ٨ العدد ٥؛ والإصحاح ٨٠ العدد ١٨) [في النسخة الإنجليزية الإصحاح ٨٠ العدد ١٧]، وتكرر وروده مراراً في خطاب النبي بسفر حزقيال. غير أنه في الرؤيا المسجلة في سفر دانيال (الإصحاح ٧)، استعمل هذا التعبير في العدد ١٣ للإشارة إلى "كائن شبيه بابن إنسان"، وذلك في مقابل الحيوانات الأربعة المعهودة التي ترمز إلى القوى الأربع العظمى في العالم القديم، بما يفيد الدور المحوري لإسرائيل في يوم الدينونة.

وفي كتب الرؤى المذكورة، يغدو "ابن الإنسان" شخصية غير مادية، شبه إلهية وأزلية، محجوبة في الوقت الراهن في الفردوس. ويظهر في آخر الزمان ليقيض بين الخلائق عند قيامه الأموات؛ حيث يتحرر المؤمنون من سطوة الشياطين، ويحكم هو العالم إلى الأبد بعدل وسلام. وغالباً ما يُنعت في هذه الأسفار بـ "المختار"، وقلماً يُسمى "الممسوح"، أي المسيح الموعود. ومن الجلي أن تفسير العدد ١٣ من الإصحاح ٧ لسفر دانيال يجعل "ابن الإنسان" علماً على شخص بعينه، لا مجرد تشبيه أو تمثيل. وتكمن الإشكالية في مدى أسبقية هذه النصوص على العصر المسيحي؛ إذ كُتبت سفر إسدراش الثاني يقيناً بعد سقوط أورشليم عام ٧٠ للميلاد، كما أن الأجزاء التي تشير إلى ابن الإنسان في سفر أخنوخ الأول لا وجود لها في الأقسام الآرامية المكتشفة من النص ذاته في قمران. ومن جانب آخر، يبدو أن العهد الجديد تبني هذا التفسير ذاته للعدد ١٣ من الإصحاح ٧ لسفر دانيال بوصفه أمراً مسلماً به.

المسيحية: تبنت المسيحية الباكراً الكثير من الرؤى اليهودية حول المسيح المنتظر، وطبقته على يسوع المسيح. وترجم لقب المسيح الموعود إلى اليونانية بـ (Christos)، أي المسيح، مما جعل يسوع المسيح مطابقاً للتطلعات المساوية في اليهودية. وقد رأى إنجيل متى أن نبوءة سفر إشعياء (الإصحاح ٩ العدد ١ [في النسخة الإنجليزية الإصحاح ٩ العدد ٢]): "الشعب السالك في الظلمة أبصر نوراً عظيماً"، قد تحققت في يسوع المسيح (إنجيل متى: الإصحاح ٤ الأعداد ١٤-١٨). كما نُقل عن سفر ميخا (الإصحاح ٥ العدد ١ [في النسخة الإنجليزية الإصحاح ٥ العدد ٢]) تأكيد ولادة المسيح في بيت لحم

(إنجيل متى: الإصحاح ٢ العدد ٦). وفُسرَت الآية ٩ من الإصحاح ٩ لسفر زكريا على أنها تنبؤ بدخول يسوع المسيح إلى أورشليم (إنجيل متى: الإصحاح ٢١ العدد ٥)؛ وإذا صحت الرواية التي أوردتها إنجيل متى، فهذا يعني أن يسوع المسيح أراد تقديم نفسه بوصفه المسيح الموعود.

وقد استشهد بالعدد ٧ من المزمور ٢ ("أنت ابني") في سياق عماد يسوع المسيح أو أشير إليه ضمناً (إنجيل متى: الإصحاح ٣ العدد ١٧؛ إنجيل مرقس: الإصحاح ١ العدد ١١؛ إنجيل لوقا: الإصحاح ٣ العدد ٢٢)، مع أن المسيح الموعود في الفكر اليهودي لم يكن يُعد "ابنا لله". كما استُخدم المزمور ١١٠ العدد ١ للتدليل على أن المسيح الموعود لا يمكن أن يكون مجرد ابن لداود (إنجيل متى: الإصحاح ٢٢ العدد ٤٤)؛ وتدعم مواضع أخرى من المزمور ١١٠ تفسير الإصحاحات ٥ و٦ و٧ من الرسالة إلى العبرانيين. غير أن العهد الجديد يرفض النزعة المساوية السياسية الواردة في مزامير سليمان؛ إذ أبى يسوع المسيح قبول الملك (إنجيل يوحنا: الإصحاح ٦ العدد ١٥)، وأعلن أمام بيلاطس: "مملكتي ليست من هذا العالم" (إنجيل يوحنا: الإصحاح ١٨ العدد ٣٦)، ومع ذلك أتهم بادعاء كونه "ملك اليهود" (إنجيل يوحنا: الإصحاح ١٩ العدد ١٩).

ومع أن العهد الجديد يصرح بكون المسيح الموعود ابن الله، فإنه يوظف أيضاً لقب "ابن الإنسان". ووفقاً للأنجيل، استعمل يسوع المسيح هذه العبارة في حق نفسه، وكان يقصد بها في مواضع عدة مجرد "الإنسان" أو "هذا البشر" (إنجيل مرقس: الإصحاح ٢ العدد ١٠؛ إنجيل متى: الإصحاح ١١ العدد ١٩ وما شاكله؛ إنجيل متى: الإصحاح ٨ العدد ٢٠ وما شاكله). وفي نصوص عدة، أشير إلى مجيء ابن الإنسان في آخر الزمان (إنجيل متى: الإصحاح ٢٤ العددان ٢٧ و٣٧؛ إنجيل لوقا: الإصحاح ١٨ العدد ٨؛ والإصحاح ١٧ العددان ٢٢ و٣٠؛ والإصحاح ٢٢ العدد ٦٩؛ إنجيل متى: الإصحاح ١٠ العدد ٢٣؛ إنجيل مرقس: الإصحاح ١٣ العدد ٢٦)؛ وهي شواهد تعكس تفسير دانيال (الإصحاح ٧ العدد ١٣) الوارد في سفرى أخنوخ الأول وإسدراس الثانى، مع اشتغالها على عنصر إضافي مفاده أن يسوع المسيح هو الذى يعود ثانية قاضياً للعالمين. أما المجموعة الثالثة من المصادر التي تطرح "ابن الإنسان"، فتشير ضمناً إلى آلام المسيح وموته، وتطرح أحياناً قيامته من بين الأموات (إنجيل مرقس: الإصحاح ٨ العدد ٣١؛ والإصحاح ٩ العددان ٩ و٣١؛ والإصحاح ١٠ العدد ٣٣؛ والإصحاح ١٤ العددان ٢١ و٤١؛ إنجيل لوقا: الإصحاح ٢٢ العدد ٤٨، وغيرها). وتطرح هذه الآيات فكرة آلام المسيح، وهي فكرة وإن لم تكن مجهولة تماماً في الفكر المساوي اليهودي، إلا أنها لم تكن ترتبط قط بـ "ابن الإنسان" (وحتى لو وُصف ابن الإنسان اليهودي أحياناً بـ "عبد الله"، فإن الإصحاح المتعلق بالآلام العبد في سفر إشعياء ٥٣ لم يُطبق عليه أبداً). وفي إنجيل يوحنا، يظهر ابن الإنسان في معظم المواضع كأنه إلهيا يوصف بالملك والقاضى، ويُعد في الوقت عينه كأنه أزليا في السماء (إنجيل يوحنا: الإصحاح ١ العدد ٥١؛ والإصحاح ٣ العدد ١٣؛ والإصحاح ٨ العدد ٢٨)؛ بينما ترى الرسالة إلى العبرانيين (الإصحاح ٢ الأعداد ٦-٨) أن المزمور ٨ - الذى عنى فيه "ابن الإنسان" فى الأصل مجرد "الإنسان" - يشير إلى يسوع المسيح، مما يضيف على هذه العبارة دلالة إسكاتولوجية (أخروية).

ويتطابق "العبد المتألم" فى الإصحاح ٥٣ من سفر إشعياء النبى مع يسوع المسيح، طُرح بُعد جديد فى مساوية العهد الجديد. ففي إنجيل مرقس (الإصحاح ٩ العدد ١٢) ورد أنه: "مكتوب عن ابن الإنسان أن يتألم كثيراً ويُردّل" (قارن بسفر إشعياء: الإصحاح ٥٣ العدد ٣). ويجعل سفر أعمال الرسل (الإصحاح ٨ العدد ٣٢) مصداق الآيتين ٧-٨ من الإصحاح ٥٣ لسفر إشعياء صراحةً هو يسوع المسيح، كما ذُكر أو أشير فى رسالة بطرس الأولى (الإصحاح ٢ الأعداد ٢٢-٢٤) إلى أن مقاطع من الإصحاح ٥٣ لسفر إشعياء تنطبق عليه. ويبدو أن هذا التطابق كان إبداعاً أصيلاً من يسوع المسيح نفسه (أو ربما نتاجاً لظهور الكنيسة الباكورة).

وبناء على ذلك، تستقي كرسولوجيا (علم المسيح في) العهد الجديد سمات كثيرة جداً مستمدة من المسيحية اليهودية؛ بيد أنها تضيف إليها في الوقت ذاته بعداً جديداً، وهو الرؤية القائلة بأنه وإن كان المسيح قد حقق الآمال المسيحية شخصياً في مجيئه الأول، إلا أنه من المزمع أن يعود ثانية ليبليغ بهذه الآمال غايتها وتحققها النهائي.

المسيحية (المهدوية) في الإسلام: يمكن العثور على عقائد شبيهة بعودة المسيح ثانية في الإسلام أيضاً، ولعل ذلك ناشئ عن التأثير بالمسيحية. ومع أن القرآن الكريم يجعل الله تعالى وحده ديان يوم القيامة، إلا أن الروايات الإسلامية اللاحقة تطرح أحداثاً تمهيدية خاصة تسبق ذلك اليوم. فقد روى عن النبي محمد أنه قال: لو لم يبق من الدهر إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث رجلاً من أهل بيته يملأ الأرض قسطاً وعدلاً.

ويُدعى هذا الحاكم "المهدي"، أي "المسترشد والمقاد إلى الحق". وتذكر روايات أخرى أنه يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً (وهو انعكاس جلي للمفهوم الملكي القديم). ويرى البعض أن المهدي هو عينه المسيح (عيسى)، الذي من شأنه بالظهور قبيل آخر الزمان أن يقضي على الدجال (المسيح الكذاب أو ضد المسيح). وقد وُظفت هذه الروايات من قبل مؤسسي السلالات الحاكمة الجديدة وسائر القادة السياسيين أو الدينيين، ولا سيما لدى الشيعة. وكان آخر النماذج البارزة في ذلك قائد الثوار محمد أحمد المهدي السوداني، الذي استطاع منذ عام ١٨٨٣ إنهاء النفوذ البريطاني في تلك المنطقة بصورة مؤقتة.

الحركات "الأهلائية/الاسترجاعية" (Nativistic Movements): استُخدم مفهوم المسيحية لاعتبارات عدة في وصف حركات "أهلائية" نشأت حول العالم، نشأت في أعقاب الصدام بين المسيحية الاستعمارية والديانات المحلية الأصلية. ولكن اقتفاء بفيكتوريو لانترناري (١٩٦٥ Vittorio Lanternari)، ينبغي التمييز بدقة بين الحركات المسيحية والحركات النبوية؛ إذ يرى أن "المسيح هو المخلص المنتظر، بينما النبي هو من يبشر بمجيء الآتي؛ كما يمكن للنبي نفسه بعد وفاته أن يغدو هو المسيح الموعود ويُنتظر رجوعه بوصفه مخلصاً، أو أن يعلن النبي نفسه مسيحاً نبوياً استناداً إلى أسطورة مسيحية سابقة".

وتتجلى نماذج هذه الحركات في مختلف بيئات الشعوب الأصلية حول العالم. ففي القرن السادس عشر، توجهت موجات متتالية من قبائل التوبي (Tupi) في البرازيل نحو سواحل باهيا (Bahia) بحثاً عن "الأرض الخالية من الشر" استناداً إلى منطلقات مسيحية. وقيل إن هجرة مماثلة أخرى طلباً لـ "أرض الخلود والسلام الأبدي" أدت إلى ظهور أسطورة الإلدورادو (El Dorado) لدى الإسبان. كما وقعت هجرات شبيهة في القرون اللاحقة بقيادة نمط من الأنبياء وصُفوا بـ "الإله المتأنس" (man-god) أو "أنصاف الآلهة" (demigods)، والمقصود بهم سحرة القبائل الأصليين الذين عُدوا لدى أقوامهم قادة دينيين وتجسيدات متجددة لأبطال أسطوريين عظام في التقاليد المحلية ومبشرين بعصر التجدد.

وفي غرب أمريكا، نشأت حركة "رقصة الأرواح" (Ghost Dance) عام ١٨٦٩ على يد شخص يُدعى وودزيفوب (Wodziwob)، حيث كان يتلقى رؤى مفادها أن الروح العظيم أعلن قرب وقوع كارثة كبرى تزلزل العالم بأسره وتبيد الرجل الأبيض، في حين يُبعث الهنود الحمر أحياء ويعيش الروح العظيم بينهم في عصر فردوسي. وقد نسج ابنه وافوكا (Wovoka / John Wilson) عام ١٨٩٢ صلات بالمورمون، الذين رأوا فيه مسيحاً للهنود الحمر وابناً لله.

وفي منطقة الكونغو بإفريقيا، ظهر سيمون كيمبانغو (Simon Kimbangu) -الذي نشأ في كنف البعثات التبشيرية المعمدانية البريطانية- نبياً بين قومه عام ١٩٢١، وجاءت دعوته مزيجاً من العناصر المسيحية والتقاليد المحلية؛ فتنبأ بزوال قريب للحكام الأجانب، وبنمط عيش جديد للأفارقة، وبحلول عصر ذهبي. وكان هو وخليفته أندريه ماتسوا (André Matsoua) يعتقدان كلاهما بأنهما سيعودان بعد الموت مخلصين لشعبيهما. وتُعرف حركات مماثلة عدة في أرجاء أخرى من القارة الإفريقية.

وفي أوائل القرن العشرين، شهدت ميلانيزيا وغينيا الجديدة ظهور طقوس عُرفت بـ “عبادات السفن المحملة بالبضائع” (Cargo Cults). وكانت العقيدة السائدة بينها جميعا تركز على أن سفينة غربية (أو حتى طائرة) يقودها البيض ستصل حامله ثروات جمّة للسكان الأصليين، ويتزامن ذلك مع قيامه الموتى وحلول عهد من السعادة والحبور. وكان بعض أنبياء هذه الفرق يُعدون تجسيدا للأرواح [يُنظر أيضا: Cargo Cults]. ويبدو جليا أن هذه الحركات برمتها قد تبلورت بين الفئات المضطهدة تعبيرا عن توقعها إلى الانعتاق والتحرر وتحسين شروط الحياة، وهي ذات الأجواء والظروف التي انبثقت فيها المسيحية الباكّة إلى حد ما.



هنري كوربان وقضية المهدوية

هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨م) من أبرز المستشرقين الذين قضوا شطراً كبيراً من حياتهم في إيران، مكرّساً عمره للبحث والتقصي في مجالات الإيرانولوجيا، والدراسات الإسلامية، والعرفان، والفلسفة الإسلامية، كما أسس الجمعية الفرنسية للدراسات الإيرانية. لقد كان كوربان من كبار المفكرين الغربيين الذين نهلوا من معين الفلسفة والعرفان الإسلاميين، وأثمرت جهوده في فهم الفكر الشيعي عن ترجمة وتحرير آثار قيّمة في العرفان والفلسفة والكلام الشيعي إلى اللغة الفرنسية؛ حيث تُقدّر مجموع آثاره بنحو ١٩٧ عنواناً، يُعدّ بعضها فريداً في بابه.

لقد تمخضت جهود كوربان، بالتعاون مع ثلّة من المفكرين الإيرانيين، عن جمع وتدوين «مكتبة النصوص الإيرانية»، التي صدر منها ٢٢ مجلداً في حياته. وعلى عكس الكثير من المستشرقين الذين يكتبون عن الثقافة الإسلامية بناءً على الظن والتخمين، كان كوربان يتمتع بدراسات دقيقة وعميقة حول الحضارة الإسلامية، ولا سيما الفكر الشيعي، حتى غدا في جامعته وعمقه الفكري قليل النظير بين المستشرقين.

كان كوربان يرفض وصفه بـ «المستشرق»، بل كان يُعرف نفسه بـ «الفيلسوف الجوّال» الذي يبحث عن ضالته في كل مكان. يقول في هذا الصدد:

«لقد كان تكويني منذ البداية تكويناً فلسفياً، ولهذا السبب لست مستشرقاً بالمعنى الحرفي للكلمة، ولا مختصاً بالثقافة الألمانية؛ بل أنا فيلسوف جوّال في كل ديارٍ قادني إليها دليلى. ومع أن سيرتي وسلوكي قد انتهيا بي إلى فرايبورغ، وطهران، وأصفهان، إلا أن هذه المدن ليست بالنسبة لي سوى مدنٍ تمثيلية؛ منازل رمزية في طريقٍ وسفرٍ أبدي ومستدام».

الرؤية المنهجية للمهدوية في فكر كوربان

يُمكن القول بيقين إن هنري كوربان كان من بين المستشرقين الذين قدموا رؤية استثنائية حول «المهدوية»، حيث لم يتعامل معها كعقيدة منفصلة أو هامشية، بل نظر إليها نظرةً نظاميةً وعضويةً (Organic) مترابطةً مع سائر أركان الفكر الشيعي. فبينما يتجه الكثير من الباحثين -حتى المسلمين منهم- إلى تحليل المهدوية بشكل انتزاعي ومجتزأ عن سياق

التعاليم الدينية، كان كوربان يرى أن المهدوية - كعنصر جوهري في بنية الفكر الديني - تمتلك موقعية فريدة؛ فهي بالنسبة للدين كالقلب للجسد، ولا تتضح أهميتها إلا من خلال هذا التحليل العضوي الذي يكشف دورها في أدق تفاصيل الشريعة.

إنّ «المهدوية»، بوصفها ختم الولاية المحمدية، تقع في قمة الهندسة المعرفية لآثار هنري كوربان في حقل العرفان الشيعي. ففي منظوره، لا يمكن فهم العرفان الشيعي والباطنية الشيعية دون المرور عبر بوابة المهدوية. وكما أن «الحقيقة المحمدية» هي القمة التي ينهار بسقوطها أو عدم استقرارها صرح العرفان، فإن المهدوية تُعدّ الركن الأساس في كافة دراساته، بدءاً من الإسماعيلية، وعرفان محيي الدين بن عربي، وفكر سيد حيدر الآملی، وفلسفة السهروردي الإشراقية، وصولاً إلى المدرسة الشيعية والتشيع الاثني عشری.

يذهب كوربان إلى أنّ ظهور الحكومة المهدوية هو التجلي والظهور التام لبواطن الأديان الإبراهيمية، حيث يقول:

«بظهور الإمام الثاني عشر (المهدي، الإمام الغائب) الذي سيتحقق في نهاية دهرنا، ستُكشف كافة مكونات الرسالات الإلهية».

الولاية والنبوة في دلالة المهدوية

في سياق تبين العرفان الإسلامي، يستند كوربان إلى أقوال أعلام مثل عبد الرزاق الكاشاني - شارح فكر ابن عربي - ليؤكد أن الولاية جزء من النبوة، وأن الوصول إلى حقيقة الشريعة النبوية مرهونٌ ببلوغ مرتبة الولاية، وهو أمرٌ لا يتحقق إلا بالاتصال والارتباط بـ «حضرت ولي العصر (عج)». وفي كتابه *آداب الفتوة*، يورد كوربان رأي الكاشاني في الولاية بوصفها المحور العقدي للمهدوية:

«يرى عبد الرزاق الكاشاني أن الولاية جزء من النبوة، وأن بلوغ مرتبة النبوة يتوقف على الوصول إلى مرتبة الولاية؛ لأن كل نبيّ كان ولياً قبل أن يكون نبياً. ومن ثمّ، يتضح أن النبوة هي المرتبة الأكمل للولاية؛ فالنبوة ولاية دائمة، في حين أن الرسالة أمر مؤقت؛ وهذا ما نستنبطه من النبوة في الفكر الشيعي».