المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ دَوْرِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ

العدد (217) - الجزء (2) - السّنة (60) - محرم 1448هـ

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية

مَجلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ دَوْرِيَّةٌ مُحكَّمَةٌ

العدد (٢١٧) - الجزء (٢) - السَّنة (٦٠) - محرَّم ١٤٤٨هـ



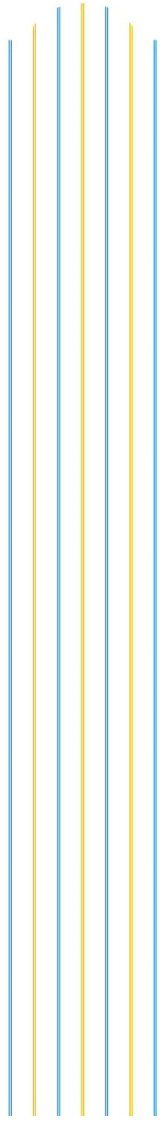




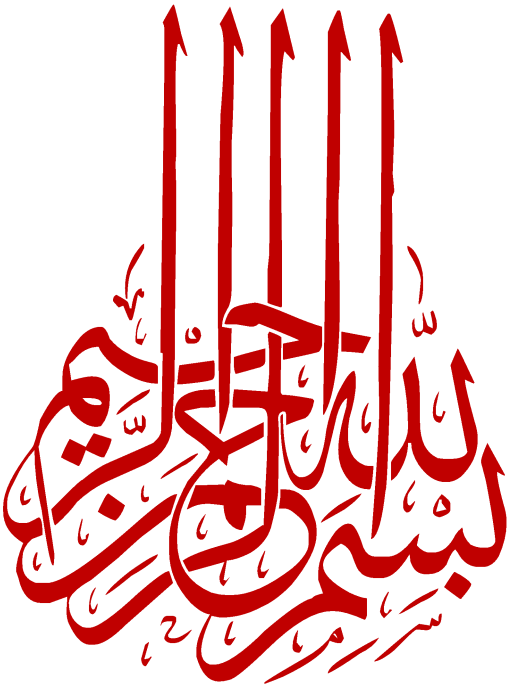
حُقُوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ

النسخة الورقيَّة :
رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة :
١٤٣٩ - ٨٧٣٦
بتاريخ : (١٤٣٩/٩/١٧)
الرقم التسلسلي الدولي للدوريَّات (ردمد)
١٦٥٨ - ٧٨٩٨

النسخة الإلكترونيَّة :
رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة :
١٤٣٩ - ٨٧٣٨
بتاريخ : (١٤٣٩/٩/١٧)
الرقم التسلسلي الدولي للدوريَّات (ردمد)
١٦٥٨ - ٧٩٠١






بسم الله الرحمن الرحيم

عنوان المراسلات:

ترسل البحوث باسم رئيس التحرير عبر منصة المجلة:

https://journals.iu.edu.sa/ILS

الموقع الإلكتروني للمجلة:

http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

الهيئة الاستشاريَّة

أ. د/ فيصل بن جميل غزاوي
إمام وخطيب المسجد الحرام، والأستاذ بقسم القراءات بجامعة أُمِّ القرى (سابقًا)

سمو الأمير د/ سعود بن سلمان بن محمد آل سعود
أستاذ العقيدة المشارك بجامعة الملك سعود

معالي أ. د/ يوسف بن محمد بن سعيد
عضو هيئة كبار العلماء

معالي أ. د/ سعد بن تركي الخثلان
عضو هيئة كبار العلماء (سابقًا)

أ. د/ إسماعيل لطفي جافاكيا
رئيس جامعة فطاني بتايلاند

أ. د/ غانم قدوري الحمد
الأستاذ بكليَّة التربية بجامعة تكريت بالعراق (سابقًا)

أ. د/ نجم عبد الرحمن خلف
أستاذ الحديث الشريف وعلومه بالجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا (سابقًا)

هيئة التحرير

أ . د/ يوسف بن مصلح الردادي
أستاذ القراءات بالجامعة الإسلاميَّة
(رئيس التحرير)

أ . د/ محمد بن أحمد برهجي
أستاذ القراءات بجامعة طيبة

أ . د/ عبد الله بن إبراهيم اللحيدان
أستاذ الدعوة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة

أ . د/ عبد القادر بن محمد عطا صوفي
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ حمد بن محمد الهاجري
أستاذ الفقه المقارن والسياسة الشرعيَّة بجامعة الكويت

أ . د/ حمدان بن لافي العنزي
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة الحدود الشماليَّة

أ . د/ رمضان محمد أحمد الروبي
أستاذ الاقتصاد والمالية العامة بجامعة الأزهر بالقاهرة

أ . د/ نايف بن يوسف العتيبي
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الله بن عيد الجربوعي
أستاذ علوم الحديث بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الرحمن بن رباح الردادي
أستاذ الفقه بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الله بن علي البارقي
أستاذ أصول الفقه بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ إبراهيم بن سالم الحبيشي
أستاذ القانون الخاص بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عارف بن مزيد الحربي
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلاميَّة

د/ علي بن محمد البدراني
(سكرتير التحرير)

د/ نايف بن جبر السلمي
(رئيس قسم النشر)

قواعد النشر في المجلة(*)

١- أن يكون البحث جديدًا لم يسبق نشره.
٢- أن يتَّسم بالأصالة والجدَّة والابتكار والإضافة للمعرفة.
٣- أن لا يكون مستلًّا مِن بحوثٍ سبق نشرها للباحث.
٤- أن تراعى فيه قواعد البحث العلمي الأصيل، ومنهجيَّته.
٥- ألَّا يتجاوز البحث (١٢,٠٠٠) ألف كلمة، وكذلك لا يتجاوز (٧٠) صفحة.
٦- يلتزم الباحث بمراجعة بحثه وسلامته من الأخطاء اللغويَّة والطباعيَّة.
٧- في حال نشر البحث ورقيًّا يمنح الباحث (١٠) مستلَّات من بحثه.
٨- فى حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها إعادة نشره ورقيًّا أو إلكترونيًّا، ويحقُّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحليَّة والعالميَّة - بمقابل أو بدون مقابل - وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
٩- لا يحقُّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنشر في المجلة - في أي وعاءٍ من أوعية النشر - إلَّا بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
١٠- نمط التوثيق المعتمد في المجلة هو نمط (شيكاغو) (Chicago).
١١- أن يكون البحث في ملف واحد ويكون مشتملًا على:
- صفحة العنوان مشتملة على بيانات الباحث باللغة العربيَّة والإنجليزيَّة.
- مستخلص البحث باللغة العربيَّة، واللغة الإنجليزيَّة.
- مقدِّمة؛ مع ضرورة تضمنها لبيان الدراسات السابقة، والإضافة العلمية في البحث.
- صلب البحث.
- خاتمة؛ تتضمن النتائج والتوصيات.
- ثبت المصادر والمراجع باللغة العربيَّة.
- رومنة المصادر العربيَّة بالحروف اللاتينيَّة في قائمة مستقلة.
- الملاحق اللازمة (إن وجدت).
١٢- يُرسل الباحث على منصة المجلة المرفقات الآتية:
البحث بصيغة (WORD) و (PDF)، نموذج التعهد، سيرة ذاتيَّة مختصرة، خطاب طلب النشر باسم رئيس التحرير.

(*) يرجع في تفصيل هذه القواعد العامة إلى الموقع الإلكتروني للمجلة:
http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

محتويات الجزء (٢)

م	البحث	الصفحة
-١	الأحاديث الواردة في تعليق نبوة إبراهيم ابن النبي ﷺ على حياته لو عاش - دراسة حديثية نقدية - د/ مصطفى بن محمد محمود بن سيدات مختار	١١
-٢	أشراط الساعة ونهاية الكون - دراسة عقدية نقدية في ضوء معطيات العلم الحديث - د/ وائل بن يحيى بن بخيت الجنيدي	٤٣
-٣	تقريرات العلَّامة عبد الرحمن السعدي رحمه الله لدلائل صدق النبي ﷺ - جمعًا ودراسةً - أ.د / فهد بن عيسى الدهمشي العنزي	٩٧
-٤	استعمال أهل السُّنَّة للدليل العقلي في الرد على المخالف د/ فهد بن أحمد النمري	١٥١
-٥	الملائكة في اليهودية، والنصرانية، وفي الإسلام - دراسة مقارنة - د/ موسى بن محمد آل هجاد الزهراني	٢٠٧
-٦	التحكيم بين الزوجين في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة بالتطبيق على نظام الأحوال الشخصية السعودي الجديد وقانون الأسرة البحريني ٢٠١٧م - د/ سلمان دعيج حمد بوسعيد	٢٦٧
-٧	إمرار الموسى على رأس من لا شعر له للتحلل من الإحرام - دراسة فقهية مقارنة - د/ مساعد بن عبد الرحمن بن علي آل جابر القحطاني	٣٢٥
-٨	آراء القنازعي الفقهية في باب إلحاق الولد بأبيه من كتابه: (تفسير الموطأ) د/ آمنة بنت عبد الله بن محمد الزبن الخالدي	٣٩٣


الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
١٣٨١
١٩٦١
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

أشراط الساعة ونهاية الكون

- دراسة عقدية نقدية في ضوء معطيات العلم الحديث -

The Portents of the Hour and the End of the Universe

- A Critical Doctrinal Study in Light of Modern Scientific Findings -

إعداد:

د / وائل بن يحيى بن بخيت الجنيدي

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز بالخرج

Prepared by:

Dr. Wael bin Yahya bin Bukheet Al-Junaidy

Assistant Professor in the Department of Islamic Studies, College of Education, Prince Sattam bin Abdulaziz University, Al-Kharj

Email: w.aljunaidy7@gmail.com

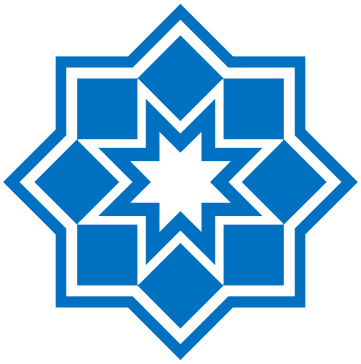
استلام البحث		اعتماد البحث
A Research Receiving		A Research Approving
2025/10/06		2026/01/13

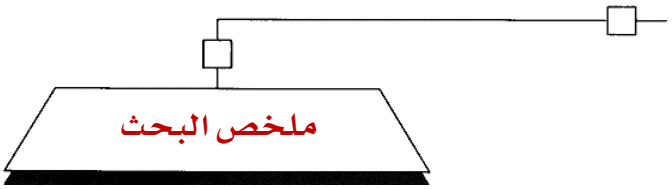
نشر البحث

A Research publication

محرّم ١٤٤٨هـ - June 2026

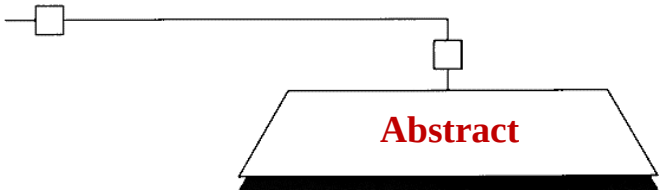
DOI:10.36046/2323-060-217-010





يتناول هذا البحث قضية أشراط الساعة ونهاية الكون في ضوء جدلية العلاقة بين التصور العقدي والمقاربات العلمية الحديثة، وتكمن أهميته في إبراز أثر التقدم العلمي على الوعي الإنساني بقضايا الغيب، وضرورة التمييز بين ما هو عقدي توقيفي وما هو علمي تجريبي، تفاديًا لخلط الحقول وتناقض المناهج، وقد هدف إلى استجلاء الموقف العقدي من قضايا النهاية، والكشف عن حدود التداخل المنهجي بين العلم الحديث والفكر الإسلامي، مع تقويم محاولات التأويل الحداثي لنصوص الغيب، اعتمد البحث على المناهج: التحليلي في دراسة النصوص، والنقدي في تقويم الاتجاهات، والاستقرائي في رصد الظواهر واستخلاص نتائجها. وأظهرت النتائج أن الرؤية العقدية تحتفظ بخصوصيتها القائمة على الوحي في تفسير أشراط الساعة والنهاية، وأن المقاربات العلمية – على أهميتها – تظل نسبية محدودة بإطار الحس والتجربة، فلا تصلح بديلاً عن التفسير العقدي، وإنما يمكن الإفادة منها في الحوار وإغناء التصور، وخلصت الدراسة إلى أن النهاية في الإسلام فعل إلهي مقصود يتجاوز الرؤية المادية، ويغرس في النفس معنى الغاية والجزاء، مما يعزز البعد الأخلاقي والروحي في سلوك الإنسان المعاصر، وتوصي الدراسة بضرورة التمييز المنهجي بين قضايا الغيب والعلم التجريبي، وتعزيز الدراسات الرصينة في العلاقة بين العلم الحديث والقضايا العقدية.

الكلمات المفتاحية: (أشراط الساعة، نهاية الكون، العقيدة الإسلامية، العلم الحديث، الغيب).



Abstract

This study addresses the issue of the signs of the Hour and the end of the universe in light of the dialectical relationship between the Islamic doctrinal perspective and contemporary scientific approaches. Its significance lies in highlighting the impact of scientific progress on human awareness of the unseen (ghayb), and the necessity of distinguishing between matters that are doctrinally definitive and those that are empirically scientific, in order to avoid conflating fields and methodological contradictions. The study aims to elucidate the doctrinal stance on eschatological issues, to delineate the limits of methodological overlap between modern science and Islamic thought, and to critically assess modernist interpretive attempts regarding texts of the unseen. The research employs analytical methods for textual study, critical approaches for evaluating intellectual trends, and inductive reasoning for observing phenomena and deriving conclusions. The findings indicate that the doctrinal perspective retains its unique character grounded in revelation when interpreting the signs of the Hour and the end of the universe, while scientific approaches—despite their importance—remain relative and limited to the realm of sense perception and empirical experience. They cannot replace doctrinal interpretation, though they may enrich the discourse and broaden conceptual understanding. The study concludes that in Islam, the end of the universe is an intentional divine act that transcends the material perspective, instilling in the human psyche a sense of purpose and accountability, thereby reinforcing the ethical and spiritual dimensions of contemporary human conduct. The study recommends distinguishing methodologically between the unseen (ghayb) and empirical science, while promoting rigorous studies on the relationship between modern science and doctrine.

Keywords: (Signs of the Hour, End of the Universe, Islamic Doctrine, Modern Science, Ghayb (the Unseen).

المقدِّمة

الحمد لله الذي لم يخلقنا عبثًا ولم يَتْركنا سدًى، والصلاةُ والسلام على المبعوث رحمة وهداية للعالمين سيدنا محمد ﷺ.

إن أسئلة النهاية والمآل تمثل ركنًا رئيسًا من التكوين النفسي والشعوري للإنسان عبر التاريخ، وتتعدد المقاربات التي تحاول أن تجدَ التفسير الأمثل لنهاية هذا الكون، ما بين المقاربات الدينية العقدية والفلسفية وكذلك العِلمية.

ومع بزوغ الثورة العلمية إبَّان القرون الماضية ثم ذيوعها وتطورها وتوغلها في شتى مناحي حياة الإنسان، أصبح من المنطقي في نظر بعضهم أن تشارك هذه الثورة العلمية في الإجابة على الأسئلة الكبرى التي تتعلق بالمصير والمآل الذي ينتظر الإنسانَ، ومن ذلك أتى هذا البحث للنظر في مدى فعالية هذه المقاربات بين ما هو عَقَدي وما هو عِلمي تجريبي، وهل تتسق هذه التفسيرات العلمية لنهاية الكون وأشراط الساعة مع تصورنا الإسلامي؟ أو أن هذا يُعد خلْطًا منهجيًّا بين مجالَيْن لا يتقاطعان من حيث الطبيعيةُ البحثيةُ والمنهجيةُ: المجال الاعتقادي والمجال العلمي؟

۞ مشكلة الدراسة:

إن التقدم في المجال العلمي يفرض نفسه في شتى المجالات، ومن ثَم يتطلب هذا النظرَ في مدى المقاربات التي يقدمها العِلم الحديث، خاصة المقاربات التي تتقاطع مع القضايا الاعتقادية والغيبية كقضايا أشراط الساعة.

۞ أهمية الدراسة وسبب اختيار الموضوع:

تتمثل في كوْن المجالات العلمية الحديثة تقدم تفسيرات في قضايا اعتقادية

مغايرة لها في الطبيعة المنهجية، ولذلك تم اختيار هذه الدراسة من أجل الوقوف على مدى التقاطع بين العِلم الحديث وتفسيراته لقضايا نهاية الكون، ومدى الخصوصية العَقَدية لدينا.

۞ أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى استجلاء نقدي للموقف العلمي من قضايا الاعتقاد ومحاولة الربط الدائمة بينهما.

۞ حدود الدراسة:

تتناول هذه الدراسة قضية أشراط الساعة في ضوء تقاطعاتها ومعطيات العلم الحديث، مع إبراز الأبعاد المنهجية والتطبيقية المتصلة بهذا الموضوع.

۞ أسئلة الدراسة:

- ما الموقف العَقَدي وفلسفته في قضايا أشراط الساعة؟
- ما الموقف الحداثي الفكري من قضايا أشراط الساعة؟
- ما الفرق بين المنهجية الإسلامية والوضعية التجريبية والموقف المنهجي لكل منهما من قضايا الغيب؟
- ما مدى صحة الربط بين المقاربات العلمية والاعتقادية؟ وهل يتسق ذلك من الناحية المنهجية؟
- هل مفهوم «النهاية» له أبعاد فلسفية أخرى تتجاوز «النهاية» بمعناها المتداول المعروف؟

۞ منهج الدراسة:

• المنهج التحليلي: ومن خلاله يتم عرْض النصوص وفحصها وتفكيكها وبيان عناصرها الأساسية في محاولة لفهم بِنيتها الداخلية، ثم إعادة البناء بصورة مركبة دقيقة.

• المنهج النقدي: وهو المنهج الذي من خلاله يتم تقويم النصوص والكشف عن مدى القوة والضعف الذي يكتنفها وتدعيم ذلك بالأدلة.

۞ الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة سابقة تربط بين أشراط الساعة وبين العِلم الحديث.

۞ تقسيم الدراسة:

انتظمت هذه الدراسة بعد المقدمة في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أشراط الساعة من المنظور العقدي.

المطلب الأول: أشراط الساعة: المفهوم والأنواع.

المطلب الثاني: أشراط الساعة بين قطعية الثبوت والدلالة وظنيتهما.

المطلب الثالث: اتجاهات المفكرين العرب في التعامل مع نصوص أشراط الساعة.

المبحث الثاني: أشراط الساعة بين الرؤية العقدية والعِلمية.

المطلب الأول: المنهجية العقدية في التعامل مع الغيب.

المطلب الثاني: المنهجية العِلمية التجريبية وموقفها من الغيب.

المطلب الثالث: منهج العِلم الحديث: سماته وآثاره الاجتماعية والدينية.

المبحث الثالث: نهاية الكون بين المنظور العقدي والعِلمي.

المطلب الأول: نهاية الكون من المنظور العقدي.

المطلب الثاني: نهاية الكون من منظور العِلم الحديث في ضوء المفهوم العَقَدي للنهاية.

المبحث الثالث: فلسفة الزمان: قراءة في أبعاده العقدية والعلمية.

المطلب الرابع: فلسفة «النهاية» بين المنظور العقدي والأنثربولوجي: كيف يفكر الإنسان في النهاية؟

خاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: أشراط الساعة من المنظور الإسلامي

تُعَدُّ قضية أشراط الساعة من القضايا المركزية التي شَغَلت الفكرَ العقدي؛ إذ تتصل اتصالًا وثيقًا بالتصورات الكونية والإنسانية عن المصير، وبما تثيره هذه التصورات من أسئلة حول الزمان والنهاية، وما يعقُب الحياة الدنيا، ومهما اختلفت التفاصيل أو تنوعت المقاربات، فإن هذا الموضوع يظل في جوهره تعبيرًا عن وعي الإنسان بحدود وجوده، وتوجيهًا دينيًّا إلى أن العالَم ليس ممتدًا بلا غاية، بل هو ماضٍ إلى أفق معيَّنٍ يضع حدًّا لمسيرته.

والحديث عن أشراط الساعة يُلقي بظلاله على تصورات الإنسان للعالَم، وعلى سلوكه ومواقفه من الحياة، ويؤثر في تشكيل نظرته إلى الحاضر والمستقبل؛ ومِن ثَمَّ فإن تناول هذا الموضوع ليس مجرد استعراضٍ لعلامات وأحداث، بل هو بحث في أحد المكونات الأساسية للبنية العقدية التي ترسم علاقة الإنسان بالزمان وبالمصير النهائي للوجود الإنساني في هذه الحياة.

المطلب الأول: أشراط الساعة: المفهوم والأنواع

إن المفهوم اللغوي لأشراط الساعة «أي علاماتها»(١)، ومن هذا المفهوم استُمد معناها الإصطلاحي العام، والذي يدل على ما يكون في نهاية الزمان من حروب وملاحم وفتن وأحداث، وما يكون بين يدي الساعة من أمارات وعلامات، اعتمادًا في ذلك على كتاب الله ﷻ وما وقع من روايات في المصادر الحديثية(٢).

---

(١) محمد بن أبي بكر الرازي، "مختار الصحاح"، عُني به: محمود خاطر، (د.ط، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٢٠م)، ٣٣٤.

(٢) ينظر: عماد الدين إسماعيل ابن كثير، "النهاية في الفتن والملاحم"، تحقيق: عصام الدين الضبابطي، (د.ط، القاهرة، دار الحديث، د.ن)، ٥.

❐ أنواع أشراط الساعة:

علامات وقعت في عهد النبي ﷺ.

فمِن أبرزِ وأوَّل علامات الساعة، هي بعثة النبي ﷺ، ففي الحديث جاء قوله: «**بُعِثتُ أنا والساعة كهاتيْن**»(١).

فهذا الحديث على قلة ألفاظه يشير إلى قلة المدة بينه وبين الساعة، فمن معاني هذا الحديث أنه ليس بين النبي ﷺ وبين الساعة شيء يذكر، وحاصل الحديث هو تقريب أمر الساعة وسرعة مجيئها(٢).

إن جَعْلَ البعثة النبوية أولى أشراط الساعة ينسجم مع الرؤية الإسلامية التي تجعل الرسالةَ المحمدية خاتمة الرسالات، وما بعدها إلا انفتاح العالَم على المرحلة الأخيرة من التاريخ البشري، فالنص النبوي «**بُعثتُ أنا والساعة كهاتيْن**» يُبرز قربَ النهاية ويجعل وجود النبي ﷺ في ذاته إشارةً إلى اكتمال حلقات الوحي واقتراب الأجل الكوني؛ وهذا البعد يُعزِّز في العقيدة الإسلامية إحساسَ المؤمن بالمسؤولية؛ إذ إنه يعيش في عالَم يُعِدُّ نفسه ممهِّدًا للآخرة، فلا يركن إلى طول الأمل ولا يغفل عن المصير.

ومن العلامات الأخرى التي وقعت في عهد النبي ﷺ هي: انشقاق القمر، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: بينما نحن مع رسول الله ﷺ بمِنى إذا انفلقَ القمر فلقتيْن،

---

(١) محمد بن إسماعيل البخاري، "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه"، ترقيم وترتيب: فؤاد عبد الباقي، (ط: ١، القاهرة، دار ابن الجوزي، ٢٠٠٩م) كتاب «الرقاق»، باب قول النبي ﷺ: «بُعثتُ أنا والساعة كهاتين»، ٧٧٠.

(٢) ينظر: أحمد بن علي ابن حجر، "فتح الباري بشرح صحيح البخاري"، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (ط:١، بيروت، دار الرسالة، ٢٠١٣م)، ٢٠: ٢٥٥.

فكانت فِلقة وراء الجبل وفِلقة دونه، فقال لنا رسول الله ﷺ: «**اشهدوا**»(١).

ولقد ورد في هذه العلامة أيضًا نصٌّ قرآني، وذلك في قوله تعالى: ﴿**ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ**﴾ [القمر: ١].

فالله تعالى هنا يُخبِر عن اقتراب الساعة وفراغ الدنيا وانقضائها... وقد كان هذا في زمان النبي ﷺ كما ثبت في الأحاديث المتواترة بالأسانيد الصحيحة، وقد ثبت في الصحيح عن ابن مسعود أنه قال: خمس قد مضين: الروم والدخان واللزام والبطشة والقمر. وهذا أمر متفق عليه بين العلماء، أي انشقاق القمر قد وقع في زمان النبي ﷺ وأنه كان إحدى معجزاته الباهرات(٢).

يؤكد هذا التصور أن المؤمن مطالب بقراءة أحداث التاريخ والكون في ضوء العقيدة؛ فبعثة النبي ﷺ وانشقاق القمر ليستا حوادث معزولة؛ بل هما منبهات إيمانية؛ ولهذا فإنه لابد من فهم هذه العلامات على أنها أدوات لإيقاظ القلوب، وربط المؤمن دائمًا بالآخرة.

والنوع الثاني من أنواع علامات الساعة: علامات الساعة الصغرى، وهذه يمكن تقسيمها إلى قسمين: القسم الصريح، وهو الذي يتم تصدير الحديث فيه بألفاظ وصيغ تدل على أنها من علامات الساعة(٣).

وأما الإشارة إلى علامات الساعة الكبرى، فقد جاءت في حديث عن حذيفة

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب «قوله تعالى: ﴿**ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوۡاْ ءَايَةٗ يُعۡرِضُواْ**﴾ [القمر: ١-٢]»، ص ٥٩٣.

(٢) ينظر: عماد الدين إسماعيل ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، اعتنى به: محمد بن سامح، (ط: ١، السعودية، دار ابن الجوزي، ٢٠٠٩م) ٧: ٨٣.

(٣) ينظر: محمد المبيض، "الموسوعة في الفتن والملاحم وأشراط الساعة"، (ط: ١، القاهرة، مؤسسة المختار للنشر، ٢٠٠٦م)، ١٧٣.

بن أُسيد الغفاري قال: «اطلع علينا النبي ﷺ ونحن نتذاكر، فقال: **ماذا تذكرون؟** قالوا: نذكر الساعةَ، قال: **إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشْرَ آياتٍ، فذكرَ الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نارٌ تخرج من اليمن تطرد الناسَ إلى محشرهم**»(١).

وتقسيم علامات الساعة إلى كبرى وصغرى يدل بشكل أكبر على مدى القرب والبعد من اليوم نفسه؛ فالكبرى هذه ليس بينها وبين الساعة شيء؛ فتعقبها مباشرة.

ومما نستنتجه أيضًا من النصوص السابقة هو أن أشراط الساعة قد أخذت حيزًا من اهتمام النص القرآني بالإضافة إلى نصوص السنة النبوية، وهذا يظهر في الحرص على تأكيد بعض آيات القرآن على علامات بعينها.

ومصدر اهتمام القرآن بأشراط الساعة نابع من اهتمام الناس بها؛ إذ كانوا يتساءلون دومًا عنها؛ فينزل القرآن الكريم بإجابات لما يدور في خُلد الناس، أو يقدم لهم النبي ﷺ الإجابة عبر نصوص سنته.

المطلب الثاني: أشراط الساعة بين قطعية الثبوت والدلالة وظنيتهما

تُعَدُّ مسألة قطعية الثبوت والدلالة وظنيتها من القضايا التي لها أهميةٌ كبرى في علم أصول الفقه وعلوم الشريعة عمومًا؛ إذ تلامس البنيةَ المنهجيةَ التي يقوم عليها الاستدلال الشرعي، وتنعكس آثارُها على مختلف أبواب الفقه والعقيدة، فتمييزُ

---

(١) مسلم بن الحجاج، "المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى النبي ﷺ"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م)، كتاب «الفتن وأشراط الساعة»، باب «في الآيات التي تكون قبل الساعة»، حديث رقم (٢٩٠١)، ص ٢٢٢٥.

النصوص من حيث ثبوتُها ودلالتُها يُسهم في ضبط مراتب الأدلة الشرعية، ويُعين على معرفة درجات القوة فيها.

وترتبط قضية قطعية الثبوت والدلالة وظنيتهما بأشراط الساعة من حيث كونها تؤسس للتفرقة بين درجة اليقين فيما ورد من نصوص تشير إلى أشراط عديدة للساعة؛ فتتفاوت هذه النصوص من حيث قوة يقينها تبعًا للمصدر والطريقة التي وردت بها.

أولًا: القطعي:

من التعريفات التي عُرِّف بها القطعي هو ما لا يكون فيه احتمال أصلًا، وبعضهم عرَّفه بأنه نفي الاحتمال أصلًا، وعُرِّف كذلك بأنه ما لا يكون فيه احتمال ناشئ عن دليل، وقيل أيضًا إنه ما لا يحتمل النقيض؛ فهو الثبوت بدليل لا شبهة فيه(١).

هذه التعريفات تؤكد قاعدةً مهمةً في أصول الفقه: وهي أن الحكم الشرعي إذا بُني على دليل قطعي الثبوت والدلالة فإنه يفيد العِلم اليقيني، ويترتب عليه إلزام لا يسوغ فيه الخلاف أو الاجتهاد، ومن هنا جاء تقسيمُ العلماء للأحكام: ما كان قطعيًّا فلا اجتهاد في مخالفته.

ثانيًا: الظني:

الظن في اللغة هو «الشك، وقد يوضع موضع العِلم؛ فتقول: ظننتُك زيدًا، وظننتُ زيدًا إياك، والظنين أي المتهم، والظِّنَّة أي التهمة»(٢).

والظن في الاصطلاح يشير إلى غير معنى، منها: «تغليب بالقلب لأحد مجوَّزَيْن

---

(١) ينظر: محمد الخن، "القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين"، (ط:١، دمشق، دار الكلم الطيب، ٢٠٠٧م)، ٥٦.

(٢) الرازي، مختار الصحاح، ص ٤٠٦.

ظاهري التجويز»(١).

ومن ذلك أيضًا أن الظن يُستعمَل بمعنى الشك؛ إذ إن الظن هو «العِلم الذي يقارنه تجويز النقيض»(٢).

وإذا اعتُرِض بأن الظن قد يدل على اليقين كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة:٤٦]، فالإجابة هي أن قد يُحمل أيضًا في هذه الآية لفظُ الظن على ظاهره – أي الشك – وتُجعل ملاقاة الرب مجازًا عن الموت؛ وذلك لأن ملاقاة الرب مسبب عن الموت، فأطلق المسبب والمراد السبب(٣).

ومما يتداخل مع قضية القطعي والظني: قضية «المُحكَم والمتشابه»، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم بنصٍّ صريحٍ جعلها مجالًا للتأمل والنظر، فارتبطتْ منذ البداية ببحث طبيعة النص القرآني وطرائق تلقيه وفهمه، ومِن ثَم أصبحت هذه القضية ميدانًا للتفكير في حدود الدلالة.

وقد تعددت المداخل التي عُولجت من خلالها هذه المسألة، فبعضهم نظر إليها من زاوية لغوية بيانية، وبعضهم من زاوية أصولية فقهية، وبعضهم من زاوية كلامية عقدية، فضلًا عن التناول التفسيري الذي حاول ربطها بسياق النصوص وأغراضها، وهو ما جعلها تتخذ موقعًا متقدمًا في الجدل العلمي بين العلماء، باعتبارها نقطة يتقاطع عندها البحث في النص واللغة والعقيدة والمنهج.

كما أسهمت قضية المحكم والمتشابه في بلورة عدد من المناهج والمواقف الفكرية

---

(١) أبو الحسين البصري، "المعتمد في أصول الفقه"، تحقيق: محمد حيدر الله، (ط:١، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات الإسلامية، ١٩٦٤م)، ١: ٦.

(٢) محمد بن عمر الفخر الرازي، "التفسير الكبير"، (ط:١، دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨١م)، ١٣: ٥٣.

(٣) ينظر: السابق، ١٣: ٥٤.

المختلفة؛ إذ ارتبطت بالبحث في معنى التأويل وحدوده، وفي سلطة النص ومجال العقل في فهمه، إلى جانب ما نتج عنها من اختلاف في التصنيفات والتقسيمات، التي أفرزت بدورها اتجاهات متعددة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر.

وتتقاطع قضية «المحكم والمتشابه» مع موضوع البحث في أشراط الساعة من حيث إن النصوص القرآنية – التي هل محل قضية المحكم والمتشابه – قد حَوَتْ بعض الأشراط عن الساعة، ومن ثَم فإن تناول هذه الأشراط الواقعة في إطار النصوص القرآنية يتطلب تناول «المنهجية» ذاتها التي من خلالها نستطيع الوقوف على أرضية ننظر من خلالها إلى نصوص أشراط الساعة الواردة في النص القرآني لنتبين مدى قطعية دلالتها وإحكامها للانطلاق من ذلك إلى رسم منهج عقدي قوامه جَعْل هذه القضايا الغيبية من قبيل الاعتقاد الذي لا يخضع إلى المناهج التجريبية المغايرة لطبيعة الاعتقادات الغيبية.

فالمُحكَم هو «ما خَلُصَ لفظُه من الاشتراك ولم يشتبه بغيره، والمتشابه عكسه»(١) أي أنه ما كان لفظُه يحمل قدرًا من الاشتراك في المعنى والظنية.

ومما يُعمِّقُ ضرورةَ تناول قضية المُحكم والتشابه في سياق الحديث عن أشراط الساعة هو أن أحد معاني المتشابه يتعلق بأشراط الساعة بوجه من الوجوه؛ إذ وردَ معنى من معاني المتشابه يدل على إن المتشابه هو آيات القيامة، والباقي مُحكَم، بدليل قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران:٧]، وكانوا لا يتبعون إلا أمر الساعة(٢).

وهذا قد يوحي بأن أشراط الساعة في القرآن من المتشابه أي من قبيل الظن لا اليقين، ولكن إذا دققنا الأمر سنجد أنه وبافتراض وجود بعض الأشراط في النصوص

(١) بدر الدين محمد الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه"، تحقيق: المركز العلمي بدار ابن الجوزي، (ط:١، دار ابن الجوزي، السعودية، ٢٠١٦م)، ١: ٤٥٠.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١: ٤٥١

القرآنية من قبيل المتشابه، فإن المتشابه هذا لا يعني عدم الثبوت؛ بل غاية ما يعنيه هو الاختلاف في تأويل الواقعة ذاتها وتوجيه مصطلحاتها وكذلك الاختلاف حول بعض ما يتعلق بها من حيث المكان والزمان، أما الواقعة ذاتها فليست محل ظن، وهذا مثل الذي جاء في تفسير انشقاق القمر، فلقد وقع الاختلاف في «تأويل» هذا الانشقاق فمنهم مَن ذهبَ إلى أنه وقع في زمان النبي ﷺ، ومنهم مَن قال إن لفظ "انشقَّ" ماض بمعنى المستقبل: أي سينشق عند قرب الساعة(١).

فالاختلاف هنا ليس في ثبوت علامة من علامات الساعة وهي انشقاق القمر؛ بل الاختلاف وقع في «زمن» هذا الوقوع.

المطلب الثالث: اتجاهات المفكرين العرب في التعامل مع نصوص أشراط الساعة

في ظل التحولات الحداثية التي أعادت صياغة علاقة الإنسان بالزمان والتاريخ والميتافيزيقا، بَرزت مقارباتٌ فكريةٌ متنوعة تُجاه النصوص المتصلة بأشراط الساعة، تراوحت بين التأويلات الرمزية، والمقارنات الحضارية، ومحاولات الربط بالمعطيات العلمية الحديثة.

فمن الأمثلة التي تناولها بعض المعاصرين على أشراط الساعة هي قضية: رفْع عيسى إلى السماء وليس موته، وكذلك قضية عودته في نهاية الزمان، إذ يُذكَر في هذا أن الروايات التي تفيد نزول عيسى بعد الدجال هي روايات مضطربة مختلفة في ألفاظها اختلافًا لا مجال للجمع معه بينها، وقد نص على ذلك علماء الحديث، وهي فوق ذلك من رواية وهب بن منبه وكعب الأحبار، وهما من أهل الكتاب الذين اعتنقوا الإسلام، وقد عُرفت درجتهما في الحديث عند علماء الجرح والتعديل(٢).

---

(١) ينظر: أبو سعيد محمد الحاكم، "التهذيب في التفسير"، تحقيق: عبد الرحمن السالمي، (ط: ١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٩م)، ٩: ٦٦٧٥.

(٢) ينظر: محمود شلتوت، الفتاوى: "دراسة لمشكلات المسلم المعاصر" (ط: ١٨، القاهرة، دار =

وفيما يخص ورود حديث ينص على رفْع عيسى إلى السماء ونزوله آخر الزمان، فإن الاعتماد في ذلك على حديث مروي عن أبي هريرة اقتصر فيه على الإخبار بنزول عيسى، وإذا صح هذا الحديث فهو حديث آحاد، وقد أجمع العلماء على أن أحاديث الآحاد لا تفيد عقيدة ولا يصح الاعتماد عليها في الغيبيات(١).

ومن الملاحظ في الكلام السابق هو اللجوء إلى ادِّعاء الإجماع على أن أخبار الآحاد لا تؤخذ منها عقيدة، وهذا يحتاج إلى نوع من «التحقيق» العلمي؛ إذ إن عدم الأخذ بالآحاد في أبواب الاعتقاد هو من رأي بعض المتكلمين، فيمنعون من التمسك بأخبار الآحاد فيما طريقه القطع(٢) من العقائد، لأنه لا يفيد إلا الظن، والحقيقة قطعية، ولكن الحق في ذلك هو جواز الاستدلال بأخبار الآحاد في الاعتقادات، والاحتجاج إنما هو بالمجموعة منها، وربما بلغ مبلغ القطع(٣).

والغرض من إيراد نص يدل على إمكانية الأخذ بالآحاد في أبواب الاعتقاد هو النظر في تحري مدى دقة الإطلاقات والادعاءات المعاصرة في بعض نصوصهم، ففي هذا المثال تم إطلاق «الإجماع» في قضية ليست هي محل إجماع كما تبيَّن من إيراد النص السابق الذي ينفي الإجماعَ المزعوم على القضية المطروحة.

ومما يبيّن أهمية القطعي والظني التي تم عرضها في المطلب السابق هو أن الموقف النقدي من قضية أشراط الساعة عند بعض المعاصرين والحداثيين اتخذَ هذه القضية –

=

الشروق، ٢٠٠١م)، ٦١.

(١) ينظر: المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢) وهذا يؤكد ضرورة طرح قضية القطعي والظني كما تم عرضها في سابق الحديث؛ إذ إنها تتداخل بشكل كبير مع كافة الأمور الشرعية، وتكون مقدمة الاستدلال وبيان درجته وموقعه من اليقين.

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص ٢٦٣.

قضية القطعي والظني – مدخلًا لتمرير تصوراتهم عن طريق إمكانية العدول ببعض النصوص الخاصة بأشراط الساعة ودلالتها إلى مدخل تأويلي يتم فيه توجيه النص بحسب الموقف الذي يتخذه الذي يتعرض له بالتأويل لكي يثبت ظنية دلالته ومِن ثَم تكون هذه من مباني هذا الفكر المعاصر.

ومن الأدلة على اتخاذ قضية القطعي والظني مدخلًا تأويليًّا عند بعض المعاصرين: ما يُذكر في شأن القضية السابقة الخاصة برفْع عيسى ونزوله آخر الزمان والتأكيد على أن مَن أنكر كوْن عيسى قد رُفع بجسمه إلى السماء وأنه حي فيها، وأنه سينزل آخر الزمان؛ فإنه لا يكون بذلك منكرًا لِما ثبت بدليل قطعي(١)؛ فلا يخرج عن إسلامه وإيمانه(٢).

ومن مناهج بعض الحداثيين في التعامل مع مثل هذه الأبواب من الإيمان والغيبيات كأشراط الساعة، هو نفْي «العِلميَّة» عن الإيمان والغيبيات؛ إذ لا يجوز للمؤمن بوجود الله أن يقول: أنا مؤمن لأن الإيمان موقف علمي(٣).

وهذا تعريض بأن الإيمان لا يخضع ولا يوصف بالعِلمية، وموضع الاعتراض هنا لا يتمثل في إرادة جَعْل أبواب الغيب تابعة للعِلم بمعناه التجريبي؛ بل الاعتراض يتمثل في وَصْمِ الغيبيات بأنها غير علمية اعتمادًا في ذلك على معنى العِلم بدلالته الحديثة

---

(١) الكلام في إنكار القطعي هنا يتوجه إلى إنكار قطعية «الدلالة» لا قطعية «الثبوت»، وإلا فإن رفْع عيسى قد ثبت بدليل قطعي الثبوت لا شك في ذلك؛ إذ قضية الرفع قد ثبتت ببعض آيات القرآن الكريم، وهذا لا شك في قطعية ثبوته.

(٢) ينظر: محمود شلتوت، الفتاوى، ٦٥.

(٣) ينظر: محمد شحرور، "الإسلام الأصل والصورة"، (ط:١، بيروت، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٤م)، ٥.

التي تنصرف إلى العِلم «التجريبي» والحداثي(١).

ومن هنا تأتي خطورة اعتبار بعض الحداثيين أن هذه الغيبيات غير علمية، فإذا كان المراد بعدم عمليتها هو عدم خضوعها للعِلم بمعناه التجريبي؛ فنعم؛ إذ مناهج العلوم التجريبية مغايرة لمنهج الاعتقاد والإيمان، أما إذا كان المراد هو نفْي العِلمية عن أبواب الاعتقاد والغيب من باب الغمز كما هو مستقر في فلسفة الحداثة من اعتبار كل ما لا ينتمي إلى العِلم بمعناه التجريبي الحداثي فهو من العلوم الكاذبة؛ فلا؛ إذ إن هذه نظرة استعلائية من فلسفة الحداثة قائمة على إقصاء ما لا يتوافق مع أغراضها واعتباره من الزيوف.

المبحث الثاني: أشراط الساعة بين الرؤية العقدية والعِلمية

المطلب الأول: المنهجية الإسلامية في التعامل مع الغيب

إن أولى خطوات رصانة البحث في قضية ما: هو تحديد المنهجية المناسبة لهذه القضية؛ فالمنهج يتحدد بناء على نوع القضية المبحوثة؛ فمِن غير المتصور من ناحية الاتساق المنطقي أن تكون القضية محل البحث تتناول مثلًا واقعةً غير محسوسة ثم أستعمل معها المنهج التجريبي القائم على الملاحظة والرصد!

إن قضية الغيب من أبرز القضايا التي شكَّلتْ حضورًا لافتًا في الوعي الديني والفلسفي على السواء؛ إذ يتصل بمجالٍ يتجاوزُ إدراكَ الحواس ومحدودية العقل البشري، ويستدعي أدواتٍ معرفيةً خاصة للتعامل معه وفهم معطياته؛ ومن هنا برزتْ أهميةُ البحث في طبيعة المنهج الذي يتبناه الفكر الإسلامي إزاء هذه القضية؛ ذلك أن التعامل مع الغيب ليس مجرد موقف وجداني أو اعتقادي فحسب، بل هو نمطٌ من أنماط النظر والتفكير له ضوابطه وغاياته وأساليبه.

---

(١) ينظر: مايكل دي جوردين، "العلوم الزائفة"، ترجمة: أحمد عبد المنعم، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٥م) ص ٧.

واستدعاء مفهوم الغيب في المجال الإسلامي يثير إشكالات معرفية ومنهجية متشابكة؛ إذ يتداخل فيه البُعد العَقَدي مع البُعد المعرفي، ويمتزج فيه الجانبُ الإيماني مع مقتضيات الدليل والبرهان، ولذلك فإن مقاربة هذه المسألة لا يمكن أن تتم بمعزل عن استحضار طبيعة المنهج الذي يوجه العقل المسلم في النظر إلى ما وراء المحسوس.

كما أن الحديث عن المنهج الإسلامي في التعامل مع الغيب يفتح أفقًا واسعًا للتساؤل حول طبيعة العلاقة بين العقل والنقل، وحدود الاستدلال ومجالات الإيمان.

لمَّا كان الغيب وما يتعلق به لا يخضع للحواس ولا يمكن أن ندركه كما ندرك بعض المعارف الحسية؛ فاستلزم ذلك بيانًا لعلة تفرُّد المنهج العَقَدي؛ وتطلب ذلك أيضًا بيانًا لعلة عدم التعويل على المنهج الحسي التجريبي في أبواب الاعتقاد، وبيان مدى قصوره من عدمه في الاعتقادات؛ فالمنهج التجريبي والحواس بشكل عام ليست مصدرًا يوثق به بشكل قطعي حتى في القضايا التجريبية التي يبحثها.

ولذلك فإن حُكْم الحس لا يصح في الكليات لأنه لا يدركها، وكذلك فإن حُكْمَ الحس في الجزئيات يغلَط كثيرًا؛ وهناك أمثلة كثيرة على ذلك؛ فالبَصَرُ قد يرى الصغير كبيرًا(١).

إن النص السابق يؤكد على أن الحس بطبيعته لا يلتقط إلا الجزئي الماثل في مقام الإدراك، بينما الكلي: (القانون، المفهوم العام، الضرورة) حاصلٌ بالعقل والاعتبار، لا بالمشاهدة المباشرة، وهذا يمس قلب المنهج التجريبي؛ إذ القوانين العلمية كلية بالمعنى المنهجي؛ تتجاوز الوقائع المشاهَدة إلى جميع ما يماثلها، بينما التجرِبة لا تُعطي إلا مفردات متناهية، ومن ثَم:

لا تُحصِّل التجربةُ وحدها كُلِّيةَ القانون؛ بل تحتاج قفزةً استقرائية نظرية تتجاوز

(١) ينظر: يحيى فرغل، "الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية"، (د.ط، القاهرة، د.ن، دار الفكر العربي)، ٢٠٨.

ما شهدته الحواسُّ.

الكلية إذن ليست «معطى حسيًّا»، بل بناءٌ عقلي/ رياضي/ تصوري تُختبَر آثارُه بالتجربة؛ وبهذا يكون النص شاهدًا على قصور الحس عن تأسيس العموم بذاته، وما يلزمه من احترازٍ ضد «الوثوق الكامل» بالمنهج التجريبي إذا صُوِّر على أنّه يَستمد يقينه مباشرة من الحس... وإذا كان هذا القصور حاصلًا في المنهج التجريبي وفي المجال الذي يتم تطبيقه فيه، فما بالنا إذًا بقضايا غيبية غير خاضعة من الأساس للمنهج التجريبي؟

لقد نَبَعَتْ ضرورة عدم إخضاع الاعتقاديات للمناهج التجريبية من حيث المغايرةُ البيّنةُ التي بين المجالَيْن، وكذلك من قيمة العقيدة ودورها الذي يتجاوزُ الجانبَ المادي في حياة الإنسان؛ فالجانب العَقَدي أهم جوانب الإنسان، لأن تصرفاته وسلوكياته نابعة من جوهر هذا الجانب العَقَدي(١).

وبناء العقيدة الإسلامية على مفارقة المنهج التجريبي لها كثير من الأبعاد النفسية والتربوية؛ فالاعتقاد بغيبيات ما مفارقة لعالَم الحس يؤثر في أخلاقنا وسلوكنا(٢).

والأثر النفسي والتربوي يتحول بدوره إلى أثر اجتماعي؛ فمجتمع الأفراد الذين يؤمنون برقابة إلهية يكون أكثر ميلًا إلى الالتزام بالقواعد الأخلاقية، وأقل حاجةً إلى الرقابة القهرية الخارجية؛ مما يعكس دور العقيدة في بناء الضمير الجمعي.

وأما مَن يتشبث بأن الإيمان بالغيب لا يمثل يقينًا كاليقين الذي يتولد عن التجربة؛ فإن القول في هذا هو أن الطبيعة الإنسانية ذاتها عاجزة عن تحصيل اليقين

---

(١) ينظر: محمد البهي، "من مفاهيم القرآن في العقيدة والسلوك"، ملحق مجلة الأزهر، عدد ربيع الآخر، ١٤٤٥هـ، ص ١١.

(٢) ينظر: محمد مغنية، "الإسلام والعقل"، (ط: ١، بيروت، دار الجواد، ١٩٨٤م)، ٣١.

المُطلَق، وهذا لا يعيب، لأن المعرفة المحدودة بحدود العقل الإنساني كافية في ممارسة الإنسان لحياته العملية(١).

وفيما يخص المنهج العقلي، فإنه رغم إثرائه للفكر الإنساني؛ لم يستطع أن يقدم حلولًا جذرية لكثير من المسائل التي تعرض لها في الجانب الإلهي؛ إذ إن قياس الغائب على الشاهد ذلك الذي استخدمه المتكلمون الأوائل في المطالب الإلهية مثخنًا بجراحه تحت ضربات معاول المتأخرين الذين ارتضوا المنهج المشائي طريقًا إلى المطالب الإلهية(٢).

إن وجود قياس الغائب على الشاهد وإن لاقى بعض القبول عند طائفة من المتكلمين في تاريخنا الإسلامي من حيث إنه لا يجوز لنا معرفة ما غاب عنَّا إلا عن طريق الشاهد، وهذه نظرة تتفق مع الواقع الإنساني، وذلك لأننا لسنا آلهة حتى نعرف ما للإله من غير مقايسة، ومع ذلك فإن ثبوت الصفات مثلًا إذا ثبتت للغائب بالقياس على الشاهد فإن بينهما من التفاضل والتمايز كما بين الخالق والمخلوق(٣)؛ وذلك لأن قياس الغائب على الشاهد هو مجرد تقريب للذهن لكي يفهم النصوصَ التي بين يديه؛ إذ الإنسان محصور بعالَم الحس، ومن ثَم لا يمكنه بناء مفاهيم خارج إطاره.

المطلب الثاني: المنهجية العِلمية التجريبية وموقفها من الغيب

يُعَدُّ المنهج التجريبي أحد أبرز المناهج التي شكَّلت ملامح التفكير الإنساني في العصور الحديثة، إذ ارتبط بنهضة العلوم الطبيعية وتطورها، وأضحى أداةً أساسية في

---

(١) ينظر: يحيى فرغل، الأسس المنهجية: ٢٨٠.

(٢) ينظر: المصدر السابق، الموضع ذاته.

(٣) ينظر: عبد العزيز المرشدي، "قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي"، (د.ط، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠٢١م)، ١٥.

مقاربة الظواهر الكونية والبحث في قوانينها، وقد امتاز هذا المنهج بارتكازه على المشاهدة الحسية والتجربة المنظمة، وما يتفرع عنهما من قياس وملاحظة واستقراء، غير أن هذا المنهج، على ما له من قيمة منهجية في ميدان البحث العلمي، يثير تساؤلاتٍ عميقةً عند امتداد النظر إلى ميادين أخرى تتجاوز حدود الحس والمشاهدة المباشرة.

ومن بين هذه الميادين تبرز قضية «الغيب» التي تشكل أحد الأبعاد الجوهرية في الوعي العقدي والفلسفي، لِما تحمله من أسئلة تتعلق بما وراء عالَم الحس والملاحظة، وهنا تظهر إشكالية تتمثل في مدى صلاحية المنهج التجريبي في التعامل مع قضايا الغيب، أو حدود هذا المنهج عند الاصطدام بما لا تدركه الحواس ولا تبلغه التجربة.

ولقد قامت أوروبا الحديثة بنهضتها التي نراها الآن على الإعلاء من صوت المنهج العلمي التجريبي والحداثي؛ فلقد اندلعتْ في عصر التنوير المعارك الأساسية التي أدت إلى حصول الطلاق أو القطيعة النهائية بين أوروبا الحديثة وأوروبا القديمة، بين التجديد والتراث، بين العقل العلمي والعقل اللاهوتي(١).

وفي عصر التحول العلمي الذي شهدته أوروبا حدث في بعض الأحيان قلْبٌ لبعض التصورات قلبًا جذريًّا؛ فلقد طرأ القلْب في معاني المصطلحات حتى في مصطلح «الله» ذاته؛ إذ كان مصطلح «الله» يدل على ذلك الشيء المتعالي الميتافيزيقي مع اختلاف التصورات لهذا الشيء بين الفلسفات والأديان، إلا أن المعنى العام كان قريبًا، أما في حقبة التحول الذي شهدته أوروبا في العصر الحديث، كان مصطلح «الله» قد بدأ يفقد معناه المتداول المستقر؛ فلقد أصبح يدل على "الطبيعة" ومرادفًا

(١) ينظر: هاشم صالح، "معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا"، (ط: ١، بيروت، دار الساقي، ٢٠١٠م)، ٧.

لها(١)، وهو قلب دلالي جذري ينبئ عن مدى التحول الذي دخلته أوروبا منذ ذلك الحين، ويشير كذلك إلى البداية الصارخة في الإعلاء من المنهج التجريبي وتوغله على حساب الغيب في كثير من الأحيان.

فمن ضمن ما طرأ من تحولات على بنية الفكر الفلسفي والعلمي الحديث: الثورة على النصوص الدينية وبعض ما كان مقدسًا في التصورات الدينية؛ «فيُعد النقد التاريخي للكتب المقدسة أحد المناهج العلمية التي وضعتْها الفلسفة الحديثة، كما يعتبر من أهم مكاسب(٢) الحضارة الأوروبية بالنسبة لدراسة التوراة والإنجيل، نَتَجَتْ عن تأليه العقل في القرن السابعَ عشرَ(٣).

ولقد كان النقد التاريخي للنصوص الدينية أهم الأسباب في نشأة حركة التجديد الديني في الفكر المعاصر، فقد قدَّم البُعد الشعوري في النص الديني وأصبح النص يعبر عن التجارب الحية للجماعة الدينية، الأولى التي نشأ النص منها(٤).

تمثل هذه النقلة جرأةً واختراقًا نقديًّا للميتافيزيقا العقدية، وهذا الأمر يُعد تمهيدًا رئيسًا لقضية إخضاع النصوص العقدية والاعتقادات الغيبية للمناهج التجريبية

---

(١) ينظر: فؤاد زكريا، "إسبينوزا"، (د.ط، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٢٢م)، ١٠٨.

(٢) النقد للنص المقدس ذاته لا يُعد مكسبًا في تصورنا الإسلامي؛ بل الحضارة الغربية وفلسفة الحداثة هي التي تعتبر تنحية الدين بمعناه المتوارث واحدة من المهام الرئيسة التي لابد أن تضطلع بها حقبة النهضة والتنوير في أوروبا؛ فتسميته «أحد أهم المكاسب» حكمٌ معياري يتحرك ضمن مركزية أوروبية ويغفل خسائر أو كُلفًا اجتماعية وروحية ترافق علمنة المجال الديني، كما يتجاهل إسهامات غير أوروبية في تطوير أدوات التحقيق والتوثيق.

(٣) ينظر: باروخ إسبينوزا، "رسالة في اللاهوت والسياسة"، ترجمة: حسن حنفي، (ط: ١، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٥م)، ١٧.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٠: ٢١.

والحداثية، والتي تتغاير في طبيعتها عن طبيعة النصوص العقدية، والتي يكون منبعها الوحي.

وتُعد هذه المداخل النقدية للنصوص المقدسة هي الحجر الأساس في بزوغ فكرة «الهرمنيوطيقا»، والتي هي «قواعد التأويل والفهم للنصوص الدينية، وهو مصطلح قديم التصق بالثيولوجيا المسيحية، وتعرض لتطورات عدة في مدلوله ضيقًا وسعةً حسب تطور الفكر الديني والفلسفي في سياق الحضارة الغربية ودراسات الكتاب المقدس»(١).

ولقد حدث تطور للمنهج الهرمنيوطيقي عبر الحِقَبِ المتتابعة، حتى جاء العصر الحديث وانطلقت العقولُ من عقالها، وبالغ المفكرون في إخضاع نص الكتاب المقدس للنقد التاريخي والتحليل اللغوي الحر، وكان لفلسفة التنوير أثرٌ كبيرٌ كاد يعصفُ بقداسة النص ومحتوياته(٢).

وعلاقة هذا التقعيد المنهجي لبزوغ وتطور فكرة نقد النصوص المقدسة بالبحث في أشراط الساعة تتمثل في أن هذه الانتقادات التي طالت النصوص المقدسة ذاتها – وليس تفسيرها وتأويلها– قد بدأتْ تزعزع الثقة في «المعجزات» بشتى أنواعها، وأشراط الساعة عندنا في التصور الإسلامي تَحمِلُ معنى الإعجاز لِما فيها مِن الإخبار بالغيب، ومن ثَم فمنهجية

نقد النصوص المقدسة لها اتصال وثيقٌ بهذه القضية على المستوى العميق لا الظاهري.

إن تعلق المعجزات وأشراط الساعة بالعِلم ومحاولة الاتجاه العلمي الحداثي فك

---

(١) حسن الشافعي، "التأويل النِّسْوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي وتراثه"، (ط:١، القاهرة، طبعة هيئة كبار العلماء، ٢٠٢٠م)، ٣٠.

(٢) ينظر: المرجع السابق: ٣٨.

الارتباط بين المعجزات والعقلانية وإلحاق هذه الغيبيات بالفكر الخرافي أتى من تصور بعض أرباب الحداثة العلمية والفلسفية أن الناس يبنون إيمانهم بالمعجزات وبخوارق العادات من خلال ظنهم أن قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة، على ما يبدو شيء خارق للعادة، مناقض لِما اعتاد العامة أن يتصوروه، خاصة إذا كان هذا الحادث بالنسبة لهم فرصة كسب أو مغنم(١).

وهذا التفسير لإيمان الناس بالمعجزات فيه افتئات على نواياهم وأنه لا يوجد أحد يؤمن بالمعجزة بشتى أنواعها إلا إذا وجد أن إيمانه بالمعجزة يفتح له بابًا من الكسب والمغنم، وهذا التصور غير صائب حتى من ناحية البناء المنطقي؛ إذ المقدمة في هذه القضية المنطقية تحتوي على مغالطة تتمثل في أن الإيمان بالمعجزة «بالضرورة» يتعلق بالكسب والمصلحة، والمقدمة الثانية: أتباع الأديان يؤمنون بالمعجزات وبخوارق العادات؛ النتيجة: إذًا: أتباع الأديان يؤمنون بالمعجزات ابتغاء الطلب والمغنم، وهنا تكون النتيجة خاطئة لأنها بُنيت على مقدمة غير مُسَلَّمٍ بها، وهي: أن الإيمان بالمعجزات يرتبط بالضرورة بتصور الكسب وسذاجة التفكير عند العامة.

ومن هنا نجد أن بزوغ فجر الحداثة العلمية والفلسفية قام على تصور أن الإيمان بهذه الغيبيات والمعجزات يرتبط بالضرورة بالخرافة واللاعِلمية، وهنا يكون أرباب الاتجاه العلمي وقعوا في التحيز الأيديولوجي؛ إذ إنهم حاربوا قداسة رجال الدين ليضعوا مكانها قداسة العِلم! وهنا لا فرق؛ فالاثنان يحملان نوعًا من القداسة، والاختلاف فقط يقع فيما يتم تقديسه لا في الموقف المعرفي من القداسة ذاتها، وهذا تناقض مُضَمَّن في بنية خطاب الحداثة العلمية والفلسفية.

(١) ينظر: إسبينوزا، "رسالة في اللاهوت والسياسة": ٢١٣.

المطلب الثالث: منهج العِلم الحديث: سماته وآثاره الاجتماعية والدينية

قضية المنهج في العِلم الحديث من أبرز القضايا التي استأثرتْ باهتمام المفكرين والفلاسفة والعلماء على حد سواء؛ وذلك لِما لها مِن صلة وثيقة ببنية المعرفة الإنسانية وطرائق إنتاجها وتنظيمها؛ فالمنهج ليس مجرد أداة إجرائية محايدة؛ وإنما هو نسقٌ متكامل يتضمن تصوراتٍ عن طبيعة المعرفة وحدودها، وعن موقع الإنسان في العالَم، وعن الكيفية التي ينبغي بها التعامل مع الظواهر الطبيعية والاجتماعية على السواء، ومن ثَم فإن البحث في منهج العِلم الحديث لا يقتصر على الجانب الفني أو التقني وحده، بل يمتد ليشمل أبعاده الفلسفية والأنطولوجية والمعرفية.

لقد ارتبط نشوء المنهج الحديث بتحولات كبرى في تاريخ الفكر الإنساني، إذ جاء في سياق سعي طويل نحو تجاوز أنماط سابقة من التفكير والتفسير، ومع هذا التحول، برزتْ أسئلةٌ مركزية تتعلق بخصائص هذا المنهج، ومعالمه الأساسية، وحدود قدرته على تفسير العالَم الطبيعي وموقفه مِن القضايا الميتافيزيقية، كما أُثيرت تساؤلاتٌ أخرى حول كيفية انعكاسه على تشكيل أنماط التفكير السائدة، وبناء التصورات العامة عن الكون، والإنسان، والمجتمع.

ولهذه التحولات أثر بالغ في تشكيل البنى الاجتماعية والثقافية؛ إذ لم يقتصر المنهج على ساحة المختبر أو النظر العقلي المجرد، بل تجاوزه إلى التأثير في طرائق التعليم، ومناهج البحث، وأساليب التعامل مع الطبيعة والموارد، بل وحتى في صياغة النظم القيمية والتوجهات الحضارية؛ ومِن ثَم فإن دراسة المنهج العلمي الحديث تقتضي النظر إليه من زاويتين متكاملتين: الأولى: تتعلق بمعالمه الداخلية وضوابطه النظرية والإجرائية، والثانية: تنظر في آثاره الخارجية وانعكاساته على الإنسان والمجتمع.

وعندما نتحدث عن المنهج العلمي وسماته لابد لنا من معرفة ما التفكير العلمي؟ أهو تفكير العلماء التجريبيين وأن العِلم هنا بمعنى العِلم الحديث؟ أم أنه نمطٌ من التفكير ومنهجية عامة تصلح لتطبيقها في سائر حياة الإنسان دون اقتصار على فروع العِلم التجريبية فقط؟

من خلال محاولة التتبع لبنية هذا الفكر العلمي نجد أن المقصود بالتفكير العلمي ليس هو تفكير العلماء بالضرورة؛ وهذا التصور للفكر العلمي هو تصور اختزالي في فرع محدد من فروع العِلم، بينما التفكير العلمي الذي نقصده فلا ينصب على مشكلة متخصصة بعينها، أو حتى على مجموعة من المشكلات المحددة التي يعالجها العلماء، ولا يفترض معرفة بلغة علمية أو رموز رياضية خاصة، ولا يقتضي أن يكون ذهن المرء محتشدًا بالمعلومات العلمية أو مدربًا على البحث المؤدي إلى حل مشكلات العالَم الطبيعي(١).

ليس هذا هو المراد؛ بل ما نود أن نتحدث عنه ونشير إليه هو ذلك النوع من التفكير المنظم، الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية، أو في النشاط الذي نبذله حين نمارس أعمالنا المهنية المعتادة، أو في علاقاتنا مع الناس ومع العالَم المحيط بنا، وكل ما يُشترط في هذا التفكير أن يكون منظمًا، وأن يُبنى على مجموعة من المبادئ التي نطبقها في كل لحظة دون أن نشعر بها شعورًا واعيًا، مثل مبدأ استحالة تأكيد الشيء ونقيضه في آن واحد، والمبدأ القائل إن لكل شيء سببًا، وأن مِن المحال أن يَحدث شيء من لا شيء(٢).

وهذا المنهج الذي يضع قواعد واضحة لسمات الفكر العلمي نجد أن مِن ثماره أنه يعلمنا «خطورة الأحكام المسبقة، والتعميمات وادعاء امتلاك الحقيقة المُطلَقة واليقين من البداية وقبل البحث والدرس والتقصي»(٣).

وهذا النمط الذي يُختَطُّ للحكم على شيء ما بأنه علمي أو غير علمي

---

(١) ينظر: إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٥.

(٢) ينظر: السابق: ٦

(٣) سيد ميهوب، "هؤلاء المثقفون وفكرهم الإصلاحي"، (ط: ١، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩م)، ١٤٧.

يتجاوز اختزالَ العِلم فيما هو تجريبي فقط ومِن ثَم الحُكم على ما دون ذلك بالخرافة؛ فالعِلمُ بحد ذاته موضوع ديناميكي ومتغير، مبني على الأفكار والاكتشافات التي تنتقل من جيل إلى جيل(١)، وتغيره هذا يعطي دلالة على عدم إخضاع المقدس له، سواء معجزات أو غيبيات بشتى أنواعها، مثل «أشراط الساعة»، فهذه ترتبط بالوحي المفارِق للمناهج التجريبية والوضعية، والذي يتعالى عن العالَم المشاهَد، ومِن ثَم فلا وجه لإخضاع ما هو غيبي ومحاكمته إلى ما هو تجريبي وضعي.

وإذا كان منهج الحداثة – كما تقدَّم – يمثلُ مرحلةَ التحولات الكبرى في الفكر الإنساني، ومحاولة تجاوز الأنماط القديمة التقليدية، ومن بينها: الدين بمعناه التقليدي الذي كان سائدًا في الغرب آنذاك؛ أقول: إذا كان هذا هو منهج الحداثة الساعي إلى التجاوز؛ فإن منهج ما بعد الحداثة جاء صرخةً على بنية الفكر الحداثي، أو كثير منه.

فلقد بدأتْ إرهاصاتُ ثقافة ما بعد الحداثة في العالَمِ الغربي كانعكاسٍ مجتمعي مِن نقطة الوعي بمشكلات الحداثة وعدم مقدرتها على مسايرة الواقع بشروطه الجديدة: اقتصاديًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا(٢).

وربما أن الشعور بالذنب لدى حقبة "ما بعد الحداثة" هو الذي يكمن وراء التغيرات التي طرأت على هذه الحقبة وموقفها من حقبة "الحداثة" وموقفها من المجتمعات الأخرى والاستعمار(٣)، ومن بين هذه الأشياء التي كانت موضع مراجعة

---

(١) ينظر: وليام بينوم، "مختصر تاريخ العِلم"، ترجمة: أحمد الزبيدي، (ط: ١، العراق، دار الكتب العلمية، ٢٠١٨م)، ٧.

(٢) ينظر: بدر الدين مصطفى، "دروب ما بعد الحداثة"، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م)، ١١.

(٣) ينظر: هوستن سميث، "لماذا الدين ضرورة حتمية: مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد"، ترجمة: سعد رستم، (د.ط، السعودية، د.ن، دار الجسور الثقافية)، ٢٦.

في حقبة ما بعد الحداثة هو: الدين.

المبحث الثالث: نهاية الكون بين المنظور العقدي والعِلمي

المطلب الأول: نهاية الكون من المنظور الديني

إن البحث في «نهاية الكون» يمثل واحدةً من القضايا الكبرى التي شغلت الفكر الإنساني قديمًا وحديثًا، إذ ارتبطتْ بما هو أبعد من الظواهر الطبيعية المرصودة، لتتصلَ بأسئلة المصير والغاية والوجود برمته، وقد كان للفكر العقدي حضورٌ بارز في تناول هذه القضية؛ حيث نظر إليها من زاوية تتجاوز حدودَ الملاحظةِ والتجربةِ إلى آفاق الغيب وما ينطوي عليه من تصورات ومعانٍ، ومن ثَم، فإن موضوع نهاية الكون يفتح المجالَ أمام استجلاء صورةٍ مخصوصةٍ عن طبيعة العالَم ومآله، ويتيح الوقوفَ على كيفية إدراك الأديان لمعنى الفناء والتحول الذي يعتري الكون، وما يرتبط بذلك من رؤى أخروية ومفاهيم روحية.

والباحث في فلسفة نهاية الكون من المنظور العقدي يجد أن مما يستدعي الانتباه هو وجود وترسُّخ فكرة «الغاية»، والتأكيد على أن إيجاد الخلْقِ لم يكن على سبيل العبث ومِن ثَم فإن نهاية الكون ومآله أيضًا لن تكون عبثية، بل هناك «غاية» كبرى يكون العمل عليها هو مطلب في ذاته.

ولقد أشار القرآنُ الكريم إلى فكرة «الغاية» هذه، فيقول الباري: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون:١١٥]، ولقد أتت هذه الآيةُ بعد أن شرح الله آيات القيامة(١)، فخَتَمَ الكلام بإقامة الدلالة على وجودها، وهي

(١) وآيات القيامة هذه هي جوهر موضوع البحث؛ إذ هي أشراط الساعة، ولذلك فإن تناول هذه الآية للغاية من الخلْق والحديث عن أن نهاية هذا الكون تتعلق بهذه الغاية يؤكد على اتساقها مع موضوع البحث ككل، ومع موضوع هذا المطلب بشكل خاص، وهو: نهاية الكون من منظور الفكر الديني، فجاءت هذه الآية للدلالة على البُعد غير العبثي لنهاية هذا =

أنه لولا القيامة لَمَا تميَّزَ المطيع مِن العاصي والصدّيق من الزنديق، وحينئذ يكون خلْقُ هذا العالَم عبثًا، وأما الرجوع إلى الله تعالى فالمراد إلى حيث لا مالك ولا حاكم سواه(١).

وإذا كانت نهاية هذا الكون التي ترتبط بغاية كبرى؛ فمِن أجل هذا كان لابد من إقامة الحجج الدامغة والتنبيه على أنه إذا وصل الإنسانُ إلى اللحظة الحاسمة في نهاية الكون؛ فإنه حينئذ لن تجدي التوبة أو الإنابة، وقد تكون هذه من أولى الغايات التي مِن أجلها ارتبط يوم القيامة بأشراط قبله، وأفاضتْ بعضُ آيات القرآن وكذلك السنة النبوية في الإشارة إلى هذه الأشراط من أجل تعميقِ ضرورة الحذر والتنبيه في نفس المسلم على العمل قبل الوصول إلى هذه الأشراط ومِن ثَم لا ينفع الندم، وفي هذا الصدد نجد بعض آيات القرآن الكريم تنطق بهذا المعنى، فيقول الباري: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓا۟ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ [الأنعام:١٥٨].

وفيما يتعلق بالآية السابقة، فلقد أجمعوا على أن المراد بهذه الآيات علامات القيامة، وأن هذه الأشراط إذا ظهرت ذهب أوان التكليف عندها، فلا ينفع الإنسانَ الإيمانُ في هذه اللحظات(٢).

يمكن القول إن نهاية الكون بشتى مظاهره، ومن بينها: أشراط الساعة تحمل بعدًا نفسيًّا عميقًا للإنسان؛ فهي تثير في نفسه وعيًا مستمرًا بحقيقة الفناء وقرب النهاية، مما يبعث على كسر الغفلة والركون إلى الدنيا، وهذا الوعي يُنشئ حالة من

=

الكون.

(١) ينظر: الفخر الرازي، "مفاتيح الغيب"، ٢٣:١٢٩.

(٢) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١٤: ٨

اليقظة الداخلية والانتباه الدائم لمسؤولية الفرد عن أعماله، فيشعر بثقل الأمانة الملقاة على عاتقه، كما أن إدراك الإنسان لعلامات النهاية وما تحمله من أحداث عظام يخفف من قلقه الوجودي؛ إذ يضعه أمام مشهد كوني منسجم مع وعد الله ووعيده؛ فيجد في ذلك طمأنينة بأن العالَم ليس فوضويًّا، وبذلك تُسهم أشراط الساعة والتصورات الاعتقادية لنهاية الكون في بناء توازن نفسي يجمع بين الخوف والرجاء، ويَغرسُ في النفس الإنسانية معنى المسؤولية الأخلاقية والجدية في العمل للحياة الآخرة.

والمتأمِّلُ في المظاهر الدينية للصورة التي تم عرضها لنهاية الكون وغيرها من المظاهر؛ يجد أن تعلق هذه النهاية ومآلها يرتبط بأبعاد مفارقة للأبعاد التجريبية؛ إذ تُرَدُّ أسبابُ ومظاهر هذه النهاية إلى الإله المتعالي عن الكون وعن المادة، وهذا يكشف أن نهاية الكون ليست مجرد حدث كوني ينشأ عن عواملَ فيزيائية أو قوانينَ ماديةٍ محضة؛ بل هي في جوهرها فِعْلٌ إلهيٌّ يرتبط بإرادة الله تعالى وتدبيره المُطلَق للوجود؛ فالنصوص العقدية تؤكد أن مصير العالَم لا ينحصر في حتميات الطبيعة أو دورات المادة، وإنما يعود إلى لحظة يقطع الله فيها سنن الاعتياد ويضع حدًّا لمسار الكون وَفْقَ حكمته البالغة، وهذا يعني أن النهاية في التصور العقدي ليست نتيجة تراكم الأسباب المادية فحسب؛ بل هي استجابة لإرادة عليا تتجاوز الميكانيكا الكونية والارتباطات الزمانية؛ ومِن ثَمَ، فإن ارتباطَ النهايةِ بالله يجعلُها ذات معنًى يتجاوزُ الرؤيةَ الفيزيائية؛ إذ تخرج من كونها ظاهرةً طبيعيةً عمياء إلى كونها حدثًا ميتافيزيقيًّا مقصودًا؛ يَحمِلُ دلالاتٍ أخلاقيةً وروحيةً تتصلُ بالعدل الإلهي وتمام الوعد والوعيد.

وهذا المعنى يعطينا تصورًا بأن لكلٍّ من الدين والعِلم تجليات وتعبيرات، حقيقة هذه التعبيرات والتجليات تكون بحسب نظرة كل منهم للحقيقة، وفي ضوء ذلك يكون فهم الدين مِن داخله، وإن كانت تمثلاته وتعبيراته في الحياة البشرية تُفهمُ مِن خارجه؛ ذلك أن للدين حقيقته وتجلياته وتعبيراته ... والحياة الروحية والأخلاقية والجمالية هي الأفق الذي يتحقق فيه الدين، وهي لا تتطابق مع الأفق المادي الذي

تتحقق وتنكشف فيه العلوم وقوانينها(١).

إن منطلق العقيدة لنهاية الكون تتسامى على التجربة وتتعدى مجرد حدود البرهنة اليقينية على هذه النهاية؛ إذ كما تقدم في المطالب السابقة من أنه حتى العِلم بمعناه الحديث لا يُحدث اليقين الكامل للإنسان؛ فطبيعته النسبية المتغيرة تأبى حصول اليقين المُطلق.

المطلب الثاني: نهاية الكون من منظور العِلم الحديث في ضوء المفهوم العَقَدي للنهاية

مع تطور المعارف وتغير مناهج النظر في الطبيعة؛ انتقلتْ قضية «نهاية الكون» من دائرة التأملات الفلسفية والميتافيزيقية إلى حيز البحث العلمي القائم على الرصد والتجريب، وفي إطار العلم الحديث، اتخذ النقاشُ حول نهاية الكون منحى جديدًا يتسمُ بالاعتماد على المعطيات الكونية المكتشفة، وعلى النظريات التي تحاول تفسير حركة الكون ومصيره وَفْق أسسٍ علمية تجريبية طبقًا للتطورات المتسارعة في الصورة العلمية والتكنولوجية.

وعند الكلام عن تصور العِلم الحديث للكون وشموليته، فإننا نجدُ أن العِلم الحديث هذا قام على نظرة ترى أن «أسلافنا كانوا متشوفين إلى فهم العالَم ولكنهم لم يحصلوا على الطريقة، وتخيلوه عالَمًا صغيرًا طريفًا ومنسقًا تتآلف القوى القاهرة فيه... أما الآن فقد اكتشفنا طريقة فعالة ورائعة لفهم العالَم، وهي: العِلم الذي كشف لنا عالَمًا مغرقًا في القِدَمِ وواسعًا لدرجة بَدَتْ معها الشؤون الإنسانية للوهلة الأولى ذات أهمية قليلة»(٢).

---

(١) ينظر: عبد الجبار الرفاعي، "الدين والظمأ الأنطولوجي"، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٤م)، ٢٣١.

(٢) كارل ساغان، "الكون"، ترجمة: نافع أيوب، مجلة عالَم المعرفة، الكويت، عدد أكتوبر =

وهذه النظرة تحاول أن تتجاوز نظرةَ العصور السالفة وموقفها من الكون؛ إذ تُقِر بضيق الأفق عند السابقين وأن الأدوات التي كانت في أيامهم لم تكن كافية لسَبْرِ أغوار الكون وتجلية كُنْهه استشرافًا لِمستقبله ومآله الذي لم يُعرَف إلا بمعرفة جذور النشأة –نشأة الكون–؛ إذ منها تمتد جسور التفسيرات لمعرفة النهاية، والتي لا يمكن أن تُعرف بطريقة أعمق من الناحية العلمية إلا بالكشف عن لحظات نشأة هذا الكون.

ولحظة البداية للكون تتمثل في أشهر نظرية تفسيرية علمية له حتى الآن، ألا وهي: نظرية الانفجار العظيم Big Bang الذي بدأ به كوننا، أما لماذا حدث فذلك أعظم لغز يقابلنا(١)، وأما أنه حدث فعلًا فهو أمرٌ واضحٌ بما فيه الكفاية، كانت كل المادة والطاقة الموجودتيْن حاليًا في الكون مركَّزَتَيْن بكثافة عالية إلى أبعد حدٍّ في نوع من بيضة كونية تذكِّر بأساطير الخلق لدى كثير من الحضارات»(٢).

وإذا كانت نظرية الانفجار العظيم تُعَد من أكثر النظريات التي عليها شبه إجماع علمي للحظة بداية الكون، فإن نهاية الكون لها أوجه من التفسير قد تكون مغايرة لطبيعة نموذج النشأة، والذي استحوذت عليه نظرية الانفجار العظيم.

فمِن نظريات التفسير العلمية لنهاية الكون: نظرية الكون المفتوح، فإنه إذا

=

١٩٩٣م، ١٢.

(١) كوْن لحظة البداية للكون ولهذا الانفجار العظيم مجهولة السبب؛ فهذا يعطينا دلالة على قصور التفسيرات العلمية في كثير من الأحيان، وأنها مهما بلغت فإنها ستصل إلى لحظة تقف فيها غير مستطيعة أن تخترقَ حجاب الغيب المتعالي عن هذه التفسيرات التجريبية، وهذا يؤكد من ناحية أخرى إلى الحاجة الدائمة من الإنسان إلى الدين؛ فالمادة والتجربة غير قادرة على الوفاء بكل متطلبات الإنسان بشقَّيْه المادي والروحي.

(٢) كارل ساغان، "الكون"، ٢٠١.

افترضنا أن الكون سيكون كونًا من النوع المفتوح الذي سيستمر في التمدد والاتساع إلى الأبد؛ فإن علماء الفَلَكِ يرون أن هناك عددًا من الأحداث المتتابعة التي يتوقعون حدوثها في هذا الكون بمرور الزمان، أولى هذه الأحداث هو انتهاء وقود النجوم بعد انقضاء نحو مئة مليون سنة على نشأة هذا الكون منذ بداية انفجار الكتلة المركزية الأولى(١).

ومحل الشاهد من هذا النص هو أن نظرية الكون المفتوح بُنِيَتْ على رؤية تتمثل في أن مثل هذه الأحداث من «انتهاء وقود النجوم إلى فقدان النجوم لكل ما يحيط بها مِن كواكب، وهذه الظاهرة تؤدي إلى اختلال نظام النجوم ومِن ثَم بعثرتها في الفضاء... وكل هذا التباعد بين النجوم يؤدي إلى أن محاولة التقارب بينها من جديد، وسوف تستغرقُ مدة طويلة جدًّا، ومثل هذه الأحداث وغيرها أدت إلى اعتقاد العلماء بنظرية الكون المفتوح الذي يتمدد في الزمان طالما مثل هذه الظواهر العلمية في النجوم والمجرات تحتاج إلى أزمنة مهولة للحدوث»(٢).

ومن بين النظريات التي تُقدَّم لتفسير نهاية الكون من الناحية العلمية: نظرية «الكون المغلق»، والمقصود بالكون المغلق هو أن هذه النظرية تفترض أن الكون به ما يكفي من المادة؛ مما سيسمح بانكماشه وعودته إلى تكوين نقطة مركزية أخرى(٣) وأنه لكل بداية نهاية، ولقد ولَّتْ البدايةُ ونحن سائرون إلى النهاية، إذا نجوْنا بكوكبنا من صدام جوي سماوي بكوكب الأرض، فلن ننجوَ من سيناريو نهاية الكون؛

(١) ينظر: أحمد إسلام، "الكون في فكر الإنسان قديمًا وحديثًا"، (ط:١، القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠١م)، ٢٠١.

(٢) السابق، ص ٢٠٢: ٢٠٤.

(٣) ينظر: السابق، ص ٢٠٥.

سيتوقف تمدد الكون عند مرحلة ما في الزمان ثم ينقلب إلى الانكماش(١).

وهذا التصور لنهاية الكون يعطينا دلالةً نشير إليها، وهي أنه حتى في التصور العلمي المادي فإن مصير الكون الذي نحن فيه إلى نهاية، وهنا تتفق الرؤية العقدية مع الرؤية العلمية من حيث إن الوجود الأبدي للكون بصورته الحالية غير وارد، وتفترق الرؤية العقدية عن العلمية من حيث المصير بعد نهاية هذا الكون؛ فنحن من جانبنا وفي تصورنا العقدي أن هناك حياة أخروية ثانية مغايرة لهذه الحياة، وفي الرؤية المادية فإنها تفسر النهاية الفزيائية للكون فقط، ولا تؤمن بالمصير الذي تقدمه الرؤية الدينية الخاصة.

ومِن حيث وجودُ علاماتٍ لنهاية الكون، فإن الرؤية العقدية تؤمن بأشراط للساعة والنهاية تمثل جزءًا أصيلًا من معتقداتنا، وهذه العلامات التي تقدمها الرؤية العقدية متعالية عن التجربة وتحمل قدرًا من الإعجاز المعضد لصدق النبي وصدق كتابنا: القرآن الكريم، أما من الناحية العلمية الحديثة فإن هناك علامات سُقنا بعضًا منها في النصوص السابقة، وأما العلامات التي لها أبعاد علمية وتداخل وتقاطع واختلاف في الرؤية على تصور لنموذج محدد من هذه العلامات فهي كالتالي:

مِن العلامات التي تتداخل فيها الرؤية العلمية مع الرؤية العقدية هي: «نجم الشمس»، فمِن المعلوم أن الرؤية العقدية تعتقد أن مِن أشراط الساعة هو طلوع الشمس من مغربها؛ فعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تقوم الساعة حتى تطلعَ الشمسُ من مغربها، فإذا رآها الناسُ آمنَ مَن عليها، فذاك حين: ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾** [الأنعام:١٥٨]»(٢).

---

(١) ينظر: محمد الجزار، "الكون: بداية نهاية"، (ط: ١، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠١م)، ١٤١.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب «لا ينفع نفسًا إيمانُها»، حديث رقم: =

هذا الشرط من أشراط الساعة يدل على أن تغيرًا ما سوف يلحق نجم الشمس وسيكون مِن علامات النهاية، بَيْد أن الرؤية العلمية ترفضُ هذا التفسير العقدي لنجم الشمس واعتباره علامة من علامات النهاية؛ فتتجه الرؤية العلمية إلى تفسير مغاير لذات القضية، ألا وهي: نجم الشمس.

فالرؤية العلمية الحديثة تقدم نظرية «موت الشمس» وأنها ستكون علامة من علامات نهاية الكون ولكن من الناحية العلمية؛ وطبقًا لهذه الرؤية «فالشمس لن تعيش إلى الأبد ... وسوف تتسبب نهاية الشمس في مشكلة هائلة لنا أو لأيَّة مخلوقات قد تكون موجودة حين يقع المحتوم»(١).

والسبب في ذلك هو وجود شوائب على وجه الشمس، وهذا الشكل لنجم الشمس له تأثيره الممتد على حياة كوكب الأرض؛ فتأثير الشمس على الأرض كبير؛ ويبلغ إجمالي الطاقة التي تصل – مِن الشمس – إلى أعلى الغلاف الجوي ١٣٦٦ وات(٢).

وهذا التقاطع بين علامات «النهاية» بين الرؤية العقدية والعلمية يؤكد ما نبحث في جوهره في هذا الموضوع، وهو أنه ببزوغ فجر العلم الحديث وتطوراته حاول أن يقدم رؤية للنهاية تتقاطع في بعض أجزائها مع أشراط الساعة من الناحية العقدية، وليس المقصود بالتقاطع هنا الموافقة أو المخالفة؛ بل المقصود هو المفهوم الكلي لنظرة كل مِن الدين والعِلم للنهاية وأشراطها وعلاماتها بالإضافة إلى موقف كل من الدين والعِلم من بعضهما في تقديم التفسيرات لنهاية الكون.

=

٤٦٣٥، ٥٥٠.

(١) كريس إمبي، "نهاية كل شيء"، ترجمة: إيناس المغربي، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣م)، ٢٠٦.

(٢) ينظر: السابق، ٢٠١.

ومِن مخرجات العِلم الحديث التي تفتحُ بابًا للتساؤل والتأويل والربط بما هو عَقَدي: روبوتات الذكاء الاصطناعي»، ومحاولة تأويل ومقاربة ذلك بشرط مِن أشراط الساعة وهو: خروج الدابة.

ولاستجلاء الموقف تجاه هذا التأويل والرابط، فلابد أن نعلم أن أجهزة روبوتات الذكاء الاصطناعي «مجرد عالَم افتراضي موجود داخل الحاسوب بدون مخرج ملموس ... ولكن يصعب القول إنها بالفعل حية بالمعنى الحقيقي للحياة الاصطناعية(١).

كما ينبغي علينا ألا نغفل عن المهمة الأداتية للذكاء الاصطناعي ممثلة في صورة من صوره: الروبوتات، وهذه المهمة تنطوي على تقديم وجمع المعلومات وتحليلها وتقديم المقترحات(٢)، ومن هنا تظهر أن المهمة الأولى لروبوتات الذكاء الاصطناعي تتمثل في كونها وعاء للمعلومات من أجل معالجتها وتقديمها، فهو دور أداتي من الدرجة الأولى، مصدره الإنسان، غير مفارِقٍ لحدود العالَم الواقعي غير المتعالي.

أما خروج الدابة فإنه لا يمثل دورًا أداتيًّا معلوماتيًّا يستمد مدخلاته من الإنسان، كما أن المتحكم والمحرِّك لخروج الدابة ليست الرغبات الأداتية البشرية؛ بل المحرِّك لذلك في تصورنا الاعتقادي هو «الله»، ولقد أشار سبحانه إلى ذلك حين قال: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل:٨٢].

فنجد أن الله نَسَبَ إخراجَ الدابة إلى نفسه لا إلى الأهواء الشخصية غير المفارقة للبعد التجريبي الأداتي، وبهذا نجد أن «المنهجية» التأويلية التي تحاولُ الربطَ بين

(١) ينظر: كيفن واريك، "أساسيات الذكاء الاصطناعي"، ترجمة: هاشم محمد، (د.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م)، ١٧١.

(٢) ينظر: زيدان الكيلاني، "حدود قدرة الذكاء الاصطناعي على مواجهة اللايقين"، مجلة السياسة الدولية، عدد إبريل ٢٠٢٣م، ١٧.

خروج الدابة وظهور روبوتات الذكاء الاصطناعي مختلة؛ إذ تربط ما هو أداتي تجريبي يؤدي وظيفةً محددةً بما هو غيبي عَقَدي وظيفته عقدية كعلامة وشرط لحدث تالٍ غير خاضع لأي من مقدمات العِلم التجريبي ومخرجاته متمثلة في روبوتات الذكاء الاصطناعي.

كما أننا نجد ملمحيْن في محاولة تأويل ظهور روبوتات الذكاء الاصطناعي وربطه بخروج الدابة، كالتالي:

الأول: خلطُ الحقول: فالربط يفترض إمكانَ تحويل «الآية الغيبية الخارقة» إلى «منتجٍ بشريٍّ صناعيٍّ»، وهذا تحويل غير مشروع منهجيًّا؛ إذ تختلف مرتبةُ الفعل الإلهي الآياتي الخارق للسنن المعتادة عن مرتبة الصنعة الجارية على الأسباب المعتادة؛ ومِن ثَم فالقياس هنا قياسٌ مع الفارق.

الثاني: الإسقاطُ الزمني: تفسيرُ «الغيب» بلغة «التقنية» الراهنة إسقاطٌ لسياقٍ معرفيّ طارئ على نصوصٍ مُطلَقةٍ عن الأزمنة، ولو فتحنا مجالًا لهذا؛ لكان من حق كل جيل أن يرى الدابةَ في تِقنيته؛ وهذا مظهر تحيز حداثي لا برهاني.

المبحث الثالث: فلسفة الزمان: قراءة في أبعاده العقدية والعلمية

الزمان في تصوره العلمي ليس مجردَ تعاقبِ لحظات تُقاس بمعادلات فيزيائية أو يُحدَّدُ بسهمٍ حراريٍّ يعكسُ اتجاهَ الكون؛ بل هو الإطار الذي تنتظم فيه الحوادثُ وَفْقَ قانون السببيةِ والاحتمال، بَيْدَ أن التصور العقدي يفتح للزمن بُعدًا آخرَ يتجاوزُ المقياسَ الكمي ليجعل منه وعاءً للابتلاء ومجالًا للميعاد.

إننا إذا كنا نحسب الزمان على وجه الأرض بدورانها حول محورها وحول الشمس، فإن الزمان في نهاية الكون المحسوس سيختلف اختلافًا كاملًا حين تحدث تغيراتٌ كونية هائلة عندما ينفرطُ عَقْدُ الكون(١)، وهذا كما أخبرنا سبحانه في قوله:

---

(١) ينظر: شريف مصباح محمود، "الزمان في القرآن"، (ط: ٢، القاهرة، الهيئة المصرية العامة =

﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [إبراهيم:٤٨].

ولقد أكد القرآن الكريم على أن للكون بداية ونهاية خارج نطاق الزمان وبعيدًا عن إطاره، إنما الأمر كله يتعلق بمشيئة الله تبارك وتعالى وإرادته(١).

ومِن تعلقات فكرة الزمان من الناحية العقدية أنه يمثل بشكل ما صورةً مِن صور أشراط الساعة؛ إذ وردَ عن النبي ﷺ أنه قال في شأن تغير الزمان في نهاية العالَم وكونه سيصبح شرطًا مِن أشراط الساعة: «**يتقارب الزمانُ وينقص العمل ويُلقى الشُّحُّ ويَكثُر الهرْجُ، قالوا: وما الهرْج؟ قال: القتل القتل**»(٢).

وهذه دلالة على تعلق فكرة الزمان بأشراط الساعة من حيث الدلالةُ على التغير الذي يطرأ على مفهوم الزمان في نهاية الكون من المنظور الديني، والتغير في طبيعة الزمان نفسه يُعد مدخلًا للنظر في «إطلاقية» الزمان من عدمها؛ فلقد آمن كلٌّ مِن أرسطو ونيوتن بالزمان المُطلَق، أي أنهما آمنا بأن المرءَ يستطيع دون أي لبْسٍ أن يقيس فترةَ الزمان بين حدثيْن، وأن هذا الزمان سيكون هو نفسه أيًّا كان مَن يقيسه، بشرط أن يستخدموا ساعاتٍ جيدةً، والزمان هو بالكلية منفصلٌ ومستقل عن المكان، وهذا ما سيأخذه معظمُ الناس على أنه رأي الحس المشترك(٣).

وذلك لأنهما بالنسبة للتفكير العقلاني والعلمي، وعلى أخص الخصوص

=

للكتاب، ٢٠١٨م)، ١٩٨.

(١) ينظر: شريف مصباح، "الزمان في القرآن"، ٢٠٣.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب «حُسْن الخُلُق»، حديث رقم: ٦٠٣٧، ص ٧٢١.

(٣) ينظر: ستيفن هوكينج، "تاريخ موجز للزمان"، (د.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م)، ٢٧.

بالنسبة للفيزياء، لا ينفصلان البتة، فقياس الظواهر(١) يتم بالاعتماد عليهما معًا، وكلاهما نظام ضخم من العلاقات، وبتشابكهما معًا يحويان الأنظمة الأخرى جميعًا(٢).

وفيما يتعلق بمفهوم الزمان من الناحية العلمية ومدى علاقته بالرؤية العقدية، فإن استحضار فكرة الزمان في علاقته بأشراط الساعة لا يقتصر على مجرد ربطه بانقلاب الكيان الكوني؛ بل يكشف عن عمق التحولات التي تَمس التصورَ العقلي للزمان ذاته؛ فالانتقال من الزمان المُطلق كما تصوره أرسطو ونيوتن إلى الزمان النسبي كما بلورته الفيزياء الحديثة، يمثل انعطافًا كبيرًا في تاريخ الفكر الإنساني.

ومن هنا يظهر أن النظر إلى الزمان من خلال أحداث النهاية الكبرى في الرؤية العقدية يفتح أفقًا لفهم أعمق؛ فالزمان ليس محايدًا عن المصير الكوني؛ بل هو ذاته ينقلب ويتغير ويتوقف مع توقف قوانين الكون، ومِن هذه الزاوية، فإن تصور الزمان في الدين لا ينفصل عن الغاية والمعنى، في حين أن التصورَ العلميَّ يسعى إلى فهمه بوصفه علاقة رياضية بين الظواهر، غير أن التقاء التصورين يكشف عن أن فكرة «الإطلاقية» نفسها ليست سوى افتراض عقلي هش؛ فهي تنهار كلما تغير الإطار المرجعي أو انقلب النظام الكوني.

إن نسبية الزمان بهذا الشكل تعطينا بعض الدلالات التي تتعلق بعِلم الله تعالى

---

(١) ينظر: نجد ذلك واضحًا فيما يتعلق بأشراط الساعة ونهاية الزمان في التصور الديني؛ ففي هذه العلامات نجد أن مفهوم الزمان لا ينفك عن مفهوم المكان؛ فبحدوث أشراط الساعة في زمان؛ فبالتالي فإن ذلك يقع في المكان بمعناه المعلوم؛ وذلك لأنه عند انقضاء الزمان سينقضي مع المكان على ما هو عليه الآن وفي إدراكنا.

(٢) ينظر: يمنى الخولي، "الزمان في الفلسفة والعِلم"، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م)، ١٧.

للمستقبل، فمثلًا في قضية الجبر والاختيار، نجد أن التنظير في هذه القضية لا يخلو مِن محاولة ربط فكرة الزمان بعِلم الله سبحانه، وأنه طالما أفعالنا مكتوبة «مسبقًا»؛ إذًا سيكون هذا نوع من الحتمية، وهنا يظهر دور نسبية الزمان بمعناه الحديث، وأن الزمان متغير بالنسبة للإنسان الذي يعيشُ في إطاره ويُحَدُّ بحدوده، فما بالنا بالله المتعالي عن هذه التصورات، والذي لا يقيده زمانٌ؟

المطلب الرابع: فلسفة «النهاية» بين المنظور العقدي والأنثربولوجي: كيف يفكر الإنسان في النهاية؟

إن فكرة «النهاية» ليست مجرد تصور بسيط عن لحظة انطفاء الكون أو توقف مساره المادي، فهي من أعقَد القضايا التي شغلت الفكرَ الإنساني عبر التاريخ؛ إذ تتداخل فيها الرؤية العقدية التي تنظر إلى النهاية باعتبارها حدثًا كونيًّا أخرويًّا مشحونًا بالمعنى والغاية، مع الرؤية الأنثروبولوجية التي تسعى إلى تفكيك الرموز والدلالات الثقافية التي أسبغتها المجتمعات على مفهوم النهاية في أساطيرها ومعتقداتها ونظمها الرمزية، ومن ثَم فإن النهاية لا تُفهم فقط بوصفها خاتمة زمنية للوجود الكوني؛ بل تمتد لتشمل أبعادًا فلسفيةً أعمق، مثل فكرة «نهاية التاريخ»، أو انقطاع المعنى، أو اكتمال المسار الحضاري، وهو ما يفتح المجال أمام مقاربات متعددة تجمع بين البُعد الغيبي العقدي وبين البُعد الثقافي الإنساني، لتجعل من «النهاية» مفهومًا مركبًا يتجاوز حدودَ الفناء المادي إلى آفاق المعنى، والمصير، والتحول في الوجود الإنساني ذاته.

فمِن تجليات فكرة «النهاية» في النموذج الغربي، قضية: «نهاية التاريخ»، وهي فكرة تظن أن منتهى التطور الذي وصل إليه الإنسان من الناحية الفكرية هو نموذج الديمقراطية الليبرالية كنظام حُكم... فالديمقراطية الليبرالية بإمكانها أن تشكل منتهى التطور الأيديولوجي للإنسانية، والشكل النهائي لأي حكم إنساني(١).

(١) ينظر: فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"، ترجمة: فؤاد شاهين، (د.ط، =

وسَرديَّةُ «نهاية التاريخ» بهذا الشكل تُعد تجسيدًا صارخًا للأيديولوجيا الغربية التي تضع النموذج الليبرالي الديمقراطي في مرتبة «الغاية القصوى» للتطور التاريخي للبشرية، وهو افتراضٌ يكشف عن نزعة مركزية غربية تتجاهل التعددية الحضارية والثقافية، وتتعالى على باقي التجارِب الإنسانية، والتي يؤكد وجودها الواقعُ ذاته، فالفكرة في جوهرها لا تعكس «قانونًا تاريخيًا موضوعيًا»؛ بل تعكس رؤيةً أيديولوجية مغلَّفة بلغة فلسفية، تُقدِّم الغرب باعتباره حامل «الحقيقة النهائية» للتاريخ، وهنا تكمن الإشكالية: إذ يُختزل التاريخُ في مسار واحد خطيٍّ ينتهي عند نموذج سياسي واقتصادي بعينه، في حين أن الواقع الإنساني يُثْبتُ باستمرار أنّ التاريخ مفتوح على بدائل ومسارات متنوّعة، وأن محاولة فرض نهاية مزعومة له ليست سوى إعادة إنتاج لخطاب الهيمنة والتفوق الغربي على حساب باقي الشعوب والحضارات.

إن عَلاقة نظرية «نهاية التاريخ» هذه بمعناها الأيديولوجي (الذي يريد سيادة نموذج ثقافي وحضاري واحد وفرضه على باقي العالَم) بقضية نهاية الكون من المنظور العقدي هو أن كلاهما يقدم رؤيةً لمحاولة تطبيقها وتنزيلها على المجتمع، بَيْدَ أن نظرية «نهاية التاريخ» تتسمُ بطابعها الأيديولوجي القائم على نزعة برجماتية استعلائية تريد أن تهيمن لا أن تُصلح، بينما قضية نهاية الكون من المنظور العقدي لا تتعلق بأيديولوجية؛ بل هي مِن قبيل العقيدة التي لها أثرها الجلي في توجيه سلوك الإنسان والتحكم فيه، هذا هو القدر المتداخل بين «نهاية التاريخ» من المنظور الفلسفي والعلمي، وبين «نهاية الكون» من المنظور العقدي، ويبقى الاختلاف بينهما في وجه آخر، وهو أن نهاية الكون من المنظور العقدي لها أبعادها الزمانية وترتبط بالنهاية بمعناها الشائع، أما «نهاية التاريخ» فهي نموذج ثقافي أيديولوجي يريد أن يقدم نفسه بشكل متعال وبهيمنة عنصرية.

ولم تكن فكرة «نهاية التاريخ» هي النموذج الفلسفي الوحيد الذي طُرح لمناقشة

=

بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣م)، ص ٢٣.

مغايرة لفكرة النهاية بمعناها التقليدي؛ فلقد بدأتْ فكرة "النهايات" مع هيجل ورددها بعضُ تلامذته من بعده، وكان إريك فيك يقول: إن هيجل قد وضع للفلسفة نقطة النهاية، وأعلن اشبنجلر صراحةً "نهايةَ الغرب" وأفوله، وأذْكى نيتشه هذه الروح عندما أعلنَ "موت الإله"، وهذه السمة، أي سمة "النهايات"، أصبحت حاضرةً بقوة في الخطاب الفلسفي الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين؛ فيكتب ويلتر بنيامين "نهاية الفن في عصر إنتاج الآلة"، ويؤسس هيدجر مشروعه الفلسفي على "تقويض الميتافيزيقا"، ويُعلِن بارت "موت المؤلف"، ويكتب فوكوياما "نهاية التاريخ"، ويعلن فوكو "موت الإنسان"(١).

وتفسير هذا الأمر هو أنه عندما تفقد السلطة التقليدية شرعيتها؛ فإن قضية الأيديولوجيا تصبح أمرًا لا مفر منه، لأنه سيتوجب على الناس حينئذ إرساء أشكال جديدة من القوة لإضفاء شرعية على أفعالهم، وهذا يعني أن النزاعات حول الحقيقة والقيمة دائمًا ما تتصل في السياقات الاجتماعية الملموسة بتلك المحاولات في إضفاء الشرعية، حتى على الرغم من أنه لا يمكن اختزال مضمون المزاعم بشأن الحقيقة والقيمة في محفزات تلك المزاعم، ولعل الادعاء الأكثر تمييزًا للفلسفة النيتشوية هو أن التصورات الأخلاقية ما هي إلا تعبيرات عن علاقات القوة في المجتمع، وهو يقترح إمكانية إبطال المحاولات الفلسفية التقليدية لتمييز جوهر الخير والشر(٢).

ونخرج من هذا الطرح لفلسفة النهاية بأمر مفاده أنه قد كانت نظرة الدين للنهاية مفارِقة للآفاق الضيقة للنظرة المادية، وأتت النظرة العقدية لتؤكد مدى احتياج

(١) ينظر: بدر الدين مصطفى، "دروب ما بعد الحداثة"، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٨م)، ٣٠.

(٢) ينظر: أندرو بووي، "الفلسفة الألمانية"، ترجمة: محمد عبد الرحمن سلامة، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م)، ٧٥.

الإنسان للخروج من عباءة التحيز والتقوقع والاختزال إلى رحاب وآفاق المتعالي عن المادة والتجربة.

إن استفحال النظرة التجريبية وطغيانها حتى في غير مجالها جَعَلت العالَم المعاصر يعاني من أزمة واحدة مشتركة سببها الحالة الروحية للعالَم الحديث؛ فقد اتسمت هذه الحالة بفقدان اليقين الديني وفقدان الإيمان بالسمو والتعالي على الوجود المادي بآفاقه الرحبة الواسعة، وطبيعة هذا الفقدان غريبة، لكنها في النهاية منطقية ومتوقعة مع تدشين عصر النظرة العلمية البحتة، وبدء إحساس البشر بأنهم أصبحوا يمتلكون أسمى المعاني في العالَم ويعرفون مقاييس ومقادير كل شيء؛ بدأت المعاني بالانحسار، وأخذَتْ مكانة الإنسانية تتضاءل(١).

يشير النص السابق أيضًا إلى التناقض الداخلي في التجربة العلمية الحديثة؛ حيث يؤكد النص أن ادعاء الإنسان الحديث امتلاك أسمى المعاني والسيطرة المعرفية على الأشياء، قد أسفر عن نتيجة معكوسة، وهي: انحسار المعنى ذاته وتضاؤل مكانة الإنسان، فبدلًا من أن تعزِّز العلمانيةُ العلمية كرامةَ الإنسان؛ جعلته أسيرًا للمقاييس الكمية والأنساق المادية، فاقدًا للأفق الميتافيزيقي الذي كان يمنحه قيمة وكرامة تتجاوز حدود المادة.

الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

❐ فقد توصلت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج، وهي:

• إن التصور العلمي لنهاية الكون سواء أكان عبر فرضيات الانكماش العظيم أم التمزق الكوني أم الموت الحراري يبقى محصورًا في دائرة التفسير الفيزيائي التجريبي،

(١) ينظر: هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية: مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد: ٩.

بينما التصور الديني يستند إلى إرادة إلهية مطلقة تجعل النهاية حدثًا مقصودًا ذا غاية.

• العلاقة بين أشراط الساعة والعِلم الحديث لا يمكن اعتبارها علاقة تضاد في بعض الأحيان؛ فالعِلم يصف الظاهرة، بينما الدين يكشف الغاية منها والمآل.

• إن أشراط الساعة من الناحية الدينية تحملُ في داخلها المعنى الغائي، بينما الظواهر الكونية المتعلقة بنهاية الكون من الناحية العلمية لا يمكنها أن تحمل دلالات غائية لِما بعد حدوث الظاهرة.

• النموذج الديني التفسيري لنهاية الكون يظل يحمل معنى ثابتًا بما أنه يتعلق بالاعتقاد الذي هو أساس الدين، بينما النموذج العلمي يظل مفتوحًا على التعديل والتجاوز بفعل الاكتشافات الجديدة.

• لابد من معرفة عميقة بالنظريات الحديثة؛ وذلك حتى نتنبَّهَ إلى ما تنطوي عليه من مضامين تتشابك مع التصورات الدينية، وكذلك لنعرفَ خطورة التوظيفات الموجَّهَة لبعض النظريات العلمية والحداثية.

• خَلُصت الدراسةُ إلى أن التيارات الفكرية الحداثية التي تُنكر أشراط الساعة قد وقعتْ في مغالطة منهجية ومعرفية؛ إذ أسقطتْ مقاييسَ العقل الأداتي والنزعة الوضعية على نصوصٍ وحيانية غيبية؛ فجرَّدت هذه النصوصَ من بُعدها الإيماني والإنذاري، وحصرَتْها في مجرد رموز ثقافية أو أساطير تاريخية.

• تكشفُ المقارنةُ بين التصور الديني والعلمي للزمان أن الزمان في نهاياته لا يمكن أن يُختزلَ في المعادلة الفيزيائية؛ إذ سرعان ما ينهار الإطار الكوني الذي تقوم عليه تلك المعادلة، ليفسَحَ المجالَ للرؤية الغائية المفارقة.

• أظهرتْ الدراسةُ أن التحولات في تصور الزمان من المُطلَق إلى النسبي ليست مجرد تطور علمي؛ بل هي انعطافة معرفية أثَّرتْ في فهم الإنسان لموقعه في الكون، وفتحت الباب لإعادة التفكير في حدود العقل العلمي أمام الغيب.

❐ **التوصيات**: توصي الدراسة بما يلي:

١- ضرورةُ التمييزِ المنهجيّ بين قضايا الغيبِ والوحي، وبين مجالاتِ العلمِ

التجريبي؛ حفظًا لخصوصيةِ التصورِ العقدي ومنعًا للخلطِ المعرفي.

٢- تعزيزُ الدراساتِ البينيةِ الرصينةِ في العلاقةِ بين العلمِ الحديثِ والقضايا العقدية، ضمن ضوابطَ علميةٍ ومنهجيةٍ دقيقة.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



فهرس المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العامة:

إسلام، أحمد مدحت. "الكون في فكر الإنسان قديمًا وحديثًا". (ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠١م).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه". ترقيم وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط١، القاهرة: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٩م).

الجزار، محمد. "الكون: بداية نهاية". (ط١، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠١م).

الجشمي، الحاكم أبو سعيد محمد. "التهذيب في التفسير". تحقيق: عبد الرحمن بن سالم السالمي، (ط١، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٩م).

ابن حجر، أحمد بن علي. "فتح الباري بشرح صحيح البخاري". تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (ط١، بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣م)

أبو الحسين البصري، محمد بن علي. "المعتمد في أصول الفقه". تحقيق: محمد حيدر الله، (ط١، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات الإسلامية، ١٩٦٤م).

الخن، محمد معاذ. "القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين". (ط١، دمشق: دار الكلم الطيب، ٢٠٠٧م).

الخولي، يمنى طريف. "الزمان في الفلسفة والعِلم". (د.ط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م).

الرازي، محمد بن أبي بكر. "مختار الصحاح". عُني به: محمود خاطر، (د.ط، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٢٠م).

الرفاعي، عبد الجبار. "الدين والظمأ الأنطولوجي"، (د.ط، القاهرة: مؤسسة

هنداوي، ٢٠٢٤م).

الزركشي، بدر الدين محمد. "البحر المحيط في أصول الفقه". تحقيق: المركز العلمي بدار ابن الجوزي، (ط١، القاهرة: دار ابن الجوزي، ٢٠١٦م).

زكريا، فؤاد. "إسبينوزا". (د.ط، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٢٢م).

الشافعي، حسن. "التأويل النِّسْوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي وتراثه". (ط١، القاهرة: هيئة كبار العلماء، القاهرة، ٢٠٢٠م)

شحرور، محمد. "الإسلام الأصل والصورة". (ط١، بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٤م).

شلتوت، محمود. "الفتاوى: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة". (ط١٨، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م).

صالح، هاشم. "معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا". (ط١، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠م).

الفخر الرازي، محمد بن عمر. "التفسير الكبير". (ط١، سوريا: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨١م).

فرغل، يحيى هاشم حسن. "الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية". (د.ط، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ن).

ابن كثير، عماد الدين إسماعيل. "تفسير القرآن العظيم". اعتنى به: محمد بن سامح، (د.ط، القاهرة: دار ابن الجوزي، القاهرة، ٢٠٠٩م).

ابن كثير، عماد الدين إسماعيل. "النهاية في الفتن والملاحم". تحقيق: عصام الدين الضبابطي، (د.ط، القارهة: دار الحديث، د.ن).

المبيض، محمد أحمد. "الموسوعة في الفتن والملاحم وأشراط الساعة". (ط١، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر، ٢٠٠٦م).

محمود، شريف مصباح. "الزمان في القرآن". (ط٢، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٨م).

المرشدي، عبد العزيز عبد اللطيف. "قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي". (د.ط، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠٢١م).

مصطفى، بدر الدين. "دروب ما بعد الحداثة". (د.ط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م).

ميهوب، سيد عبد الستار. "هؤلاء المثقفون وفكرهم الإصلاحي". (ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩م).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. "المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى النبي ﷺ". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م)..

المصادر والمراجع المترجمة:

إسبينوزا، باروخ. "رسالة في اللاهوت والسياسة". ترجمة: د. حسن حنفي. (ط١، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٥م).

إمبي، كريس. "نهاية كل شيء". ترجمة: إيناس المغربي، (د.ط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣م).

بووي، أندرو. "الفلسفة الألمانية". ترجمة: محمد عبد الرحمن سلامة (د.ط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م).

بينوم، وليام. "مختصر تاريخ العِلم". ترجمة: أحمد الزبيدي. (ط١، العراق: دار الكتب العلمية، ٢٠١٨م).

دي جوردين. "مايكل، العلوم الزائفة". ترجمة: أحمد عبد المنعم (د.ط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٥م).

سميث، هوستن. "لماذا الدين ضرورة حتمية: مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد". ترجمة: سعد رستم. (د.ط، سوريا: دار الجسور الثقافية، د.ن).

فوكوياما، فرانسيس. "نهاية التاريخ والإنسان الأخير". ترجمة: فؤاد شاهين، (د.ط، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣م)

هوكينج، ستيفن. "تاريخ موجز للزمان". (د.ط، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م).

واريك، كيفن. "أساسيات الذكاء الاصطناعي". ترجمة: هاشم أحمد محمد. (د.ط، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م).

المجلات والدوريات:

البهي، محمد. "من مفاهيم القرآن في العقيدة والسلوك". ملحق مجلة الأزهر، عدد ربيع الآخر، (١٤٤٥هـ).

ساغان، كارل. "الكون" ترجمة: نافع أيوب. مجلة عالَم المعرفة. عدد أكتوبر (١٩٩٣م).

الكيلاني، زيدان. "حدود قدرة الذكاء الاصطناعي على مواجهة اللايقين". مجلة السياسة الدولية، عدد إبريل (٢٠٢٣م).

bibliography

General Arabic Sources and References:

Islām, Aḥmad Midḥat. Al-Kawn fī Fikr al-Insān Qadīman wa-Ḥadīthan. (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 2001).

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. Al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh wa-Sunanihi wa-Ayyāmihi. Arranged and numbered by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. (Cairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2009).

Al-Jazzār, Muḥammad. Al-Kawn: Bidāyat Nihāyah. (Cairo: Markaz al-Kitāb lil-Nashr, 2001).

Al-Jushamī, al-Ḥākim Abū Saʿīd Muḥammad. Al-Tahdhīb fī al-Tafsīr. Edited by ʿAbd al-Raḥmān ibn Sālim al-Sālimī. (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2019).

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī. Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Edited by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ. (Beirut: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 2013).

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad ibn ʿAlī. Al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh. Edited by Muḥammad Ḥaydar Allāh. (Damascus: al-Maʿhad al-ʿIlmī al-Faransī li-l-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1964).

Al-Khin, Muḥammad Muʿādh. Al-Qaṭʿī wa-al-Ẓannī fī al-Thubūt wa-al-Dalālah ʿinda al-Uṣūliyyīn. (Damascus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 2007).

Al-Khūlī, Yumnā Ṭarīf. Al-Zamān fī al-Falsafah wa-al-ʿIlm. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2014).

Al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr. Mukhtār al-Ṣiḥāḥ. Prepared by Maḥmūd Khāṭir. (Cairo: al-Hayʾah al-ʿĀmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 2020).

Al-Rifāʿī, ʿAbd al-Jabbār. Al-Dīn wa-al-Ẓamaʾ al-Anṭūlūjī. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2024).

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad. Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh. Edited by al-Markaz al-ʿIlmī bi-Dār Ibn al-Jawzī. (Cairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2016).

Zakariyyā, Fuʾād. Ispīnūzā. (Cairo: al-Hayʾah al-ʿĀmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 2022).

Al-Shāfiʿī, Ḥasan. Al-Taʾwīl al-Niswī li-l-Qurʾān wa-al-Dīn wa-Khaṭaruhu ʿalā al-Bayān al-ʿArabī wa-Turāthih. (Cairo: Hayʾat Kibār al-ʿUlamāʾ, 2020).

Shaḥrūr, Muḥammad. Al-Islām: al-Aṣl wa-al-Ṣūrah. (Beirut: Manshūrāt al-Jamal, 2014).

Shaltūt, Maḥmūd. Al-Fatāwā: Dirāsah li-Mushkilāt al-Muslim al-Muʿāṣir fī Ḥayātihi al-Yawmiyyah wa-al-ʿĀmmah. 18th ed. (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001).

Ṣāliḥ, Hāshim. Maʿārik al-Tanwīriyyīn wa-al-Uṣūliyyīn fī Ūrūbbā. (Beirut: Dār al-Sāqī, 2010).

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. Al-Tafsīr al-Kabīr. (Syria: Dār al-Fikr lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, 1981).

Farghal, Yaḥyā Hāshim Ḥasan. Al-Usus al-Manhajiyyah li-Bināʾ al-ʿAqīdah al-Islāmiyyah. (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, n.d.).

Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn Ismāʿīl. Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm. Prepared by Muḥammad ibn Sāmiḥ. (Cairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2009).

Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn Ismāʿīl. Al-Nihāyah fī al-Fitan wa-al-Malāḥim. Edited by ʿIṣām al-Dīn al-Ḍabbāṭī. (Cairo: Dār al-Ḥadīth, n.d.).

Al-Mubayyaḍ, Muḥammad Aḥmad. Al-Mawsūʿah fī al-Fitan wa-al-Malāḥim wa-Ashrāṭ al-Sāʿah. (Cairo: Muʾassasat al-Mukhtār lil-Nashr, 2006).

Maḥmūd, Sharīf Miṣbāḥ. Al-Zamān fī al-Qurʾān. 2nd ed. (Cairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 2018).

Al-Murshidī, ʿAbd al-ʿAzīz ʿAbd al-Laṭīf. Qiyās al-Ghāʾib ʿalā al-Shāhid fī al-Fikr al-Islāmī. (Cairo: Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 2021).

Muṣṭafā, Badr al-Dīn. Durūb Mā Baʿd al-Ḥadāthah. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2018).

Mayhūb, Sayyid ʿAbd al-Sattār. Hāʾulāʾ al-Muthaqqafūn wa-Fikruhum al-Iṣlāḥī. (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2009).

Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunan bi-Naql al-ʿAdl ʿan al-ʿAdl ilā al-Nabī. Edited by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1991).

Translated Sources and References:

Spinoza, Baruch. Risālah fī al-Lāhūt wa-al-Siyāsah. Translated by Ḥasan Ḥanafī. (Beirut: Dār al-Tanwīr, 2005).

Impey, Chris. Nihāyat Kull Shayʾ. Translated by Īnās al-Maghribī. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2013).

Bowie, Andrew. Al-Falsafah al-Almāniyyah. Translated by Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān Salāmah. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2014).

Bynum, William. Mukhtaṣar Tārīkh al-ʿIlm. Translated by Aḥmad al-Zubaydī. (Iraq: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2018).

de Jager, Michael. Al-ʿUlūm al-Zāʾifah. Translated by Aḥmad ʿAbd al-Munʿim. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2025).

Smith, Huston. Limādhā al-Dīn Ḍarūrah Ḥatmiyyah: Maṣīr al-Rūḥ al-Insāniyyah fī ʿAṣr al-Ilḥād. Translated by Saʿd Rustum. (Syria: Dār al-Jusūr al-Thaqāfiyyah, n.d.).

Fukuyama, Francis. Nihāyat al-Tārīkh wa-al-Insān al-Akhīr. Translated by Fuʾād Shāhīn. (Beirut: Markaz al-Inmāʾ al-Qawmī, 1993).

Hawking, Stephen. Tārīkh Mūjaz li-l-Zamān. (Cairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 2006).

Warwick, Kevin. Asāsiyyāt al-Dhakāʾ al-Iṣṭināʿī. Translated by Hāshim Aḥmad Muḥammad. (Cairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 2013).

Journals and Periodicals

Al-Bahī, Muḥammad. “Min Mafāhīm al-Qurʾān fī al-ʿAqīdah wa-al-Sulūk.” Mulḥaq Majallat al-Azhar, Rabīʿ al-Ākhir 1445 AH.

Sagan, Carl. “Al-Kawn.” Translated by Nāfiʿ Ayyūb. ʿĀlam al-Maʿrifah, October 1993.

Al-Kaylānī, Zaydān. “Ḥudūd Qudrat al-Dhakāʾ al-Iṣṭināʿī

ʿalā Muwājahat al-Lāyaqīn.” Majallat al-Siyāsah al-Dawliyyah, April 2023.


الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
١٣٨١
1961
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

The Contents of Part (2)

No.	Researches	page
1-	**he Prophetic Traditions Concerning the Conditional Attribution of Prophethood to Ibrahim son of the Prophet (PBUH) Had He Lived - Critical Hadith Study -** Dr. Mustafa bin Muhammad Mahmoud bin Sidat Mukhtar	11
2-	**The Portents of the Hour and the End of the Universe - A Critical Doctrinal Study in Light of Modern Scientific Findings -** Dr. Wael bin Yahya bin Bukheet Al-Junaidy	43
3-	**The Reports of The Scholar Abd Al-Rahman Al-Sa'di (R.I.P) Evidence of the Truthfulness of The Prophet (PBUH) - Collection and Study -** Prof. Fahd bin Issa Al-Dahmashi Al-Enazi	97
4-	**The Use of Rational Evidence by Ahl Al-Sunnah in Refuting Opponents** Dr. Fahd bin Ahmad Al-Nemari	151
5-	**Angels in Judaism, Christianity, and in Islam - A Comparative Study -** Dr. Musa bin Muhammad Al-Hajjad Al-Zahrani	207
6-	**Arbitration between spouses in Islamic jurisprudence - A comparative study of the application of the new Saudi Personal Status Law and the Bahraini Family Law of 2017 -** Dr. Salman Duaij Hamad Bu Saeed	267
7-	**Passing the Razor blade over the Head of One Who Has No Hair to remove the state of Ihram - A Comparative Jurisprudential Study -** Dr. Musa'id bin Abdul Rahman bin Ali Al Jaber Al Qahtani	325
8-	**Al-Qanaza'i's Jurisprudential Opinions on the Chapter of Attributing a Child to His Father From his book: (Tafsir al-Muwatta)** Dr. Amnah bint Abdullah bin Muhammad Al-Zaben Al-Khalidi	393

The views expressed in the published papers reflect the view of the researchers only, and do not necessarily reflect the opinion of the journal



Publication Rules at the Journal (*)

1-The research should be new and must not have been published before.

2-It should be characterized by originality, novelty, innovation, and addition to knowledge.

3-It should not be excerpted from a previous published works of the researcher.

4-It should comply with the standard academic research rules and its methodology.

5-The paper must not exceed (12,000) words and must not exceed (70) pages.

6-The researcher is obliged to review his research and make sure it is free from linguistic and typographical errors.

7-In case the research publication is approved, the journal shall

8- assume all copyrights, and it may re-publish it in paper or electronic form, and it has the right to include it in local and international databases - with or without a fee - without the researcher's permission.

9-The researcher does not have the right to republish his research that has been accepted for publication in the journal - in any of the publishing platforms - except with written permission from the editor-in-chief of the journal.

10-The journal's approved reference style is "Chicago".

11-The research should be in one file, and it should include:

- A title page that includes the researcher's data in Arabic and English.
- An abstract in Arabic and English.
- An Introduction which must include literature review and the scientific addition in the research.
- Body of the research.
- A conclusion that includes the research findings and recommendations.
- Bibliography in Arabic.
- Romanization of the Arabic bibliography in Latin alphabet on a separate list.
- Necessary appendices (if any).

12-The author should send the following attachments on the portal:

The research in WORD and PDF format, the undertaking form, a brief CV, and a request letter for publication addressed to the Editor-in-chief.

(*) These general rules are explained in detail on the journal's website: http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

The Editorial Board

Prof. Youssef bin Muslih Al-Raddadi
Professor of Qur'an Readings at the Islamic University
(Editor-in-Chief)

Prof. Muhammad bin Ahmad Barhaji
Professor of Qirāʾāt at Taibah University

Prof. Abdullāh ibn Ibrāhīm Al-Luḥaidān
Professor of Daʿwah at Imam Muhammad bin Saud Islamic University

Prof. Abd-al-Qādir ibn Muḥammad ʻAṭā Ṣūfī
Professor of Aqeedah at the Islamic University

Prof. Hamad bin Muhammad Al-Hājiri
Professor of Comparative Jurisprudence and Islamic Politics at Kuwait University

Prof. Hamdān ibn Lāfī Al- Enazī
Professor of Qur'an Exegesis and Its Sciences at the University of Northern Boarder

Prof. Ramadan Muhammad Ahmad Al-Rouby
Professor of Economics and Public Finance at Al-Azhar University in Cairo

Prof. Nayef bin Youssef Al-Otaibi
Professor of Exegesis and Qur'anic Sciences at the Islamic University

Prof. Abdullah bin Eid Al-Jarboui
Professor of Hadith Sciences at the Islamic University of Madinah

Prof. Abdul Rahman bin Rabah Al-Raddadi
Professor of Jurisprudence at the Islamic University of Madinah

Prof. Abdullah bin Ali Al-Bariqi
Professor of the Fundamentals of Jurisprudence at the Islamic University of Madinah

Prof. Ibrahim bin Salim Al-Hubaishi
Professor of Private Law at the Islamic University

Prof. Aref bin Mazid Al-Harbi
Professor of Aqeedah at the Islamic University

Dr. Ali bin Mohammed Albadrani
(Editorial Secretary)

Dr. Naif bin Jabr Al-Sulami
(Head of Publishing Department)

The Consulting Board

Prof. Faisal bin Jameel Ghazzawi
Imam and Khateeb of Masjid Al-Haraam, and former Professor in the Department of Qiraa'aat at Umm Al-Qura University (formerly)

His Excellency Prof. Yusuff bin Muhammad bin Sa'eed
A former member of the high scholars

Prof. Ismail Lutfi Japakiya
President of Fatani University, Thailand

Prof. Najm Abdul Rahman Khala
Former Professor of Noble Hadith and Its Sciences at the International Islamic University Malaysia (formerly)

His Highness Prince Dr. Sa'oud bin Salman bin Muhammad A'la Sa'oud
Associate Professor of Aqidah at King Sa'oud University

His Excellency Prof. Sa'd bin Turki Al-Khathlan
A former member of the high scholars (formerly)

Prof. Ghanim Qadouri Al-Hamad
Professor at the College of Education, Tikrit University, Iraq (formerly)

Correspondence :

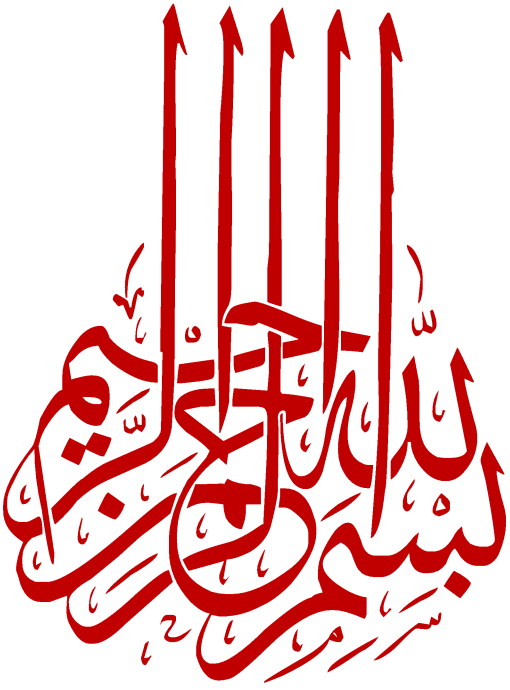
Papers sent should be addressed to the Chief Editor through the journal's portal:

https://journals.iu.edu.sa/ILS

the journal’s website :

http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html




بسم الله الرحمن الرحيم



Copyrights are reserved

Paper Version :
Filed at the King Fahd National Library No :
7836 - 1439
and the date of : (17/9/1439 AH)
International serial number of periodicals (ISSN)
1658 - 7898

Online Version :
Filed at the King Fahd National Library No :
7838 - 1439
and the date of : (17/9/1439 AH)
International Serial Number of Periodicals (ISSN)
1658 - 7901

KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF EDUCATION
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



ISLAMIC UNIVERSITY JOURNAL OF ISLAMIC LEGAL SCIENCES

REFEREED PERIODICAL SCIENTIFIC JOURNAL

Issue (217) - Volume (2) - Year (60) - June 2026

KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF EDUCATION
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



ISLAMIC UNIVERSITY JOURNAL OF ISLAMIC LEGAL SCIENCES

REFEREED PERIODICAL SCIENTIFIC JOURNAL

Issue (217) - Volume (2) - Year (60) - June 2026