



جدلية الانهيار والخلاص: دراسة تحليلية مقارنة في الأبوكالبتية والميسانية وتحولاتهما في السياسة

المعاصرة

جدلية الانهيار والخلاص: دراسة تحليلية مقارنة في الأبوكالبتية والميسانية وتحولاتهما في السياسة المعاصرة

أ.م.د. مؤيد جبير محمود

كلية العلوم السياسية/ جامعة الأنبار

البريد الإلكتروني Email : Sa.mo208@uoanbar.edu.iq

الكلمات المفتاحية: الأبوكالبتية، الميسانية، ، الشرعية السياسية، الأزمات السياسية، النهاية والخلاص.

كيفية اقتباس البحث

محمود، مؤيد جبير ، جدلية الانهيار والخلاص: دراسة تحليلية مقارنة في الأبوكالبتية والميسانية وتحولاتهما في السياسة المعاصرة ،مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، آب ٢٠٢٦، المجلد:١٦، العدد: ٨ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مسجلة في
ROAD

مفهرسة في
IASJ

The Dialectic of Collapse and Salvation: A Comparative Analytical Study of Apocalyptic and Mesianism and Their Transformations in Contemporary Politics

Assistant Professor Dr. Mu'ayyad Jubair Mahmoud
College of Political Science / University of Anbar

Keywords : Apocalypticism; Messianism; Political Legitimacy; Political Crises; Collapse and Salvation.

How To Cite This Article

Mahmoud, Mu'ayyad Jubair, The Dialectic of Collapse and Salvation: A Comparative Analytical Study of Apocalyptic and Mesianism and Their Transformations in Contemporary Politics, Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, August 2026, Volume:16, Issue 8.



[This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Abstract

This study examines the dialectical relationship between **apocalypticism** and **messianism** in contemporary politics. It argues that both concepts have evolved from religious ideas into political frameworks for interpreting crises and producing political legitimacy. The study highlights the growing influence of narratives of collapse and salvation in shaping political discourse and collective consciousness. The research explores how apocalypticism and messianism interact within contemporary political thought and assumes that they function as complementary structures: apocalypticism frames political reality through narratives of crisis and collapse, while messianism offers narratives of redemption through exceptional leadership or political projects. The study concludes that both concepts have become influential analytical frameworks in contemporary politics. Apocalypticism reinforces perceptions of existential threat, whereas messianism legitimizes political authority by presenting it as a means of collective salvation. Their interaction helps explain the persistence of crisis-centered political discourse in the contemporary world. This research begins with the



premise that apocalypticism and messianism are not merely concepts with religious roots, but rather constitute an interconnected interpretive framework that is repurposed in contemporary politics to generate political meaning, legitimacy, and crisis management. The study posits that the relationship between them is dialectical and functional; apocalypticism produces a narrative of collapse and existential threat, while messianism produces a narrative of salvation and the restoration of order.

المستخلص: يتناول هذا البحث العلاقة الجدلية بين الأبوكالبتية والميسانية وتحولاتهما في السياسة المعاصرة، انطلاقاً من كونهما بنيتين فكريتين أُعيد توظيفهما في تفسير الأزمات وإنتاج الشرعية السياسية. وتتبع أهمية البحث من تنامي حضور خطابات الانهيار والخلاص في الخطاب السياسي المعاصر، وما تتركه من أثر في تشكيل الوعي السياسي وتوجيه السلوك الجماعي. وينطلق البحث من إشكالية تتمثل في بيان الكيفية التي تتجلى بها العلاقة بين الأبوكالبتية والميسانية، وكيف انتقلت من المجال الديني إلى المجال السياسي بوصفهما إطاراً تفسيرياً للأزمات والتحولات السياسية. ويفترض البحث أن المفهومين يشكلان بنية فكرية مترابطة؛ إذ تؤسس الأبوكالبتية لسردية الانهيار، بينما تنتج الميسانية سردية الخلاص، بما يجعل العلاقة بينهما قائمة على التكامل الوظيفي في تفسير الأزمات وإعادة إنتاج الشرعية. وقد خلص البحث إلى أن الأبوكالبتية والميسانية لم تعودا مجرد مفاهيم دينية، بل أصبحتا من الأدوات التفسيرية المؤثرة في السياسة المعاصرة، حيث تُستخدم الأولى في بناء إدراك يقوم على التهديد والأزمة، فيما تُوظف الثانية في إضفاء المشروعية على القيادة أو المشروع السياسي بوصفه طريقاً للخلاص، وهو ما يفسر استمرار حضورهما في عدد من الخطابات والحركات السياسية المعاصرة. ينطلق البحث من فرضية مفادها أن الأبوكالبتية والميسانية لا تمثلان مجرد مفهومين ذوي جذور دينية، بل تشكلان إطاراً تفسيرياً مترابطاً يُعاد توظيفه في السياسة المعاصرة لإنتاج المعنى السياسي والشرعية وإدارة الأزمات. وتفترض الدراسة أن العلاقة بينهما جدلية ووظيفية؛ إذ تُنتج الأبوكالبتية سردية الانهيار والتهديد الوجودي، بينما تُنتج الميسانية سردية الخلاص واستعادة النظام.

المقدمة تُعد الأبوكالبتية والميسانية من البنى الفكرية والرمزية التي أسهمت في تشكيل جانب مهم من الوعي السياسي المعاصر، لارتباطهما ابتداءً بالبنى الدينية التي تشكلت داخلها تصورات خاصة للتاريخ والسلطة والخلاص. غير أن أهميتهما في الدراسات السياسية لا تتبع من أصولهما الدينية فحسب، وإنما من التحولات التي نقلتهما من المجال الديني إلى المجال السياسي، حيث أُعيدت صياغة كثير من مضامينهما لتفسير الأزمات، وإضفاء المعنى السياسي على الصراعات

جدلية الانهيار والخلاص: دراسة تحليلية مقارنة في الأبوكاليتية والميسانية وتحولاتهما في

السياسة المعاصرة

ذات الطابع الديني، وإنتاج تصورات جديدة للشرعية والسلطة. ومن هنا اكتسبت العلاقة بين الأبوكاليتية والميسانية طابعاً جدلياً. وبهذا لا يظهر المفهومان بوصفهما ظاهرتين منفصلتين، بل باعتبارهما نسقاً خطابياً متكاملًا يقوم على جدلية الخوف والخلاص، ويُعاد توظيفه في بناء الشرعية السياسية وتعبئة الجماعات خلال فترات عدم اليقين والتحولات الكبرى. وتتبع أهمية هذا الموضوع من كونه يتجاوز التحليل التقليدي للأفكار السياسية نحو تفكيك البنية الرمزية العميقة التي تتحكم في صناعة الوعي السياسي المعاصر. فالكثير من التحولات الدولية الراهنة، من صعود الشعبوية والراдикаليات السياسية إلى إعادة إنتاج الزعامات الكاريزمية، لا يمكن فهمها بمعزل عن الخطابات الأبوكاليتية والميسانية بصيغ جديدة تتلاءم مع تحولات الدولة الحديثة ووسائل التأثير الجماهيري.

وانطلاقاً من ذلك، يسعى هذا البحث إلى تقديم دراسة تحليلية مقارنة في البنية الفكرية والوظيفة السياسية لكل من الأبوكاليتية والميسانية، للكشف عن أوجه العلاقة الجدلية بينهما، وتحولاتهما في السياسة المعاصرة، بوصفهما أحد المداخل التفسيرية لفهم أزمة المعنى والسلطة في العالم الحديث.

الإشكالية

تتمحور إشكالية هذا البحث حول الكيفية التي تحولت بها الأبوكاليتية والميسانية من تصورات ذات جذور دينية ورمزية إلى أدوات فاعلة في تفسير الواقع السياسي المعاصر وإعادة تشكيله، لاسيما في ظل تصاعد الأزمات البنوية وحالات عدم اليقين التي يشهدها النظام الدولي والمجتمعات الحديثة. فالتداخل بين خطاب (الانهيار وخطاب الخلاص) لم يعد مجرد ظاهرة فكرية، بل أصبح ظاهرة سياسية توظف من قبل الدول والمؤسسات الدولية كآليات في إنتاج الشرعية والتعبئة السياسية وإدارة الأزمات.

وانطلاقاً من ذلك، تتمثل الإشكالية الرئيسة للبحث في السؤال الآتي:

إلى أي مدى يمكن النظر إلى الأبوكاليتية والميسانية بوصفهما إطاراً نظرياً تفسيرياً لفهم الخطاب السياسي المعاصر، وكيف تكشف العلاقة الجدلية بينهما عن آليات إنتاج المعنى والشرعية والتعبئة السياسية في سياقات الأزمات والتحولات الكبرى؟ ويتفرع عن هذه الإشكالية ثلاثة أسئلة رئيسة:

١. كيف تطور مفهوما الأبوكاليتية والميسانية من المجال الديني إلى المجال السياسي، وما الأسس الفكرية التي أعادت تشكيلهما بوصفهما مفهوماً سياسيين؟



٢. كيف تتحدد العلاقة الجدلية بين الأبوكاليتية والميسانية من حيث البنية الفكرية والوظيفة السياسية، وما أوجه التكامل بينهما في تفسير الأزمات وإنتاج الشرعية والتعبئة السياسية؟
٣. كيف تجلت هذه العلاقة في السياسة المعاصرة، وما أثر التحولات الدولية وصعود الشعبوية والراديكاليات والأزمات العالمية في إعادة إنتاج الخطابين الأبوكاليتي والميساني بصيغ جديدة؟
الفرضية

ينطلق البحث من فرضية مفادها أن الأبوكاليتية والميسانية لا تمثلان مجرد مفهومين ذوي جذور دينية، بل تشكلان إطاراً تفسيرياً مترابطاً يُعاد توظيفه في السياسة المعاصرة لإنتاج المعنى السياسي والشرعية وإدارة الأزمات. وتفترض الدراسة أن العلاقة بينهما علاقة جدلية ووظيفية؛ إذ تُنتج الأبوكاليتية سرديّة الانهيار والتهديد الوجودي، بينما تُنتج الميسانية سرديّة الخلاص واستعادة النظام.

الهيكليّة

ففي المبحث الأول، يتناول البحث الإطار المفاهيمي للأبوكاليتية والميسانية، عبر تتبع جذورهما الفكرية وتحولاتهما من الحقل الديني إلى الحقل السياسي، بما يسمح بتحديد دلالاتهما المعاصرة وضبط حدودهما المفاهيمية في الخطاب السياسي الحديث.

أما المبحث الثاني، فينتظم في تحليل البنية الفكرية والوظيفة السياسية لكل من الأبوكاليتية والميسانية، من خلال تفكيك منطق (النهاية) الذي يحكم التصور الأبوكاليتي، مقابل منطق (الخلاص) الذي يؤسس للخطاب الميساني، والكشف عن مرتكزاته الفكرية، ومنطلقاته السياسية، وآليات توظيفهما في إنتاج الشرعية السياسية وإعادة تشكيل الوعي الجمعي.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للأبوكاليتية والميسانية

يتناول هذا المبحث الإطار المفاهيمي لكل من الأبوكاليتية والميسانية، من خلال تتبع جذورهما الفكرية وتحولاتهما الدلالية، بما يتيح ضبطهما كمفاهيم تحليلية صالحة لفهم تفاعلاتهما في السياق السياسي المعاصر

المطلب الأول: الأبوكاليتية: المفهوم والجذور والتحول من الديني إلى السياسي

يمثل مفهوم الأبوكاليتية واحداً من المفاهيم المركبة في الدراسات الفكرية، بسبب تداخل هذا المفهوم مع مفاهيم اجتماعية وسياسية مثل مفاهيم الدين والهوية والصراع والسلطة. وبذلك فإن المفهوم تجاوز لاحقاً حدوده اللاهوتية وانتقل إلى مجالات أخرى بحكم الوظيفة التي يؤديها. ومن هنا تبرز أهمية تحديد المعنى الدقيق للأبوكاليتية، والكشف عن البنية الفكرية التي تأسس عليها هذا المفهوم.

فعلى المستوى اللغوي، تُشتق الأبوكالبتية (Apocalypticism) من الكلمة اليونانية (Apokalypsis) التي تعني (الكشف أو الإظهار) أو (رفع الحجاب عن أمرٍ مستور). وقد استُخدمت هذه الكلمة في الأدبيات اليونانية والمسيحية المبكرة للدلالة على الكشف عن حقيقة كانت خفية أو غير مدركة^١.

غير أن المفهوم تجاوز دلالاته اللغوية ليكتسب مضموناً دينياً وفكرياً داخل التراثين اليهودي والمسيحي، حيث أصبح يشير إلى رؤية تفسّر التاريخ بوصفه مساراً يتجه نحو أزمة نهائية يعقبها تدخل إلهي حاسم يؤدي إلى انهيار النظام القائم وقيام واقع جديد تتحقق فيه العدالة والخلص. وقد انتقل المصطلح إلى البيئة اليهودية أولاً خلال العصر الهلنستي مع انتشار اللغة اليونانية وترجمة النصوص اليهودية؛ فارتبط مفهوم (الكشف) في الأدب اليهودي بالرؤيا، حتى أصبح اسماً لنمط أدبي كامل عُرف بالأدب الأبوكالبتية. ومن هذا المنظور لم تعد الأبوكالبتية مجرد (كشف) عن حقائق غيبية، بل غدت إطاراً تفسيرياً لفهم التاريخ من خلال علاقة الأزمة بالنهاية والتحول الخلاصي^٢.

تفهم الأبوكالبتية عند جون ج. كولينز (John J. Collins) بأنها: نمط من الأدب الرؤيوي يقوم على إطار سردي، تُنقل فيه الرؤيا بواسطة كائن سماوي إلى متلقٍ بشري، بقصد الكشف عن حقيقة متعالية تتعلق بالمستقبل الإسكاتولوجي (عقيد النهاية) والعالم غير المرئي^٣. ويكشف هذا التعريف أن الأبوكالبتية لا تتمثل في مجرد التنبؤ بالمستقبل، وإنما في بناء رؤية تفسيرية للتاريخ تنطلق من الاعتقاد بأن الواقع الظاهر يخفي نظاماً أعمق لا ينكشف إلا عبر الوحي، وأن التاريخ يتجه نحو لحظة فاصلة يعقبها تدخل إلهي يعيد تشكيل النظام القائم. وفي السياق نفسه، يرى بول د. هانسون (Paul D. Hanson) أن الأبوكالبتية تمثل نمطاً فكرياً وأدبياً تعبّر من خلاله الجماعة عن آمالها المتعالية عبر رؤى ورموز تستشرف نهاية النظام القائم وقيام نظام جديد، بما يجعلها وسيلة لتفسير الأزمات التاريخية وإضفاء معنى على معاناة الجماعات^٤. ويقدم برنارد مغبين (Bernard McGinn) تصوراً أكثر دقة للأبوكالبتية من خلال تمييزها عن كلٍّ من الإسكاتولوجيا والنبوة؛ فهي ليست مجرد إيمان بوجود نهاية للتاريخ، ولا تقتصر على التنبؤ بالمستقبل، وإنما تمثل نمطاً خاصاً من التفكير الرؤيوي يقوم على الاعتقاد بأن التاريخ بلغ مرحلته الأخيرة وأن أحداث الحاضر تُعدّ علامات مباشرة على اقتراب النهاية الحاسمة (سرديات نهاية العالم وعودة المسيح) عند اليهود والمسيح على السواء. ومن ثمّ فإن الأبوكالبتية تعيد تأويل الواقع والتاريخ في ضوء النهاية الوشيكة، وهو ما يمنحها وظيفة تفسيرية تتجاوز مجرد استشراف المستقبل إلى إعادة قراءة الحاضر باعتباره جزءاً من المخطط النهائي للتاريخ^٥.



ويضيف ريتشارد ك. إمرسون (Richard K. Emmerson) أن الأبوكاليتية تقوم على الاعتقاد بأن العالم القائم يتجه نحو نهاية قريبة يعقبها قيام نظام جديد تحكمه العدالة الإلهية، وهو ما يؤكد أن جوهرها لا يكمن في فكرة النهاية ذاتها، بل في الانتقال من واقع مأزوم إلى واقع بديل أكثر اكتمالاً^١.

ولا يقتصر هذا التصور على الأدبيات اليهودية والمسيحية، بل يمتد إلى التراث الإسلامي أيضاً. ففي هذا السياق يرى ديفيد كوك (David Cook) أن الأبوكاليتية تمثل منظومة من المعتقدات والنصوص والرؤى الدينية التي تتمحور حول توقع نهاية قريبة للعالم تتخللها صراعات فاصلة بين الخير والشر، يعقبها تدخل إلهي ينهي حالة الفساد ويؤسس لنظام جديد قائم على العدل والخلاص. ويرى أن هذا النمط الفكري يتجلى بوضوح في أدبيات الفتن والملاحم في التراث الإسلامي، التي أعادت تفسير الأزمات السياسية والتاريخية بوصفها مقدمات لأحداث كبرى تسبق التحول النهائي^٢. ومن ثم، تكشف هذه التعريفات، على اختلاف منطلقاتها الدينية والثقافية، عن بنية فكرية مشتركة تقوم على تفسير التاريخ بوصفه مساراً يتجه نحو قطيعة كبرى، تُعاد من خلالها صياغة معنى الأزمة والزمن والسلطة في ضوء تصور يربط بين الانهيار وقيام نظام جديد يحمل وعداً بالخلاص.

وبناءً على ما تقدم يمكن القول بأن مفهوم الأبوكاليتية يحيل إلى رؤية فكرية-تاريخية تقوم على تصور العالم بوصفه متجهاً نحو أزمة نهائية شاملة أو مواجهة حاسمة فاصلة بين قوى الخير والشر، تسبق انهياراً للنظام القائم، ويعقبه تدخل كاشف أو إلهي يؤدي إلى إعادة تشكيل الواقع وولادة نظام جديد ذي طابع خلاصي.

ويكشف هذا التصور - من خلال ما تم مناقشته أعلاه - أنه يقوم على عناصر عدة أبرزها:

١. الإحساس بوجود أزمة تاريخية عميقة ووشيقة تهدد استقرار النظام السياسي والاجتماعي القائم.

٢. الاعتقاد بتدهور العالم أخلاقياً وسياسياً ودخوله مرحلة انحطاط عام.

٣. بناء تصور ثنائي حاد للعالم يقوم على تقابل الخير/الشر، والمؤمن/العدو، والخلاص/الهلاك.

٤. الاعتقاد بحتمية القطيعة التاريخية عبر حدث فاصل.

٥. الإيمان بأن هذه القطيعة تقضي إلى نشوء عالم جديد منظم يقوم على العدالة والخلاص بعد لحظة الانهيار أو التطهير النهائي.

ومن ثم، تكشف هذه العناصر مجتمعة أن الأبوكاليتية لا تؤسس لفكرة النهاية بوصفها حدثاً زمنياً فحسب، وإنما تنتج إطاراً تفسيرياً متكاملاً يعيد بناء معنى التاريخ وآليات الصراع الإنساني؛

جدلية الانهيار والخلاص: دراسة تحليلية مقارنة في الأبوكالبتية والميسانية وتحولاتهما في

السياسة المعاصرة

فكل أزمة تُقرأ باعتبارها دليلاً على الانحدار التاريخي، وكل انقسام يتحول إلى مواجهة وجودية بين معسكرين متقابلين، وكل تحول سياسي يُفهم بوصفه خطوة في مسار القطيعة الحتمية مع النظام القائم. وبهذا المعنى، تغدو الأبوكالبتية آلية لإعادة تأويل الواقع، إذ تنقل الأحداث من مستوى الوقائع السياسية والاجتماعية إلى مستوى السردية الخلاصية التي ترى في الانهيار شرطاً ضرورياً لولادة نظام جديد أكثر عدلاً ونقاءً، وهو ما يمنحها قدرة مستمرة على إعادة إنتاج نفسها داخل السياقات الفكرية والسياسية المختلفة.

لقد ارتبطت الأبوكالبتية في جذورها الأولى بالسياقات الدينية التي شهدت حالات انهيار واضطهاد تاريخي، خاصة تجربة السبي البابلي (٥٨٦ ق.م.) وما أحدثته من أزمة دينية وسياسية دفعت إلى إعادة تفسير التاريخ بوصفه مجالاً لتدخل الإرادة الإلهية، إلا أن الأبوكالبتية لم تتبلور بوصفها تياراً فكرياً وأدبياً مستقلاً إلا خلال فترة الهيمنة الهلنستية، ولا سيما في ظل الحكم السلوقي واضطهاد أنطيوخوس الرابع إبيفانيس (١٧٥-١٦٤ ق.م.)، حيث أصبحت الرؤى والكشوف الإلهية وسيلة لتفسير الواقع وبعث الأمل بالخلاص الإلهي وإقامة النظام النهائي للعدالة^٨. ففي تلك المرحلة ظهرت النصوص الرؤيوية بوصفها استجابة نفسية وفكرية لازمة لفقدان السيطرة على الواقع، حيث جرى تفسير المعاناة التاريخية باعتبارها مرحلة مؤقتة تسبق التدخل الإلهي والخلاص النهائي وقد أسهم هذا السياق في تحويل النصوص الرؤيوية من مجرد أدب ديني إلى وسيلة لإضفاء معنى على المعاناة التاريخية؛ ومن ثم فإن الأبوكالبتية الدينية نشأت أساساً بوصفها خطاباً للالتزامات الجماعية^٩.

غير أن التحول الأكثر أهمية تمثل في انتقال هذا النمط الفكري إلى المجال السياسي الحديث، وخضوع فكرة الخلاص لعملية علمنة، وأصبحت الأيديولوجيات الحديثة تقدم نفسها بوصفها أدوات لإنقاذ المجتمع وإعادة تأسيس التاريخ من خلال الثورة أو الدولة أو الأمة، مع احتفاظها بالبنية الأبوكالبتية القائمة على تشخيص أزمة شاملة، والإيمان بحتمية الانقطاع مع الواقع القائم، والتبشير بولادة نظام جديد أكثر كمالاً^{١٠}.

ومع هذا يجب التأكيد هنا أن صعود الحداثة والعلمانية لا يعني زوال الأبوكالبتية، وإنما إلى إعادة تشكيلها في إطار فكري جديد يتجاوز مرجعيتها الدينية التقليدية. فبدلاً من أن تستند إلى الوحي والتدخل الإلهي في تفسير التاريخ، أصبحت الأبوكالبتية تُوظف بوصفها بنية تفسيرية لفهم الأزمات والتحولات السياسية، مع نقل فكرة الخلاص من المجال الأخروي إلى المجال التاريخي. وبهذا المعنى، احتفظت الأبوكالبتية بمنطقها القائم على تشخيص أزمة شاملة، والتنبؤ بقطيعة تاريخية، والتطلع إلى نظام جديد، إلا أن تحقيق هذا التحول أصبح يُنسب إلى الفعل

الإنساني والمشروعات السياسية بدلاً من الإرادة الإلهية^{١١}. وعلى هذا أكد بن جونز على فرضية أن العلمنة لم تُنه الأبوكالبتية، بل أعادت صياغتها في إطار سياسي يمكن من خلاله تفسير كيف انتقلت مفاهيم الأزمة، والقطيعة التاريخية، والخلاص من المجال الديني إلى الأيديولوجيات الحديثة، التي أصبحت تقدم مشروعاتها بوصفها حلولاً نهائية للآزمات التاريخية وإطاراً لإعادة بناء المجتمع والتاريخ^{١٢}.

المطلب الثاني: الميسانية السياسية وتحولات فكرة الخلاص في الفكر السياسي

تمثل الميسانية السياسية الامتداد المفاهيمي للأبوكالبتية، إذ شكلتا معا بنية فكرية متكاملة تقوم على جدلية الأزمة والخلاص بوصفها المحرك الرئيس للتحول التاريخي. فإذا كانت الأبوكالبتية تتشغل بتفسير لحظات الانهيار والقطيعة مع النظام القائم، فإن الميسانية تتجه إلى تحديد الفاعل أو المشروع القادر على تجاوز تلك الأزمة وتأسيس نظام سياسي واجتماعي جديد. ومن ثم، لا يمكن فهم الميسانية بمعزل عن الأبوكالبتية، لأن الأولى تجسد تصور الخلاص والنظام البديل، في حين تفسر الثانية منطق الأزمة الذي يسبق هذا التحول. ومن تفاعل هذين البعدين استمدت كثير من الخطابات السياسية الحديثة قدرتها على تفسير الآزمات وإضفاء الشرعية على مشروعات التغيير الجذري، وإن اختلفت مرجعياتها الدينية أو العلمانية.

وقد ارتبطت الميسانية في بداياتها بالسياقات الدينية اليهودية، خاصة خلال فترات الانهيار السياسي والسبي، إذ تبلورت فكرة (المسيح الداودي Davidic Messiah) بوصفها استجابة دينية-تاريخية لحالة فقدان الدولة والهوية، حيث جرى تصور المخلص بوصفه امتداداً رمزياً لنسل داود الملكي. فكلما تعرضت الجماعة اليهودية للهزيمة أو التفكك، أعيد إنتاج هذه الفكرة بوصفها آلية رمزية دينية لاستعادة الأمل بالخلاص وضمان بقاء الجماعة اليهودية وعدم تفككها. ومن ثم فإن الميسانية لم تكن مجرد عقيدة لاهوتية مجردة، بل ارتبطت منذ نشأتها بآزمات السلطة والهوية والانكسار الجماعي وإعادة تأويل التاريخ في ضوء وعد الخلاص القادم^{١٣}.

ثم انتقلت الفكرة إلى المسيحية، لكنها شهدت تحولا جوهريا؛ إذ أصبح المسيح نفسه مركز العقيدة الخلاصية، وأصبحت العودة الثانية للمسيح جزءا من البناء الإسكانولوجي المرتبط بنهاية التاريخ. وبهذا تحولت الميسانية من انتظار قومي خاص بشعب محدد إلى تصور كوني للخلاص الإنساني. وقد أسهم هذا التحول في إعطاء الميسانية بعدا سياسيا أكثر عمقا، لأن فكرة (الملكوت) (Kingdom of God) لم تعد مجرد حالة روحية، بل أصبحت قابلة للتأويل السياسي والاجتماعي، بوصفها المملكة التي تحقق العدالة الإلهية^{١٤}.

يرجع الأصل اللغوي لمصطلح الميسانية إلى الكلمة العبرية (Mashiach)، التي تعني (الممسوح بالزيت)، وهي تسمية كانت تطلق في التقليد اليهودي على الشخص الذي يُكرس للاصطفاء الإلهي، ولا سيما الملوك والكهنة، باعتبار أن مسحهم بالزيت يمثل علامة على اختيارهم لأداء مهمة دينية أو سياسية. ثم انتقل المصطلح إلى اللغات الأوروبية بصيغة Messiah للدلالة على (المسيح أو المخلص)، ثم ظهر منه مصطلح Messianism ليعبر عن الاعتقاد بقدوم المخلص وما يرتبط به من تصورات عن الخلاص والتحول التاريخي^{١٥}.

يرى غيرشوم شولوم أن الميسانية في الفكر اليهودي ليست مجرد عقيدة دينية تتعلق بانتظار الماشيح، وإنما هي رؤية تاريخية شاملة للخلاص، تقوم على الإيمان بأن التاريخ الإنساني يتجه نحو لحظة فاصلة يتدخل فيها الله بصورة استثنائية لإحداث تحول جذري في بنية العالم. فالميسانية، وفق هذا الفهم، لا تستهدف خلاص الفرد في بعده الروحي، بل تهدف إلى تحقيق خلاص جماعي يعيد للشعب اليهودي وحدته، ويؤسس لنظام تاريخي جديد تسوده العدالة الإلهية، وبذلك تصبح الميسانية تصوراً للتاريخ أكثر منها مجرد عقيدة لاهوتية عن المستقبل^{١٦}.

ويؤكد شولوم أن السمة الجوهرية للميسانية اليهودية تكمن في كونها تتوقع تحولاً تاريخياً مفاجئاً يقطع مع مسار التاريخ الاعتيادي، إذ لا يتحقق الخلاص من خلال تطور تدريجي أو إصلاح تراكمي، وإنما عبر حدث استثنائي يقلب النظام القائم ويؤسس لعصر جديد. ومن هنا يميز بين الرؤية الميسانية التي تنتظر انقلاباً جذرياً في التاريخ، وبين التصورات التي ترى الخلاص عملية أخلاقية أو روحية متدرجة (انتظار سلبي)، وهو ما جعل الميسانية تمثل في التاريخ اليهودي مصدراً دائماً للتوتر بين الواقع القائم والأمل بعالم مختلف^{١٧}.

وعلى وفقما تقدم تُفهم الميسانية بوصفها إطاراً لغوياً وفكرياً يُستخدم للتعبير عن تصورات السلطة والشرعية والنظام السياسي، أكثر من كونها عقيدة دينية جامدة. فهي تمثل نمطاً من التفكير يوظف فكرة (المسيح أو المسحوق) لتصور أشكال الحكم والتحول التاريخي، سواء أكانت ملكية أم ثيوقراطية أم كاريزمية، وهو ما يجعلها أداة لفهم النظام السياسي القائم أو استشراف نظام بديل^{١٨}. ولا يقتصر مفهوم الميسانية على الاعتقاد الكلاسيكي الذي مثله شولوم بل اتجهت الدراسات المعاصرة إلى تجاوز النظر إلى الميسانية بوصفها عقيدة دينية فحسب، لتتعامل معها باعتبارها بنية فكرية ولغة سياسية للتعبير عن تصورات السلطة والشرعية والتحول التاريخي. ومن هذا المنظور، تصبح الميسانية إطاراً لفهم كيفية توظيف فكرة المخلص في بناء المشروعات السياسية وإضفاء المعنى على عمليات التغيير الجذري^{١٩}.



لهذا يذهب يعقوب تاوبس إلى أن الميسانية لم تبقى حبيسة المجال الديني، بل تحولت إلى بنية فكرية شكّلت أحد الأسس العميقة للفكر السياسي الغربي. فالأفكار الميسانية، بما تنطوي عليه من انتظار لنهاية النظام القائم وولادة نظام جديد، لم تختف مع صعود الحداثة، وإنما أُعيد إنتاجها في صورة علمانية داخل الفلسفات والأيديولوجيات الحديثة، مثل الهيغلية والماركسية، حيث حلت الثورة والتقدم التاريخي محل الوعد الديني بالخلاص. ومن ثم فإن الحداثة السياسية، في نظر تاوبس، لا تمثل قطيعة مع الميسانية، بقدر ما تمثل استمراراً لها في قالب دنيوي، إذ انتقل مفهوم الخلاص من السماء إلى التاريخ، ومن المخلص الديني إلى الفاعل السياسي الذي يدّعي امتلاك القدرة على إعادة تشكيل العالم^{٢٠}.

وعلى هذا فلم يعد يُنظر إلى الميسانية في الدراسات الغربية المعاصرة بوصفها مفهوماً دينياً ثابتاً، وإنما بوصفه موضوعاً يمكن مقارنته من زوايا تحليلية متعددة. ففي حين ركزت بعض الدراسات على أبعاده الاجتماعية والقومية والنفسية، اتجهت دراسات أخرى إلى تناوله ضمن تاريخ الأفكار أو في إطار النظم اللاهوتية. وفي هذا السياق، ينتقد نوفنسون هذا الاتجاه، ويرى أن كثيراً من الدراسات تعاملت مع الميسانية باعتبارها فكرة مجردة ومستقلة عن سياقاتها النصية والتاريخية، الأمر الذي أدى إلى توحيد نصوص وتجارب مختلفة تحت مفهوم واحد، وأغفل تنوع استعمالات الخطاب الميساني واختلاف دلالاته باختلاف السياقات التاريخية والسياسية^{٢١}.

وانطلاقاً من هذا النقد، يقترح نوفنسون تجاوز مفهوم (الفكرة الميسانية) بوصفه مفهوماً مجرداً، والنظر إلى الميسانية باعتبارها لغة سياسية (Political Idiom) تُستخدم للتعبير عن تصورات السلطة والشرعية والأيديولوجيات الخلاصية. وبهذا التحول المنهجي، تنتقل الميسانية من كونها عقيدة دينية مغلقة إلى إطار تحليلي يساعد في فهم الكيفية التي أعادت بها المجتمعات توظيف صورة المخلص في بناء الشرعية السياسية وصياغة مشاريع التغيير الجذري. ويمكن ملاحظة ذلك عبر عدة تحولات أساسية^{٢٢}:

١. انتقال (المخلص) من الفرد المقدس إلى الجماعة أو الطبقة أو الأمة؛ ففي الفكر الماركسي، تُعاد صياغة البروليتاريا بوصفها القوة التاريخية الخلاصية التي ستنتهي الاستغلال الطبقي، بينما في القومية الراديكالية تُقدّم الأمة باعتبارها الحامل التاريخي لمشروع الخلاص .

٢. تحول مفهوم الخلاص من بعده الأخروي إلى مشروع تاريخي دنيوي، إذ لم يعد مرتبطاً بعالم ما بعد التاريخ، بل بإعادة تشكيل النظام السياسي والاجتماعي داخل التاريخ نفسه عبر الثورة أو الدولة أو الصراع .

٣. استبدال النبوة الدينية بالاحتمية التاريخية، حيث قدمت الأيديولوجيات الحديثة نفسها بوصفها كاشفة لـ "قوانين التاريخ"، ما منحها يقيناً شبه ديني جعل مشروعها يبدو كقَدَر تاريخي محتوم لا يمكن تعطيله.

وفي هذا السياق، يرى كارل شميت أن كثيراً من المفاهيم السياسية الحديثة ليست سوى (علمنة لمفاهيم لاهوتية قديمة)، بمعنى أن الدولة الحديثة احتفظت بالبنية الرمزية للدين حتى بعد تراجع المرجعية الدينية المباشرة. ومن هنا يمكن فهم الميسانية السياسية بوصفها استمراراً دنيوياً لفكرة الخلاص الديني، ولكن بأدوات سلطوية حديثة^{٢٣}.

لقد تحولت الميسانية السياسية مع الزمن إلى أداة فعالة لإنتاج الشرعية السياسية، خصوصاً في المجتمعات التي تعاني من أزمات بنيوية أو انهيارات تاريخية كبرى، إذ إن القائد أو الحزب أو الحركة التي تقدم نفسها بوصفها (المنقذ التاريخي) تكتسب قدرة عالية على التعبئة السياسية، لأنها لا تخاطب المصالح المادية فحسب، بل تستثمر المخيال الجمعي ومخاوف الانهيار والرغبة في النجاة. ومن ثم، غالباً ما ارتبطت الميسانية بالحركات الراديكالية والثورية التي تقدم وعوداً بالخلاص الشامل بدلاً من الإصلاح الجزئي^{٢٤}.

وخلاصة ما تقدم، يمكن فهم الميسانية بوصفها منظومة فكرية بدأت في معناها الكلاسيكي باعتبارها انتظاراً لمخلص موعود يحدث تحولاً جذرياً ينهي حالة الفساد ويؤسس لعصر الخلاص. ومع تطور الفكر السياسي، خضعت هذه الفكرة لعملية علمنة نقلت الخلاص من المجال اللاهوتي إلى المجال السياسي، فأصبح الفاعل الخلاصي يتمثل في الدولة أو الأمة أو الثورة أو القائد التاريخي.

المبحث الثاني: المرتكزات الفكرية والوظيفة السياسية للأبوكالبتية والميسانية

لا يمكن فهم الأبوكالبتية والميسانية من خلال جذورهما الدينية أو تعريفاتهما المفاهيمية فحسب، لأن تأثيرهما الحقيقي يتجلى في البنية الفكرية التي تعيد تفسير الأزمات والسلطة والتاريخ، وفي الوظائف السياسية التي تؤديانها داخل الخطابات المعاصرة. ومن هذا المنطلق، يقتضي تحليل هذين المفهومين الانتقال من بيان دلالاتهما النظرية إلى تفكيك آليات اشتغالهما في إنتاج المعنى السياسي وتوجيه السلوك الجماعي.

المطلب الأول: البنية الفكرية للأبوكالبتية بين منطق النهاية وإنتاج الأزمة

تقوم البنية للأبوكالبتية على عدد من المرتكزات الفكرية التي تتكامل فيما بينها لتشكّل المنطق الداخلي للخطاب الأبوكالبتية، وفي مقدمتها إعادة بناء الزمن السياسي بوصفه زمناً مأزوماً يقترب من نقطة اللاعودة، وإعادة تقسيم العالم إلى ثنائيات صراعية حادة، ثم تحويل الخوف إلى

إطار إدراكي يوجّه تفسير الواقع ويحدد طبيعة الاستجابة للأزمات. وبهذا لا تصبح الأبوكاليتية مجرد خطاب عن المستقبل، بل أسلوباً في إدراك الحاضر وإعادة تأويله.

أولاً: إعادة بناء الزمن السياسي

لا تنظر الأبوكاليتية السياسية إلى الزمن بوصفه مجرد تعاقب محايد للأحداث، وإنما بوصفه الإطار الذي تُفسّر من خلاله حركة التاريخ السياسي. ويقصد بالزمن السياسي الكيفية التي تدرك بها الجماعة حاضرها، وتفسر علاقتها بالماضي، وتتصور مستقبلها. وفي الخطاب الأبوكاليتي يُعاد تشكيل هذا الإدراك بحيث يُصوّر الحاضر على أنه مرحلة استثنائية بلغت فيها الأزمات ذروتها، ولم يعد بالإمكان استمرار النظام القائم أو إصلاحه بالوسائل السياسية المعتادة^{٢٥}.

ومن هذا المنطلق، لا تُعرض الأزمات الاقتصادية أو الأمنية أو الاجتماعية بوصفها مشكلات قابلة للإدارة أو الاحتواء، وإنما يُعاد تأويلها باعتبارها مؤشرات على انهيار شامل يهدد وجود الدولة أو الجماعة أو الهوية السياسية ذاتها. ولذلك تكتسب الأزمة طابعاً وجودياً، لأنها لا تتعلق بفشل سياسة عامة أو تعثر مؤسسة معينة، بل تُقدّم على أنها تمس بقاء الكيان السياسي نفسه واستمرار نمط الحياة الذي تمثله الجماعة. وبهذا التحول، ينتقل الزمن السياسي من كونه زمناً مفتوحاً على بدائل متعددة إلى زمن مأزوم يبدو فيه المستقبل محصوراً بين خيارين متناقضين: الانهيار الكامل أو الخلاص الجذري الذي يضع حداً للأزمة ويفتح مرحلة تاريخية جديدة.

ويظهر هذا البناء الخطابي بوضوح في خطاب الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش أمام الكونغرس في ٢٠ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، إذ أعلن أن الولايات المتحدة دخلت حرباً جديدة تختلف عن الحروب التقليدية، وأن الحرب على الإرهاب تبدأ بالقاعدة لكنها لا تنتهي عندها، وأنها ستستمر حتى القضاء على جميع التنظيمات الإرهابية ذات الامتداد العالمي، وهو ما أعاد تأطير هجمات ١١ أيلول باعتبارها بداية مرحلة تاريخية جديدة تستوجب إعادة تنظيم السياسة والأمن والقانون والعلاقات الدولية، بدلاً من النظر إليها بوصفها حادثاً إرهابياً محدوداً^{٢٦}.

وقد استخدمت الحركات اليمينية الشعبوية في أوروبا والولايات المتحدة هذا المنطق بصورة مكثفة، من خلال تصوير الهجرة والعولمة والتحولات الثقافية بوصفها تهديدات وجودية تستهدف هوية الأمة واستقرار المجتمع التقليدي. وفي هذا السياق، لا تُطرح شعارات من قبيل (استعادة الوطن) باعتبارها برامج انتخابية فحسب، بل بوصفها استجابة لحالة طوارئ متخيلة يُصوّر فيها الكيان السياسي وكأنه يواجه خطر التآكل أو الانهيار الوشيك، الأمر الذي يعزز النزعات الإقصائية ويبرر سياسات التعبئة والاستنفار الجماعي والاسلاموفوبيا^{٢٧}.

ثانياً: إعادة تقسيم العالم وفق ثنائية الصراع

تقوم الأبوكالبتية على رؤية ثنائية حادة للعالم، إذ تعيد تنظيم الواقع ضمن تقابل صارم بين معسكرين متعارضين، الأمر الذي يحول الخلافات السياسية والاجتماعية إلى صراعات ذات طابع وجودي. ونتيجة لذلك، لا يُنظر إلى الخصم بوصفه منافساً سياسياً مشروعاً، بل باعتباره مصدراً للتهديد وخطراً على بقاء الجماعة وهويتها. ومن هذا المنطلق تكتسب الأبوكالبتية قدرة تعبوية عالية، لأنها تسهم في بناء الهوية الجماعية من خلال تحديد (الآخر) وتصويره بوصفه عدواً ينبغي مواجهته. وفي هذا السياق، يرى كارل شميت أن التمييز بين (الصديق والعدو) يمثل المعيار الجوهري للسياسي، حيث تتحدد الجماعات السياسية من خلال قدرتها على تحديد عدوها وتمييزه عن أصدقائها، وهو منطق يجد في الخطابات الأبوكالبتية أحد أكثر تجلياته حدةً وتطرفاً^{٢٨}.

ولهذا نجد أن الحركات الراديكالية غالباً ما تستخدم لغة تطهيرية تتحدث عن (المعركة الأخيرة) أو الخلاص النهائي أو الحرب المقدسة ضد الفساد). وهذه اللغة لا تنتج فقط حالة تعبئة، بل تؤسس أيضاً لشرعنة العنف؛ لأن القضاء على الخصم يُقدّم بوصفه شرطاً لبقاء الجماعة نفسها^{٢٩}.

وقد ظهر هذا بوضوح في التجربة النازية، حيث جرى تصوير اليهودية والشيوعية باعتبارهما تهديداً كونياً للحضارة الألمانية، الأمر الذي حوّل العنف من ممارسة سياسية إلى واجب تاريخي^{٣٠}. كما ظهرت البنية نفسها داخل بعض التنظيمات المتطرفة المعاصرة التي تعيد تقسيم العالم بين معسكر الإيمان ومعسكر الكفر، بما يجعل الصراع شاملاً ومفتوحاً بلا حدود^{٣١}.

كذلك تتجسد هذه الظاهرة بـ خطاب اليمين الإسرائيلي فهو خطاب قائم على ثنائية الصراع الوجودي، إذ يُعاد تقسيم الواقع إلى معسكرين متقابلين: (نحن وهم) بما يجعل الصراع مع الفلسطينيين صراعاً على الوجود لا على الحدود. وضمن هذا التصور، تُقدّم الحرب والاستيطان ورفض حل الدولتين باعتبارها ضرورات لحماية الدولة، لا مجرد خيارات سياسية، وهو ما يحول التسوية إلى تهديد للأمن والهوية^{٣٢}. وبهذا تؤدي الأبوكالبتية وظيفة سياسية تتمثل في تعبئة المجتمع، وإضفاء الشرعية على السياسات الاستثنائية، وإعادة إنتاج الصراع بوصفه حالة دائمة لا تقبل الحلول الوسط.

ثالثاً: صناعة الخوف السياسي وإدارة الجماهير

تمثل صناعة الخوف إحدى أكثر الوظائف فاعلية في الخطاب الأبوكالبتية، لأنه يعيد تعريف الواقع بوصفه حالة تهديد دائم. فعندما يترسخ الاعتقاد عند الجماهير بوجود خطر وجودي يهدد بقاءهم، وبقاء الجماعة أو استقرارها، تتولد قابلية لديهم لتقبل إجراءات استثنائية تتعلق بتشكيل



المجال السياسي والقانوني والأمني تحت مبررات الحماية والنجاة. ومن ثم تبدأ الجماهير بالنظر إلى الخوف بوصفه استجابة تلقائية للأزمات، و تبدأ السلطة بتوظيفه - أي الخوف - بوصفه مورداً سياسياً قابلاً للتوظيف والاستثمار، تعيد من خلاله ترتيب الأولويات العامة وتوجيه السلوك الجماعي^{٣٣}.

ولا يقتصر هذا النمط على الأنظمة السياسية، بل يمتد أيضاً إلى الحركات الإرهابية والتكفيرية التي تعتمد على تضخيم الأخطار واستدعاء سرديات الحصار والاستهداف الدائم. فهذه الجماعات تعيد بناء رؤيتها للعالم على أساس ثنائية حادة تفصل بين (جماعة الحق وجماعة الباطل)، بحيث لا يُنظر إلى الخصوم باعتبارهم أطرافاً مختلفة سياسياً أو اجتماعياً، بل بوصفهم تهديداً وجودياً يستوجب المواجهة والإقصاء. وضمن هذا التصور يتحول العنف إلى أداة مشروعة لتحقيق الخلاص الجماعي، وتُستحضر الأزمات والصراعات باستمرار بوصفها أدلة تؤكد صحة السردية الخلاصية. وبهذه الكيفية يصبح الخوف أداة أيديولوجية لإعادة تشكيل الوعي الجمعي وتعزيز التماسك الداخلي للجماعة، كما يُستخدم لتبرير استمرار الصراع بوصفه واجباً عقائدياً وتاريخياً لا يقبل التسوية أو المراجعة^{٣٤}.

وبالمقابل تم توظيف خطاب الجماعات الارهابية والتكفيرية لتبرير الخطاب العالمي الأبوكالبتية الذي يخوف من خطر الارهاب الذي تمارسه (جماعات اسلامية) كالقاعدة وداعش. ولم يُقدّم الإرهاب في كثير من الخطابات السياسية الغربية، وتقارير الأمم المتحدة باعتباره تحدياً أمنياً فحسب، بل جرى تصويره بوصفه تهديداً شاملاً وعابراً للحدود وقادراً على استهداف أسس الحضارة الغربية ذاتها، وتهديد السلم والأمن الدوليين^{٣٥}.

وكذلك تتجلى هذه البنية الأبوكالبتية في عدد من القضايا العالمية المعاصرة، مثل الذكاء الاصطناعي، والتغير المناخي، والأوبئة العابرة للحدود، حيث تُقدّم هذه القضايا في كثير من الخطابات السياسية والإعلامية بوصفها مخاطر وجودية تهدد مستقبل البشرية، الأمر الذي يسهم في إنتاج خطاب عالمي قائم على استشراف الكارثة، واستدعاء الخوف، وتعبئة الرأي العام حول سيناريوهات النهاية المحتملة^{٣٦}. في هذا السياق لا تقتصر ديناميات خطاب الخوف على الحكومات، بل تشارك في إنتاجه وإعادة تداوله أيضاً مؤسسات دولية، ومراكز بحثية، ووسائل إعلام، وشركات تكنولوجية، إذ تسهم هذه الجهات بدرجات متفاوتة في تشكيل إدراك المخاطر، والتأثير في النقاشات العامة والسياسات المتعلقة بإدارة الأزمات. ومن ثم قد تتحول التوقعات الكارثية من مجرد تقديرات علمية محتملة إلى أطر مرجعية يعاد من خلالها ترتيب الأولويات

السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بما يبرر في بعض السياقات توسيع آليات المراقبة والتنظيم والتدخل الحكومي تحت عنوان إدارة المخاطر والوقاية من الأزمات المستقبلية^{٣٧}.

وبذلك يمكن القول إن الأبوكالبتية الحديثة لم تعد مجرد تصور ديني لنهاية العالم، وإنما تحولت إلى تقنية سياسية لإدارة القلق الجمعي. فهي تنتج إدراكا خاصا للزمن، وتعيد تعريف العدو، وتخلق حالة خوف دائمة تسهم بتشكيل السلطة والهوية والمجال العام. ولهذا فإن خطورتها لا تكمن فقط في مضمونها الفكري، بل في قدرتها على تحويل الأزمة إلى بنية حكم، وتحويل الخوف إلى مصدر دائم للشرعية السياسية.

المطلب الثاني: المرتكزات الفكرية والوظيفة السياسية للميسانية في إنتاج الشرعية

تقوم البنية الفكرية للميسانية السياسية على افتراض أساسي مفاده أن المجتمع يعيش حالة اختلال تاريخي لا يمكن تجاوزها بالأدوات الطبيعية أو الإصلاحات التدريجية، بل يحتاج إلى تدخل استثنائي يقوده فاعل يمتلك شرعية فوق اعتيادية. وفي هذا السياق، فإن الميسانية السياسية تؤدي ثلاث وظائف مركزية مترابطة: إنتاج الكاريزما، وبناء سرديّة الخلاص، وإعادة تشكيل السلطة والمعنى.

أولاً: الكاريزما بوصفها مصدرا للشرعية الاستثنائية

تُعد الكاريزما أحد المكونات المركزية في البنية الميسانية، إذ تسهم في إضفاء طابع استثنائي على القائد أو الحركة بوصفهما حاملين لمشروع الخلاص والتغيير التاريخي. وفي هذا السياق، لا تستند الطاعة إلى القواعد القانونية أو التقاليد الموروثة، بل إلى الاعتقاد بامتلاك القائد صفات غير اعتيادية تؤهله لقيادة الجماعة نحو تحقيق رسالتها التاريخية. وقد عرّف ماكس فيبر السلطة الكاريزمية بأنها نمط من الشرعية يقوم على إيمان الأتباع بالصفات الاستثنائية لشخص معين، وما يترتب على ذلك من استعداد للانقياد والطاعة خارج الأطر المؤسسية التقليدية^{٣٨}.

غير أن الكاريزما في السياق الميساني لا تُفهم بوصفها مجرد جاذبية شخصية أو قدرة على التأثير في الأتباع، بل باعتبارها بناءً رمزياً يُنتج اجتماعياً حول شخصية تُنسب إليها مهمة استثنائية تتجاوز حدود الفعل السياسي الاعتيادي. فالقائد الميساني لا يقدم نفسه باعتباره مديراً للشأن العام أو ممثلاً لمصالح جماعة محددة، وإنما بوصفه حاملاً لرسالة تاريخية قادرة على إنقاذ المجتمع من أزماته وإعادة توجيه مسار التاريخ. ومن ثم يتحول حضوره إلى مصدر للمعنى والرجاء الجمعي، وتغدو شرعيته مستمدة من الإيمان بدوره الخلاصي أكثر من استنادها إلى القواعد والمؤسسات السياسية التقليدية^{٣٩}.



وقد مثل أدولف هتلر نموذجاً آخر وبارزاً لهذا النمط من الشرعية الكاريزمية ذات البعد الميساني، إذ صورته الدعاية النازية بوصفه القائد القادر على إنقاذ ألمانيا من أزماتها واستعادة مكانتها بعد الهزيمة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى ومعاهدة فرساي. ولم تستند شرعيته إلى البرامج السياسية وحدها، بل إلى الاعتقاد بامتلاكه قدرة استثنائية على تحقيق نهضة الأمة وقيادتها نحو مستقبل جديد. وقد تكررت هذه البنية بدرجات متفاوتة في عدد من الحركات القومية والثورية التي ربطت مصير الجماعة أو الأمة بشخصية قائد يُنظر إليه بوصفه صاحب رسالة تاريخية تتجاوز حدود القيادة السياسية التقليدية^{٤٠}.

ثانياً: الخلاص وإعادة تنظيم الوعي الجمعي

لا تعمل الميسانية على إنتاج السلطة فقط، بل تعيد تشكيل إدراك الجماعة لذاتها ول مستقبلها. ففكرة الخلاص هنا لا تقتصر على إزالة أزمة معينة، وإنما تقدم وعداً ببناء العالم بصورة مختلفة جذرياً.

ولهذا فإن الخطاب الميساني غالباً ما يقوم على ثلاث مراحل مترابطة^{٤١}:

١. تشخيص الواقع بوصفه حالة فساد أو ضياع شامل .
 ٢. تحديد العدو المسؤول عن هذا الانهيار .
 ٣. تقديم مشروع الخلاص باعتباره الطريق الوحيد للنجاة التاريخية .
- وقد لاحظ إريك فوغلين أن الحركات الأيديولوجية الحديثة أعادت إنتاج فكرة الخلاص الديني داخل التاريخ، بحيث أصبحت الثورة أو الأمة أو الدولة تؤدي دور (المخلص الأرضي). ولذلك فإن الأيديولوجيات الراديكالية لا تكتفي بتغيير السلطة، بل تسعى إلى تغيير الإنسان والمجتمع والتاريخ حتى ينسجم مع منظورها الأيديولوجي^{٤٢}.
- لهذا نجد أن الميسانية في الفكر الصهيوني انتقلت من كونها عقيدة دينية تقوم على انتظار المخلص إلى مشروع سياسي يسعى إلى تحقيق هذا الخلاص عبر الفعل التاريخي. فبدلاً من انتظار الماشيخ، جرى تأويل مفاهيم (أرض الميعاد وشعب الله المختار) بوصفها مرتكزات أيديولوجية لتعبئة يهود الشتات وتبرير الهجرة والاستيطان وإقامة الدولة. وفي هذا السياق يؤكد عماد علي حمد أن الحركة الصهيونية استطاعت أن توظف الأساطير الروحية في أطرها السياسية، من خلال استثمار عقيدتي أرض الميعاد وشعب الله المختار في بناء الدولة اليهودية^{٤٣}.

وتتجلى الوظيفة التعبوية للميسانية بوضوح أيضاً في الحركات الثورية التي تقدم مشروعها بوصفه طريقاً للخلاص التاريخي. ففي التجربة البلشفية لم تُطرح الثورة باعتبارها تغييراً في بنية السلطة

فحسب، بل باعتبارها بداية لعصر جديد ينهي الاستغلال الطبقي ويحقق العدالة الاجتماعية الشاملة. وبهذا المعنى تحولت الطبقة العاملة إلى فاعل تاريخي يحمل مهمة تحرير البشرية من واقعها المأزوم. كما ظهرت البنية ذاتها في الحركات القومية الراديكالية، ولاسيما في التجربة الفاشية والنازية، حيث جرى التبشير بميلاد (أمة متجددة وإنسان جديد) قادر على تجاوز حالة الانحطاط واستعادة المجد التاريخي. ولم يُقدم المشروع القومي بوصفه برنامجاً سياسياً عادياً، بل باعتباره رسالة خلاص جماعي تستهدف إعادة بناء المجتمع والتاريخ وفق رؤية شمولية للمستقبل^{٤٤}.

أما على المستوى السياسي المعاصر، فقد أُعيد توظيف الميسانية الدينية داخل عدد من المشاريع الأيديولوجية والحركات السياسية. في إيران طُوِّرت نظرية ولاية الفقيه بوصفها صيغة تمنح القيادة الدينية دوراً تمثيلاً في إدارة المجتمع خلال فترة غيبة الإمام المهدي، الأمر الذي أضفى على السلطة السياسية بعداً مهدوياً غير مباشر^{٤٥}. أما في الهندوسية القومية المعاصرة، فقد استُحضرت فكرة استعادة (الأمة الهندوسية) وإحياء مجدها التاريخي بوصفها مشروعاً يهدف إلى تجاوز مرحلة الانحطاط واستعادة النظام القيمي والحضاري للهند. ورغم اختلاف هذه النماذج في مرجعياتها الدينية والسياسية، فإنها تشترك في توظيف فكرة الخلاص الجماعي وربطها بمشروع تاريخي يمنح الجماعة شعوراً بالرسالة والاستثناء^{٤٦}.

ثالثاً: إعادة بناء السلطة

لا تقتصر الميسانية على إضفاء الشرعية على السلطة، بل تعيد تعريف ماهية السلطة ووظيفتها داخل المجتمع. ففي حين تستمد الدولة الحديثة مشروعيتها من القانون والمؤسسات والإرادة العامة، تستند السلطة الميسانية إلى ادعاء امتلاك رسالة تاريخية تتجاوز الزمن السياسي الاعتيادي. ونتيجة لذلك، لا تُقاس شرعية النظام بمدى التزامه بالقواعد الدستورية، وإنما بقدرته على تجسيد مشروع الخلاص وتحقيق الغاية التي يدّعي تمثيلها^{٤٧}.

ويترتب على هذا التحول إعادة تشكيل المجال السياسي بوصفه فضاءً رمزياً أكثر منه مجالاً لإدارة المصالح العامة. فالدولة أو الحركة لا تقدم نفسها باعتبارها جهازاً لتنظيم المجتمع، بل بوصفها الأداة التاريخية القادرة على إنجاز التحول المنشود. ولهذا يجري توظيف الرموز والطقوس والذاكرة الجماعية والخطاب الإعلامي في بناء هوية سياسية تُعرّف المواطنين من خلال انتمائهم إلى مشروع الخلاص، لا من خلال علاقتهم بالمؤسسات أو المواطنة القانونية^{٤٨}. ومن هذا المنطلق تتوسع السلطة الميسانية في إنتاج أدوات التعبئة الفكرية والثقافية، فتعيد تفسير الأزمات والهزائم بوصفها مراحل انتقالية ضرورية في طريق الانتصار النهائي، وتربط الهوية



الوطنية أو الدينية بمصير تاريخي واحد لا يقبل التعدد أو المراجعة. وبذلك تتحول التربية والإعلام والفضاء الثقافي إلى وسائل لإعادة تشكيل الوعي الجمعي وإنتاج فرد مندمج بالكامل في السردية الخلاصية، الأمر الذي يمنح السلطة قدرة أكبر على الضبط وإعادة إنتاج شرعيتها^{٤٩}. أما على مستوى الحركات السياسية والدينية، فإن الميسانية تؤسس لنمط سلطوي يتجاوز الولاء التنظيمي التقليدي، إذ يصبح الفرد جزءاً من جماعة ترى نفسها حاملة لرسالة تاريخية تتجاوز حدود الواقع الراهن. ومن ثم يتراجع التفكير النقدي لصالح الالتزام العقائدي، والخضوع لرمزية السلطة المتمثلة بالمشروع ومن يمثله. ويُعاد تعريف الخصوم بوصفهم معوقات لمسار الخلاص لا شركاء في المجال السياسي، وهو ما يؤدي إلى إضعاف التعددية وتعزيز النزعات الإقصائية والاستقطاب الحاد داخل المجتمع. وذلك لأن الفكرة الخلاصية تنظر إلى الدولة الحديثة ومؤسساتها نظرة ريبة وتوجس، لأنه ظهر في الوعي الإسلامي العام بمثابة قطيعة مع الحقة الماضية وليس تعبيراً صادقاً عن امتداداتها^{٥٠}.

وبذلك يمكن القول إن الميسانية السياسية ليست مجرد امتداد لأساطير الخلاص الديني، بل هي بنية سلطوية متكاملة تعيد إنتاج الشرعية والمعنى والهوية داخل المجال السياسي. فهي تمنح السلطة بعداً رمزياً يتجاوز المؤسسات، وتحوّل القائد أو الجماعة إلى حامل لمصير تاريخي، كما تعيد تشكيل وعي الأفراد عبر ربط السياسة بفكرة النجاة الجماعية. ولهذا بقيت الميسانية حاضرة بقوة في التجارب السياسية الراديكالية، لأنها توفر للأزمات معنى، وللسلطة شرعية، وللجماعة إحساساً بالرسالة والاصطفاء التاريخي.

الخاتمة:

تكشف القراءة النقدية للأبوكالبتية والميسانية أن الإشكالية لا تكمن في المفهومين بحد ذاتهما، وإنما في طبيعة المجال السياسي الذي يعيد إنتاجهما باستمرار كلما دخل في أزمات عميقة تهدد استقرار النظام أو تماسك الجماعة. فالأزمات السياسية لا تُقضى تلقائياً إلى ظهور خطابات الانهيار والخلاص، وإنما تصبح قابلة لاستدعائهما عندما تعجز التفسيرات التقليدية عن إقناع المجتمع بقدرتها على فهم الواقع أو السيطرة عليه. وعند هذه النقطة تتقدم السرديات الرمزية لتملأ فراغ المعنى، فتتحول السياسة من إدارة للاختلاف والمصالح إلى صراع حول تفسير الواقع ذاته، ومن يمتلك حق تعريف الخطر وتحديد طريق النجاة.

ويشير ذلك إلى أن الأبوكالبتية والميسانية ليستا مجرد بقايا لمخيل ديني انتقل إلى المجال السياسي، كما تقتض بعض الأدبيات، بل تمثلان نمطين متجددين في إنتاج المعنى السياسي يتكيفان مع تغير السياقات التاريخية والأيديولوجية. فكل مرحلة تاريخية تعيد إنتاجهما بلغتها

جدلية الانهيار والخلوص: دراسة تحليلية مقارنة في الأبوكاليتية والميسانية وتحولاتهما في

السياسة المعاصرة

الخاصة؛ إذ قد يظهران في خطاب ديني، أو قومي، أو ثوري، أو شعبي، أو حتى في خطاب تقني وعلمي يستحضر سيناريوهات الانهيار والمستقبل المهدد. وهذا ما يفسر استمرارهما رغم التحولات التي شهدتها الدولة الحديثة وتراجع المرجعيات التقليدية، لأن ما يستمر ليس الشكل الخطابي، وإنما البنية الفكرية التي تقوم على إعادة تنظيم إدراك الجماعة لعلاقتها بالزمن والسلطة والمصير.

ومن هذا المنظور، فإن القيمة التفسيرية للمفهومين لا ينبغي أن تُقاس بقدرتهما على تفسير أسباب الأزمات أو تفسير جميع الظواهر السياسية، بل بقدرتهما على تفسير الكيفية التي تتحول بها الأزمات إلى موارد رمزية لإعادة بناء الشرعية وصياغة الهوية الجماعية. فبين وقوع الأزمات وبين الاستجابة لها تتشكل مساحة واسعة من البناء الخطابي، وفي هذه المساحة تحديداً تمارس الأبوكاليتية والميسانية وظيفتهما السياسية؛ إذ تعيدان ترتيب الأولويات، وتحددان طبيعة العدو، وتعيدان تعريف معنى البقاء والنجاة، بما يؤثر بصورة مباشرة في اتجاهات الرأي العام وأنماط السلوك السياسي.

وبناءً على ذلك، فإن الاختصار على تحليل هذين المفهومين في إطار الفكر الديني أو الأيديولوجي لم يعد كافياً لفهم حضورهما في السياسة المعاصرة، لأنهما أصبحا جزءاً من آليات إنتاج السلطة وإدارة الإدراك الجمعي داخل الدولة الحديثة. ومن ثم فإن دراستهما تقتضي تجاوز المقاربات التي تبحث عن أصولهما التاريخية فحسب، إلى مقارنة تركز على وظائفهما السياسية، وكيفية إعادة توظيفهما في تشكيل المجال العام، وصناعة الشرعية، وإعادة تعريف العلاقة بين السلطة والمجتمع في ظل التحولات العالمية المتسارعة.

وانطلاقاً من ذلك، يخلص هذا المبحث إلى أن الأبوكاليتية والميسانية لا تمثلان تفسيراً بديلاً عن النظريات السياسية الكلاسيكية، وإنما تضيفان إليها بعداً تحليلياً يكشف الجانب الرمزي للصراع السياسي، حيث لا تُدار المنافسة على السلطة عبر موازين القوة والمصالح وحدها، بل أيضاً عبر السيطرة على المعنى، وتحديد صورة المستقبل، وإقناع الجماعات بأن طريق النجاة لا يتحقق إلا من خلال مشروع سياسي بعينه. وبهذا المعنى، فإن فهم السياسة المعاصرة يظل منقوصاً ما لم يُنظر إليها بوصفها صراعاً على إنتاج المعنى بقدر ما هي صراع على إنتاج السلطة.

الهوامش

¹ Walter Bauer, Frederick William Danker, William F. Arndt, and F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (BDAG), 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p. 112.



² John J. Collins, ed., *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol. 1: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity* (New York: Continuum, 2000), p.p.2–5.

³ John J. Collins, "Introduction: Towards the Morphology of a Genre," in *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, ed. John J. Collins, *Semeia*, no. 14 (Missoula, MT: Scholars Press, 1979), p. 9.

⁴ Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), p.p.11–13.

⁵ Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1979), p.4.

⁶ Richard K. Emmerson, *The Apocalypse in the Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), p. 3.

⁷ David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton, NJ: Darwin Press, 2002). P.p.34-36.

⁸ John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 3rd ed. (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016), p.p.23–٢٥

⁹ Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, p.2.

¹⁰ Ben Jones, *Apocalypse without God: Apocalyptic Thought, Ideal Politics, and the Limits of Utopian Hope* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), p 3.

¹¹ Ben Jones, *Apocalypse without God*, p9.

¹² Ben Jones, *Apocalypse without God*, p10.

¹³ Scholem, Gershom G., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, 1971, pp. 35–42.

¹⁴ Collins, John J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 3rd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2016, pp. 250–258.

¹⁵ نبيل أنسي الغندور، المسيح المخلص في المصادر اليهودية والمسيحية (الجيزة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٧)، ص ١٥٩.

¹⁶ Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York: Schocken Books, 1971), p.p. 1–5.



¹⁷ Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* p.p.7-12.

¹⁸ Matthew V. Novenson, *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users* (New York: Oxford University Press, 2017), p.4.

¹⁹ Matthew V. Novenson, *The Grammar of Messianism*: p.8.

²⁰ Jacob Taubes, *Occidental Eschatology*, trans. David Ratmoko (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), p.10.

²¹ Matthew V. Novenson, *The Grammar of Messianism*: p.p. 9-11.

²² Voegelin, Eric, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, 1952, pp. 107-115.

²³ Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, University of Chicago Press, 2005 (original German ed. 1922), pp. 36-52.

²⁴ Weber, Max, *Economy and Society*, University of California Press, 1978, pp. 241-254.

²⁵ Look at: Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004).

²⁶ George W. Bush, *Address to a Joint Session of Congress and the American People*, September 20, 2001, The White House, Office of the Press Secretary, <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>.

^{٢٧} للمزيد ينظر: مهند حميد مهدي، صعود اليمين الشعبوي الأميركي والتأثير في منظومة العلاقات الاقتصادية الدولية، ط ١ (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٣)، ص ٩٨.

²⁸ Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2007), p.p.26-29.

²⁹ Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p.p.120-132.

³⁰ Roger Griffin, *The Nature of Fascism* (London: Routledge, 1993), p.p. 32-52.



³¹ 1 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p.p.341–384.

³² صالح النعماني، النخبة الإسرائيلية الجديدة: دراسة في أثر صعود التيار الديني على مراكز صنع القرار (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠٢٠)، ص ص ١١٥-١٢٠.
³³ توين أ. فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤)، ص ص ٤٣-٤٥.
³⁴ للمزيد ينظر: علوي أحمد الملجمي، تفكيك خطاب داعش: قراءة في أنساق المعنى وبناء العميقة (القاهرة: مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة والنشر، ٢٠١٩)، ٦٧-٧٥.

³⁵ United Nations Secretary-General, *Twenty-first Report of the Secretary-General on the Threat Posed by ISIL (Da'esh) to International Peace and Security* (New York: United Nations, 2025).
https://digitallibrary.un.org/record/4086936?v=pdf&utm_source=chatgpt.com

³⁶ For more information look at: Ulrich Beck, *World at Risk* (Cambridge: Polity Press, 2009).
³⁷ للمزيد من التفاصيل ينظر: أولريش بيك، مجتمع المخاطر العالمي: بحثاً عن الأمان المفقود، ترجمة علا عادل، وهند إبراهيم، وبسنت حسن (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣).

³⁸ ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع: الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى (السيادة)، ترجمة محمد التركي، مراجعة فضل الله العميري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٥)، ص ٤٩٧.

³⁹ للمزيد ينظر: عماد علي حمد، الأصولية اليهودية والأصولية الصهيونية: عقيدة التدبير الإلهية... جدلية رؤية الميسيا (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٦)، ص ٥٧ وما بعدها.

⁴⁰ Ian Kershaw, *The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p.p. 35–58.

⁴¹ For more informations look at: Jacob L. Talmon, *Political Messianism: The Romantic Phase* (London: Secker & Warburg, 1960).

⁴² Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p.p. 120–132..

ينظر عماد علي حمد، المصدر السابق، ص ص ٥٨-٦٧.
⁴³ للمزيد ينظر: عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة، ط٣، تقديم محمد حسنين هيكل (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ٥٠-٥٥.

⁴⁵ Look at: Abdulaziz Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany: State University of New York Press, 1981), p.p. 171–188

⁴⁶ Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p.p. 79–102

⁴⁷ Emilio Gentile, *Politics as Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), p.p.99–118.

⁴⁸ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed. (London: Verso, 2006), p.p. 163–185.

⁴⁹ George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich* (New York: Howard Fertig, 2001), p.p. 155–176

٥٠ برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ٤٣٢.

قائمة المصادر:

الكتب العربية والمترجمة:

١. برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين (بيروت: المركز الثقافي العربي)، ١٩٩٣.
٢. توين أ. فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤).
٣. صالح النعامي، النخبة الإسرائيلية الجديدة: دراسة في أثر صعود التيار الديني على مراكز صنع القرار (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠٢٠).
٤. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة، ط٣، تقديم محمد حسنين هيكل (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١).
٥. علوي أحمد الملجمي، تفكيك خطاب داعش: قراءة في أنساق المعنى وبناء العميقة (القاهرة: مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة والنشر، ٢٠١٩).
٦. عماد علي حمد، الأصولية اليهودية والأصولية الصهيونية: عقيدة التدبير الإلهية... جدلية رؤية الميسا (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٦).
٧. ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع: الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى والسيادة، ترجمة محمد التركي، مراجعة فضل الله العميري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٥).
٨. مهزدي حميد مهدي، صعود اليمين الشعبوي الأميركي والتأثير في منظومة العلاقات الاقتصادية الدولية، ط١ (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٣).
٩. نبيل أنسي الغندور، المسيح المخلص في المصادر اليهودية والمسيحية (الجزيرة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٧).
١٠. أولريش بيك، مجتمع المخاطر العالمي: بحثاً عن الأمان المفقود، ترجمة علا عادل، وهند إبراهيم، ويسنت حسن (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣).

ثانياً: الكتب الإنجليزية

1. Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London: Verso, 2006.



2. Bauer, Walter, Frederick William Danker, William F. Arndt, and F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (BDAG)*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
3. Beck, Ulrich. *World at Risk*. Cambridge: Polity Press, 2009.
4. Bush, George W. *Address to a Joint Session of Congress and the American People*. Washington, DC: The White House, 2001.
5. Collins, John J., ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Vol. 1: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, 2000.
6. Collins, John J. "Introduction: Towards the Morphology of a Genre." In *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Edited by John J. Collins. Semeia 14. Missoula, MT: Scholars Press, 1979.
7. Collins, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 3rd ed. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016.
8. Cook, David. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton, NJ: Darwin Press, 2002.
9. Emerson, Richard K. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
10. Gentile, Emilio. *Politics as Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
11. Griffin, Roger. *The Nature of Fascism*. London: Routledge, 1993.
12. Hansen, Thomas Blom. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
13. Hanson, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
14. Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
15. Kershaw, Ian. *The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
16. Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Translated by Keith Tribe. New York: Columbia University Press, 2004.
17. Jones, Ben. *Apocalypse without God: Apocalyptic Thought, Ideal Politics, and the Limits of Utopian Hope*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
18. McGinn, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979.
19. Mosse, George L. *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. New York: Howard Fertig, 2001.
20. Novenson, Matthew V. *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*. New York: Oxford University Press, 2017.
21. Sachedina, Abdulaziz. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. Albany: State University of New York Press, 1981.
22. Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
23. Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
24. Scholem, Gershom G. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1971.



25. Talmon, Jacob L. *Political Messianism: The Romantic Phase*. London: Secker & Warburg, 1960.
26. Taubes, Jacob. *Occidental Eschatology*. Translated by David Ratmoko. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.
27. Voegelin, Eric. *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
28. Weber, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1978.

ثالثاً: الإنترنت

1. George W. Bush. "Address to a Joint Session of Congress and the American People." The White House, Office of the Press Secretary, September 20, 2001.
2. United Nations Secretary-General. *Twenty-first Report of the Secretary-General on the Threat Posed by ISIL (Da'esh) to International Peace and Security*. New York: United Nations, 2025.

List of Sources:

Arabic and Translated Books:

١. Burhan Ghalioun, Critique of Politics: State and Religion (Beirut: Arab Cultural Center), 1993.
٢. Twain A. Van Dijk, Discourse and Power, translated by Ghaydaa Al-Ali, reviewed and introduced by Imad Abdel Latif (Cairo: National Center for Translation, 2014).
٣. Saleh Al-Naami, The New Israeli Elite: A Study of the Impact of the Rise of the Religious Current on Decision-Making Centers (Doha: Al Jazeera Center for Studies, 2020).
٤. Abdel Wahab El-Messiri, Zionism, Nazism, and the End of History: A New Civilizational Vision, 3rd ed., introduction by Mohamed Hassanein Heikal (Cairo: Dar Al-Shorouk, 2001).
٥. Alawi Ahmed Al-Maljami, Deconstructing ISIS Discourse: A Reading of its Patterns of Meaning and Deep Structures (Cairo: Arouqa Foundation for Studies, Translation, and Publishing, 2019).
6. Imad Ali Hamad, Jewish Fundamentalism and Zionist Fundamentalism: The Doctrine of Divine Providence... The Dialectic of the Messianic Vision (Beirut: Center for Civilization for the Development of Islamic Thought, 2016).
٧. Max Weber, Economy and Society: Economics, Social Systems, Powers, and Sovereignty, translated by Muhammad al-Turki, reviewed by Fadlallah al-Umairi (Beirut: Arab Organization for Translation, 2015).
٨. Muhannad Hamid Mahdi, The Rise of the American Populist Right and its Impact on the System of International Economic Relations, 1st ed. (Doha: Arab Center for Research and Policy Studies, 2023).
٩. Nabil Ansi al-Ghandour, The Messiah in Jewish and Christian Sources (Giza: Al-Nafitha Library, 2007).



١٠ Ulrich Beck, *The Global Risk Society: In Search of Lost Security*, translated by Ola Adel, Hind Ibrahim, and Basant Hassan (Cairo: National Center for Translation, 2013).

Second: English Books

29. Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London: Verso, 2006.

30. Bauer, Walter, Frederick William Danker, William F. Arndt, and F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (BDAG)*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

31. Beck, Ulrich. *World at Risk*. Cambridge: Polity Press, 2009.

32. Bush, George W. *Address to a Joint Session of Congress and the American People*. Washington, DC: The White House, 2001.

33. Collins, John J., ed. *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Vol. 1: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, 2000.

34. Collins, John J. "Introduction: Towards the Morphology of a Genre." In *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Edited by John J. Collins. Semeia 14. Missoula, MT: Scholars Press, 1979.

35. Collins, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 3rd ed. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016.

36. Cook, David. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton, NJ: Darwin Press, 2002.

37. Emerson, Richard K. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

38. Gentile, Emilio. *Politics as Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

39. Griffin, Roger. *The Nature of Fascism*. London: Routledge, 1993.

40. Hansen, Thomas Blom. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

41. Hanson, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

42. Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.

43. Kershaw, Ian. *The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

44. Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Translated by Keith Tribe. New York: Columbia University Press, 2004.

45. Jones, Ben. *Apocalypse without God: Apocalyptic Thought, Ideal Politics, and the Limits of Utopian Hope*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

46. McGinn, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979.

47. Mosse, George L. *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. New York: Howard Fertig, 2001.

48. Novenson, Matthew V. *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*. New York: Oxford University Press, 2017.

49. Sachedina, Abdulaziz. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. Albany: State University of New York Press, 1981.



- 50.Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- 51.Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- 52.Scholem, Gershom G. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1971.
- 53.Talmon, Jacob L. *Political Messianism: The Romantic Phase*. London: Secker & Warburg, 1960.
- 54.Taubes, Jacob. *Occidental Eschatology*. Translated by David Ratmoko. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.
- 55.Voegelin, Eric. *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- 56.Weber, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Third: The Internet**
- 3.George W. Bush. "Address to a Joint Session of Congress and the American People." The White House, Office of the Press Secretary, September 20, 2001.
- 4.United Nations Secretary-General. *Twenty-first Report of the Secretary-General on the Threat Posed by ISIL (Da'esh) to International Peace and Security*. New York: United Nations, 2025.

