



War and Peace between Faith and the Absurdity of Existence: An Intellectual Study in Light of Islamic Creed.

Fatima Abed Raheef Ali

Al-Mustansiriya University

Fatima.m.raheef@uomustansiriyah.edu.iq

Received 22 /12/ 2025, Revised 11/1 / 2026, Accepted 23/ 2/ 2026, Published 30/9/2026



© 2026 The Author(s). This is an Open Access article distributed

This is an open access article published in the Journal of the College of Islamic Sciences / University of Baghdad. of the [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Abstract:

This research aims to study the concepts of war and peace from an intellectual and doctrinal perspective that balances faith based on the divine purpose of existence with the absurdist tendency adopted by modern existentialist thought, which strips life of its meaning and purpose.

The research attempts to reveal the spiritual and philosophical dimension of the positions on war and peace in Islam, considering them consistent with the principle of divine obligation and humanity's responsibility to cultivate the earth, in contrast to the absurdist conceptions that view war as an absurd outcome of a purposeless human existence.

This reading confirms that Islamic doctrine does not view war and peace as purely material phenomena, but rather as manifestations of divine testing, and that faith alone grants human existence its meaning and balance.

Keywords: war, peace ,Faith ,Existential absurdity ,Islamic doctrine.



الحربُ والسَّلمُ بينَ الإيمانِ والعبثِ الوجوديِّ دراسةً فكريَّةً في ضوءِ العقيدةِ الإسلاميةِ

فاطمة عبد رهيف علي

المدرس الدكتور في الجامعة المستنصرية

تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٥/١٢/٢٢	تاريخ المراجعة: ٢٠٢٦/١/١١
تاريخ قبول البحث: ٢٠٢٦/٢/٢٣	تاريخ النشر: ٢٠٢٦ /٩ /٣٠

ملخص الدراسة:

يهدف البحث إلى دراسة مفهومي الحرب والسَّلم من منظور فكري عقدي يوازن بين الإيمان القائم على الغاية الإلهية للوجود، وبين النزعة العبثية التي تبناها الفكر الوجودي الحديث، التي تُسقط عن الحياة معناها وغرضها. يُحاول البحث الكشف عن البُعد الروحي والفلسفي لموقفي الحرب والسَّلم في الإسلام، باعتبارهما منسجمين مع مبدأ التكليف الإلهي ومسؤولية الإنسان في إعمار الأرض، مقابل التصورات العبثية التي تنظر إلى الحرب بوصفها نتيجة عبثية للوجود الإنساني الخالي من الغاية. وتأتي هذه القراءة لتؤكد أن العقيدة الإسلامية لا تنتظر إلى الحرب والسَّلم كظاهرتين ماديتين محضتين، بل كمظهرين من مظاهر الامتحان الإلهي، وأن الإيمان وحده هو الذي يمنح الوجود الإنساني معناه واتزانَه. الكلمات المفتاحية: الحرب، السَّلم، الإيمان، العبث الوجودي، العقيدة الإسلامية.



المقدمة

منذ فجر التاريخ والإنسان يعيش بين حالتين متعاقبتين هما: الحرب والسلم، وكأنهما وجهان متلازمان لطبيعة الوجود الإنساني. غير أن الفكر الإنساني الحديث، ولا سيما في ظل الفلسفات الوجودية، نظر إلى هذه الثنائية من زاوية العبث والفوضى، فاعتبر الحرب امتداداً للفراغ الروحي، والسلم لحظة استراحة في رحلة عبثية لا غاية لها. في المقابل، قدّمت العقيدة الإسلامية تصوراً مغايراً، جعلت فيه للحرب والسلم غاية إيمانية ومقاصد أخلاقية تتبع من مبدأ التوحيد والاستخلاف، فالحرب في الإسلام ليست فعل تدمير بل وسيلة لإحقاق الحق ورفع الظلم، والسلم ليس خنوعاً بل تجسيد للرحمة والعدل.

ومن هنا تنشأ أهمية إعادة قراءة الحرب والسلم في ضوء الإيمان، إذ يواجه العالم المعاصر حالة من الضياع الوجودي وغياب البوصلة الروحية، مما يجعل من الفكر الإسلامي دعامة أساسية في إعادة المعنى للوجود الإنساني، وردّ الاعتبار للبعد الإيماني في تفسير الصراع والسلم.

مشكلة البحث

وتتمثل مشكلة البحث في محاولة الكشف عن التناقض الفلسفي والفكري بين منطلقات الإيمان التي تؤكد الغاية والمعنى والرحمة الإلهية، وليست الرؤية الوجودية العبثية التي تنفي الغاية وتؤسس لفكرة الصراع والعدمية، وكيف تنعكس هذه الجدلية في مفهوم الحرب والسلم من منظور العقيدة الإسلامية والتي تسعى إلى ترسيخ السلام القائم على الإيمان والعدل لا على العبث والقوة.

أهمية البحث

تأتي أهمية البحث بما يأتي:



١. يسلط البحث الضوء على العلاقة بين العقيدة والإنتاج الفكري الإنساني، من خلال تحليل موقف الإيمان الإسلامي مقابل العبث الوجودي في تفسير ظاهرتي الحرب والسلم.
٢. يسهم في إبراز دور العقيدة الإسلامية في توجيه السلوك الإنساني نحو السلام القائم على العدل والرحمة، بعيداً عن الفلسفات التي تنفي الغاية والمعنى.
٣. يعمق الفهم الفلسفي لمفاهيم الحرب والسلم في ضوء الفكر الإسلامي، ويكشف عن الجوانب الأخلاقية والمعنوية التي تميز الرؤية الإيمانية من العبث الوجودي.
٤. يثري الدراسات الفكرية المعاصرة من خلال معالجة قضية إنسانية عالمية، وهي مسألة الحرب والسلم برؤية تجمع بين البعد الإيماني والفلسفي في آنٍ واحد.

اهداف البحث

ومن أهداف البحث النقاط الآتية:

١. تحليل مفهوم الحرب والسلم من منظور الإيمان الإسلامي ومقارنته بالرؤية الوجودية العبثية.
٢. كشف أثر العقيدة الإسلامية في توجيه السلوك الإنساني تجاه السلام والصراع.
٣. دراسة التباين الفلسفي بين الإيمان والعبث الوجودي في تفسير معنى الحياة والغاية الإنسانية.
٤. تقديم رؤية واضحة تسهم في فهم العلاقة بين الفكر الديني والفلسفة الوجودية في معالجة قضايا الحرب والسلام.



المبحث الأول: الإطار المفاهيمي والفكري للحرب والسلم

المطلب الأول: مفهوم الحرب والسلم لغة واصطلاحاً:

أولاً: معنى الحرب: الحرب لغة نقيض السلم، وهي لفظ مؤنث، وتأتي بمعانٍ أخرى كالشجاعة والشدة. يُقال: فلانٌ حربٌ ومجربٌ أي شديد الحرب: شجاع. ويأتي بمعنى العداوة، يقال: أنا حربٌ لمن حاربنِي أي: عدو. وقوم حربٌ أي: أعداء^١.

أما الحرب في الاصطلاح، فعند ابن خلدون^٢: إن الحرب أنواع، المقاتلة لم تنزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله تعالى وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب كل منهما أهل العصبية، فإذا تذاَمروا لتلك الطائفتين؛ فإن إحداها تطلب الانتقام والأخرى تدافع وعندها تكون الحرب، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل^٣. ويقول الاستاذ الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه أحكام الحرب في الإسلام وخصائصها الإنسانية: إنَّ لكل أمة في السلم والحرب فلسفة معينة، وضعها الحكماء والعلماء والرؤساء والقادة وهي تصور الوسائل والغايات، وقد تكون هذه الوسيلة والغاية مشروعة أو غير مشروعة في المعيار الصحيح في تقدير أناس آخرين، يصدر عن أحكامهم على ما لدى غيرهم بتجرد وموضوعية وحيادية. أما الوضع في الإسلام فهو مختلف؛ لأن مصدر التشريع في السلم والحرب هو الوحي الإلهي أو الكتاب السماوي، وهو القرآن الكريم الذي يترجم معانيه ومبادئه نبي الإسلام محمد (صلى الله عليه واله وسلم)؛ ولأن مشروعية الحرب يقرها مصدر سماوي؛ فإنَّ الحروب في الإسلام ليست دينية يملئها التعصب الديني، بهدف إبادة المخالفين في الدين^٤. ومنه قوله تعالى: (لا إكراه في الدينِ قد تبينَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)^٥.

ثانياً: السلم لغةً: من الفعل الثلاثي سلم، والسالم، والسلام، والسلم. والسلم تعني الصلح والبراءة والمسالمة والطمأنينة، والسلم خلاف الحرب والأمان والنجاة^٦، وهي الواردة في القرآن الكريم: (يا أيها الذين آمنوا أدخلوا في السلم كافة)^٧. وأما السلم في الاصطلاح: فهو حالة من الأمان والسكينة ومنافعٍ للحرب والنزاعات، ويشمل أيضاً حالة إيجابية



من الانسجام والعدالة الاجتماعية والأمن والاستقرار^٨. ويرى المفكرون المسلمون وثلة من غير المسلمين أن فكرة السلام في الإسلام فكرة أصيلة عميقة، تتصل اتصالاً وثيقاً بطبيعته، وفكرته الكلية عن الكون والحياة والإنسان، وأن أصل العلاقات الإنسانية هو السلم، فليست الحرب في نظر الإسلام سوى ضرورة تستدعيها الظروف أو هي محض استثناء^٩.

المطلب الثاني: الرؤية التأصيلية للحرب والسلم وأهدافهما الفلسفية والعقدية

يحد اللغويون الحرب بعدة معانٍ، منها: سلب المال، واشتداد الغضب، والقتال، أو القتال بين فئتين، أو القتال بين البشر بعضهم بعضاً، أو القتال الذي تقوم بها جيوش غير منظمة، وغير ذلك مما يعني أن هناك أنواعاً عدة من الحرب. أما أهل السياسة فيعدون الحرب نقيض السلم، فيقال: وقعت بينهم حرب؛ لانهم ذهبوا بها إلى المحاربة، بخلاف السلم الذي يذهب إلى المسالمة، فيقال دارُ حرب، ويقصد بها عند المسلمين، بلاد المشركين الذين لا صلح بينهم وبين المسلمين، كما ان الحرب حالة صراع بين كيانات سياسية، تُشنُّ من أجل تحقيق الأهداف بالقوة وهي أعمال عدائية مسلحة بحجم كبير أو بدرجة كبيرة أو صغيرة من الاستمرار بين أمتين، أو دولتين، أو حكومتين أو أكثر. وعليه، فالحرب شكل من أشكال العلاقات الدولية، يُستعمل فيها السلاح بالإضافة إلى أدوات السياسة، وبمعنى أوسع وأشمل هي: استعمال القوة بين جماعتين من البشر تخضعان لنظامين متعارضين لهما مصالح متعارضة. أي إن الحرب تقوم عادة نتيجة لتفاعل عوامل كثيرة أهمها العوامل الاجتماعية والاقتصادية ونظم الحكم في البلاد، فالحرب على وفق بعض التفسيرات الفلسفية، هي وجود علاقة سببية بين أصحاب المصالح المادية وبين العدوان^{١٠}.

وعليه؛ فإنَّ الفلاسفة بوصفهم منتجي نصّ فلسفي تأملي عقلي أخلاقي قيمي، التفتوا بدورهم إلى مسألة الحرب والسلم، وربطوا ذلك بالقيم الأخلاقية من عدالة، وحق، وخير، وفضيلة؛ لأن خطابهم موجه إلى الإنسان العاقل الذي لا يقوم الاجتماع المدني



والسياسي بدونه، من دولة ومدنية وحضارة وثقافة ودين وعلاقات سياسية وقانونية، وبما أن الإنسان كائن اجتماعي سياسي بطبعه، يتألف من نفس أو روح وجسد، وبما أن العلاقة بين النفس والجسد علاقة تنافر وتضاد؛ إذاً لا بدّ من إيجاد تناغم وانسجام بينهما؛ لأن سيطرة النفس على الجسد تجعله فاضلاً، وبالعكس تجعله شريراً وغير فاضل^{١١}.

وفي ضوء ذلك، وانطلاقاً من هذه العلاقة المتنافرة بين النفس والجسد، ظهرت مواقف متباينة عن أصل الحرب وعن أسباب قيامها، وأنواعها، فقد انقسم المفكرين والعلماء المسلمين في نظرتهم لأصل الحرب الى فريقين، منهم من يعتقد أن الإنسان شرير بطبعه، وهذا متأصل في طبيعته البيولوجية والسيكولوجية، وإن الأديان والقوانين والتشريعات وقيام الدولة بمؤسساتها المختلفة والاعراف والتقاليد إنما جاءت لتحذ من طبيعته الشريرة التي فطر عليها. في حين يذهب فريق آخر إلى الاعتقاد بأن الإنسان خير بطبعه، وإن الارتقاء بأحضان الجسد ومتطلباته تجعله إنساناً شريراً بهيمياً لا يشبع من شهوة السيطرة والاعتداء على الآخرين، واخذ ما يملكونه بالقوة. ومن هنا يبدأ التأسيس للحرب بأبسط صورها^{١٢}.

في حين يذهب بعض فلاسفة اليونان إلى أن الإنسان شرير بطبعه، ويقف على رأس هؤلاء الفيلسوف اليوناني هيراقليطس (ت: ٤٧٥ ق.م)^{١٣} الذي مجد الحرب، إذ هي عنده أم الأشياء كلها، بل هي التغير المستمر في الأشياء، أما الفيلسوف انبازوقليس (ت: ٤٣٠ ق.م)^{١٤}؛ فقد جعل مفهومي الحب والكره قانوناً ناظماً للعلاقة بين عناصر الطبيعة الأربعة: النار، والماء، والأرض، والهواء، فبالحب تُجمع الأشياء في الطبيعة، وفي الكره تتفرق، وكأن الحرب هي التفريق، والحب والسلم هو الجمع والتقريب^{١٥}.

أما الفيلسوف العربي الفارابي (ت: ٣٣٩ هـ)، فإنه يبيح قيام الحرب، معتقداً أن سبب قيامها هو الغلبة، أو شفاء غيظ، أو لذة ينالها المرء، أو اكتساب خير تستأهله



المدينة من خارج ممن في يده ذلك، أو لدفع عدوان ورد المدينة من الخارج، أو في حالة الجهاد لنشر الدعوة، فالحرب على وفق ذلك هي من أعظم أسباب المدن، وأن كانت نتائجها الخراب والدمار^{١٦}، ولم يغيب هذا الموضوع عن بال فيلسوف الحضارة والتاريخ ابن خلدون (٨٠٨هـ)، فقد أشار في المقدمة إلى موضوع الحرب، وقد تناولها بالتفصيل وربط ذلك بأصل الجبلية الإنسانية التي فُطر عليها قائلًا: إنَّها من الأمور الطبيعية في حياة البشر منذُ أن خلقها الله، لا تخلو منه أمة ولا جيلٌ، وإنَّ العدوان والحرب إنما يقعان بين الامم المتوحشة؛ لانهم وضعوا أرزاقهم في رماحهم ومعاشهم فيها بأيدي غيرهم، ومن دافعهم عن متاعه أذنوه بالحرب، ولا بغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك، وإنما همهم ونصب اعينهم، غلب الناس على ما في أيديهم^{١٧}.

إنَّ هذا الموقف من أصل قيام الحرب وجعلها غريزية في الانسان، استمر مع الفلاسفة في العصر الحديث حتى يومنا هذا، وهنا نستحضر موقف الفلاسفة النفسانيين من أيام الفيلسوف السياسي الايطالي ميكافيلي (١٥٢٧م)، والفيلسوف الفرنسي إميل دوركايم (١٩١٧م)، والطبيب النمساوي سيغموند فرويد (١٩٣٩م)، إذ ظلت هذه المواقف هي السائدة والشائعة عند هؤلاء، والتي تقول بأن طبيعة الإنسان هي التي تخلق الصراع^{١٨}. وفي مقابل ذلك، نجد فريقاً آخر يذهب إلى أن الإنسان مسالم بطبعه، أو في حالته الطبيعية، وإن النظام الاجتماعي هو السبب في قيامها، أي إنها لا تعد قانوناً جوهرياً في سلوك البشر في علاقاتهم بعضهم مع بعض، وإنما هي حالة عرضية أسبابها عدوان خارجي، أو فتنة داخلية، أو غلبة سياسية، أو غير ذلك، إذ تنتهي الحرب بانتهاء أسبابها التي قامت من أجلها، وهي السيطرة على أموال وأراضي الغير بالقوة المسلحة^{١٩}.

أما أنواع الحرب؛ فقد حُدِّدت أنواعها على وفق من يقوم بشنها على غيره من بني البشر، فالنوع الأول من الحرب يسمى العادلة من وجهة نظر من يقوم بها أو يشنها على غيره، وتتمثل بنشر فكرة، أو مبدأ، أو رد عدوان، أو دفع ضرر، أو



الغضب لدي الله وهو ما يسمى بالجهاد في الفكر السياسي الإسلامي، وهذا النوع مباح عند هؤلاء الفلاسفة أن كانت لأسباب أخلاقية، أو دينية، أو مبدئية لمن يقوم به، في محاولة لتأسيس مجتمع مدني، أو جماعة عالمية على أساس العدالة. أما النوع الآخر فهي الحرب غير العادلة، أي حرب جور وظلم، وبين هذين النوعين من الحرب تقع هناك حروب فتنة وبغي، لمن وقعت عليه وذاق ويلاتها^{٢٠}.

المبحث الثاني: الأسس الفكرية والفلسفية للإيمان والعبث الوجودي

المطلب الاول: الأسس الفكرية للإيمان في الرؤية الإسلامية

الإيمان لغة: هو التصديق بالقلب^{٢١}، يقول ابن منظور: اتفق اهل العلم من اللغويين وغيرهم ان الايمان معناه التصديق^{٢٢}، وينكشف معنى التصديق بالقول للإيمان: هو الثقة، واطهار الخسوع، وقبول الشريعة^{٢٣}، فهذه ثلاثة معانٍ مترادفة للتصديق. والإيمان في الشرع هو: الاعتقاد بالقلب، والإقرار باللسان، وقيل: من شهد وعمل ولم يعتقد فهو منافق، ومن شهد ولم يعمل واعتقد فهو فاسق، ومن أخلّ بالشهادة فهو كافر^{٢٤}.

فالأسس الفكرية للإيمان كما أقرها العلماء المسلمون تقوم على أساس العقل والنقل، وكما تطرح اتجاهات متعددة للفرق الإسلامية في تبني موضوع الإيمان، فأهل الحديث يتبنون عدم صحة إعمال العقل في الموضوعات الدينية، كما أنّ الحنابلة يعدون استخدام العقل في إثبات وتبيين الموضوعات حراماً^{٢٥}؛ ويروى أنّه عندما سأل شخص مالك بن أنس (١٧٩هـ) إمام المالكية عن آية (الرحمن على العرش استوى) أجابه: استواء الله على العرش معلوم، وكيفية هذا الاستواء مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، فالذين يعدون السؤال في الموضوعات الدينية بدعة لا يمكنهم الحديث عن دور العقل في الإيمان الديني. فأهل الحديث والأشاعرة من أصحاب نزعة النصّ مع فارق أنّ الأشاعرة افادوا من العقل في الدّفاع عن عقائدهم الدينية، في حين



أنَّ أهل الحديث يأخذون بظاهر النصوص الدينية ولا يُدخلون العقل في شرح معتقداتهم الدينية والدِّفاع عنها، في مقابل هاتين الفئتين؛ فإن المدرسة الاعتزالية كانوا من أصحاب نزعة عقلية من الدرجة الأولى، فهم لم يكتفوا باستعمال العقل في إثبات عقائدهم الدينية والدِّفاع عنها، بل ذهبوا أبعد من ذلك وقالوا بأنَّ للعقل دوراً أساسياً في كشف المعتقدات واستنباطها.^{٢٦}

فأصحاب النزعة العقلية يُلزمون أنفسهم بالقبول بمضامين النصوص الدينية متى ما كانت منسجمة مع الأحكام العقلية، وعند ملاحظة أيّ تعارض بين النصوص الدينية وحكم العقل يلجؤون إلى تأويل الظاهر الديني، وهذا هو الحال مع متكلمي الشيعة الذين استندوا -إلى جانب الكتاب والسنة الشريفة وكلام الأئمة المعصومين (ع)- إلى العقل بوصفه أحد مصادر المعرفة الدينية، واتَّبَعُوا نمطاً معتدلاً في استعمال العقل، وقد ورد في العديد من الآيات القرآنية بيان مكانة القلب محل الإيمان ومُشَوِّهٌ ولم تنسب آية من كتاب الله الإيمان إلى العقل الفلسفي، بل جاء تأكيد الاستعمال القلب، بالإضافة إلى استعمال الإيمان في القرآن بمعنى الميل الفطري إلى الله عز وجل، والنزوع إليه وسائر متعلقات الإيمان الأخرى. ومن هنا؛ فإنَّ نظرية وحدة الإيمان والمعرفة الفلسفية سوف تؤدي إلى تحويل الإيمان والدين إلى طورٍ من الإلهيات الطبيعية ومعرفة الباري عز وجل^{٢٧}، وإنزال درجته إلى إيمان قولي صرف. والمقصود من الإيمان القولي هو الإيمان الذي تكون متعلقاته أقوالاً يجب إثبات صدقها عن طريق الأدلة العقلية والفلسفية ليُعد الإيمان بها ممكناً، وهكذا تعبير عن الإيمان لا ينسجم مع الأوصاف التي ذكرها الله تعالى للمؤمنين. ويرى القرآن الكريم أنَّ المؤمنين الحقيقيين هم الذين يَكْفِيهِمْ ذكر الله لينقذ في قلوبهم الخوف المقرون بالهبة والاحترام: (وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا)^{٢٨}، وقوله تعالى: (إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ* تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ)^{٢٩}.



والصحيح أنَّ العقل يمكنه إثبات حقائق إيمانية، ولم يكن للقلب تعلُّق بما يخالف تلك الحقيقة؛ فإنَّ القلب سوف يجد ذلك الميل والتعلُّق، ولكنَّ تقدُّم القلب على العقل، له شروطه ولا يتحقَّق من دونها. ولكن متى وجد القلب ميلاً نحو حقيقة ما وسلم بها وصدَّق، انتهياً الأرضية أيضاً لقبول العقل لها، ودليل هذه الواقعية أنَّ للقلب مجالاً وساحة أعلى وأعمق وأوسع من ساحة العقل. وعلى هذا الأساس يقول الشيخ محيي الدين بن عربي (ت: ٦٣٨هـ): إنَّ العقل يقيّد غيره من القوى، إلَّا القلب؛ فإنَّه لا يتقيّد وهو سريع التقلُّب في كل حال، ولذا قال الشارع: إنَّ القلب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء، فهو يتقلَّب بتقلُّب التجليات، والعقل ليس كذلك^٢، ولهذا فالقلب عندما يذعن ويسلم بحقيقة ما فسوف تتبعه سائر القوى الأدنى منه ومن ضمنها العقل، وفي الأقلَّ يحول ذلك من دون إنكارها وجحودها، ثمَّ تعمُّ آثار وتجليات هذا التسليم والتصديق القلبيِّ بنحو تدريجي تمام الحالات الباطنية والأفعال الجوارحية للإنسان، وتقتلع من ساحتها كلَّ رياء أو اثنية بين الظاهر والباطن. وما يجعل الإيمان العقلي ممكناً، هو الإنسان المؤمن لا يمكنه أن يقبل شيئاً قامت أدلة قطعية على إبطاله ورده، ولكن من الممكن أن يؤمن بما لا يمتلك أدلة قطعية عليه. فتحقِّق الإيمان وحصوله مرتبطان بأسباب وعوامل متعددة، ومن غير الممكن بيان الإيمان وشرحه بشكل دقيق بدون نظر إليها. ويعتقد الكثير من العلماء أنَّ التصديق اللازم في الإيمان ليس تصديقاً لا احتمال فيه للخلاف؛ بل إنَّ الاطمئنان والظنَّ الغالب أيضاً في حالة عدم احتمال خطورة النقيض في الذهن له حكم التصديق^٣.

وعليه، لا يمكننا دائماً اعتبار اليقين المنطقيِّ الأساس والمقوم الضروري للإيمان، بل أحياناً يكون الإيمان مبنياً على معرفة ظنيّة لا بدَّ في الإيمان من تحقُّق درجة من التصديق، ويكفي لتلُّق على الإنسان أنَّه مؤمن أن يحتمل وجود شيء، أو أحد أو أمر حسن، وأن يكون احتمال ذلك أرجح من احتمال عدمه بالحدِّ الذي يجعله يُقدِّم على المخاطر، ويعقد أمله ورجاءه عليه، ويسعى لسدِّ ما لديه من نقص، ويزيد من



توكّله وتصديقه ومن تضحّيته، فهنا للمخاطرة، والأمل والتوكّل تأثير أقوى من القطع واليقين^{٣٢}.

والنتيجة التي يمكن استخلاصها مما سبق، أنّه إذا توافرت شروط تحقّق الإيمان، فالمعرفة الظنيّة تتحقّق أيضاً، ولكن إذا لم تتحقّق هذه الشروط فلن يتحقّق الإيمان ولو باليقين المنطقيّ أيضاً؛ لأنّه مع فرض وصول العقل إلى الأدلّة الكافية فيما يرتبط بصحة متعلّقات الإيمان إلّا أنّ الجود والإنكار القلبيّ ممكن، وبالتالي لا يتحقّق الإيمان. وإنّ دور المعارف اليقينيّة والظنيّة كمعارف مفهوميّة في تحقّق الإيمان يرجع إلى مقدار تأثيرها في لفّت الإنسان إلى المعرفة الفطريّة بالله تعالى، عن طريق رفع بعض الشبهات والموانع الذهنيّة (الفكريّة)، أو أنّها تستخدم بعد تحقّق الإيمان في التوجيه والتعليل العقلانيّ له. إذاً يقوم الإيمان على المعرفة الفطريّة بالله وضمن الاختيار البشريّ، ولا دور مباشر لأيّ من المعرفتين: المعرفة اليقينيّة والمعرفة الظنيّة في تحقّقه. وما ذكر من أنّه عند القبول القلبيّ بشيء، تنهياً أرضية التصديق العقلي به أيضاً قابلاً للانطباق والتفسير مع خصوصيّة الاختيار التامّ للإيمان، والمراد من تامميّة الإيمان الاختياريّ أن لا ينحصر الإيمان بالقلب بل يشمل ساحة الوجود الإنسانيّ بتمامه، وتظهر آثاره الداخلية والخارجية في ساحات الوجود والعمل كافة. ويستثمر العقل هذه الظاهرة القلبية في خلق مفاهيم وتنظيمها ضمن نظام معتقدات متناغم، وهذه الإفادة العقلية يمكن أن تتشكّل تدريجياً وضمن عمليّة تحقّق الإيمان، أو أنّها تحصل بعد تحقّقه عن طريق التأمل في مضمون الإيمان. ويتّضح أيضاً نتيجة لهذا التحليل أن التمايز بين الإيمان ونظام الاعتقادات الدينيّ. فالإيمان نوع إقبال قلبيّ على شيء أو شخص، بينما نظام المعتقدات الدينيّة هو عبارة عن نظام من المفاهيم الاعتقاديّة الذي يتشكّل حول محور الإيمان^{٣٣}.



المطلب الثاني: الاسس الفلسفية للعبث الوجودي وموقف الفكر الإسلامي منه

العبثية مدرسة أدبية فكرية تدّعي أن الإنسان ضائع لم يعد له معنى، ولم يعد لأفكاره جدوى، أو إنما يجتر افكاره -جر كل فكرة لفكرة أخرى بنحو متتابع وسريع من دون الوعي بالتقلات بين الافكار- لأنه فقد القدرة على رؤية الأشياء بشكلها الطبيعي، ومن أبرز شخصيات المذهب العبثي الفرنسيان صامويل بيكت (١٩٨٩م)، والكاتب أوجين بونسكو (١٩٩٤م) الذي يعد من أركان مسرح اللامعقول^{٣٤}.

والعبث يعني الشعور باللاجدوى واللاطائل وامتناع الخلاص، وفقدان القدرة والحرية والإرادة أمام حتميات الطبيعة والحياة والتاريخ والحضارة، وإن اللغة فاقدة القدرة عن التعبير فهي عبث، فهي نوع من الإحساس بعدمية الوجود القائم، وهلاك الزمن. والعبثية هي التحقق من لا عقلانية العالم^{٣٥}، فالعبث كل ما يتعارض مع قوانين المنطق، فالفكرة المحالة هي فكرة لا سبيل إلى التوفيق بين عناصرها، والحكم المحال هو الحكم الذي يتضمن خطأ ينتهي له بالضرورة إلى نتيجة باطلة ويكشف عن الفساد في بنائه الصوري^{٣٦}.

أما الوجودية لغة: فهي اسم مؤنث منسوب إلى وجود^{٣٧}؛ والوجودية كلمة مشتقة من الوجود؛ والوجود في اللغة يفيد الحضور، فيقال مثلاً: فلانٌ موجودٌ بمعنى أنه حاضر، ويأتي الوجود بمعنى الكون أو العالم، فأصبح لفظ الوجود رمزاً اجتماعياً للكون بكل ما فيه باعتبار أن الكون يدل على معنى الحضور والمثول وعدم الغياب^{٣٨}. وكما نجد أن لفظ وجد: من العدم، كغني فهو موجود، ولا يُقال: وجده الله، وإنما يقال: أوجده الله^{٣٩}. وأما الوجود اصطلاحاً: فهو المقابل للعدم، وهو أمر بديهي، إلا من حيث انه مدلول للفظ من دون لفظ آخر^{٤٠}.

والوجودية: اتجاه فلسفي يعلو في قيمة الإنسان ويبالغ في تأكيد تفرد، وأنه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار ولا يحتاج إلى موجه، وهي فلسفة عن الذات أكثر منها فلسفة عن الموضوع^{٤١}.



وتتكر الوجودية أن يكون الوجود عين الماهية، وينفر من المذهب والمذهبية، ويقتصر على وصف الظواهر النفسية، وينطبق ذلك على كل من الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر (١٩٨٠)، والكاتبة الفرنسية سيمون دي بوفوار (١٩٨٦)، والمسرحي الفرنسي غابرييل مارسيل (١٩٧٣)، فأن فلسفة سارتر يستلزم فهمها أن نكون على دراية بفلسفة مارتن هايدغر (١٩٧٦)؛ التي تقوم بنحو أساسي على إعادة طرح سؤال الوجود وليس مجرد الموجودات، فيرى سارتر أن الوجود سابق على الماهية، وإن ماهية الإنسان في وجوده في هذا العالم^{٤٢}، فهي إذاً مذهب يقوم على إبراز الوجود وخصائصه وجعله سابقاً على الماهية، ويُنظر للإنسان على أنه وجود لا ماهية، يؤمن بالحرية المطلقة التي تمكنه من أن يصنع نفسه بنفسه، ويملاً وجوده على النحو الذي يلائمه، ويركز بحثه على الإنسان الواقعي المشخص^{٤٣}، ويؤكد الدكتور ابراهيم مصطفى (١٩٦٢م) أنه من الصعب تحديد مفهوم الوجودية بالاطار العام، فقد تعود إلى الفيلسوف والرياضي الفرنسي باسكال (١٦٦٢)، أو اوغسطين^{٤٤}؛ فنتبع أصول الوجودية من الأمور التي يصعب على الإنسان، خاصة إذا نظرنا إليها الآن ووجدناها متعددة في اتجاهاتها^{٤٥}.

أما مفهومها العام، فهي فلسفة تتأمل في الوجود الإنساني، وتُبرز قيمة الوجود الفردي، ويُطلق هذا اللفظ على الأفكار الفلسفية لكل من الفيلسوف الدنماركي سورين كيركغور (١٨٥٥)، والفيلسوف الألماني مارتن هايدغر. ويشير هذا اللفظ بوجه خاص إلى النزعة التي تبلورت خاصة مع الفيلسوف الفرنسي سارتر في كتابه (الوجود والعدم)، وفي رواياته ومسرحياته ومقالاته^{٤٦}. وكذلك في محاضراته (الوجودية نزعة إنسانية) سنة ١٩٤٥، إذ يرى أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يوجد قبل أن نستطيع التعريف به بأي فكرة، وإنه الكائن الذي وجوده سابق على ماهيته، وهذه الماهية هي ما يُعرف (بإنسانية الإنسان)، فإن الإنسان موجود ليس كما هو يتصور نفسه، وإنما كما



هو يريدّها، وأنه ليس غير ما هو يفعله، أي أعماله هي كل شيء، وهي التي تسمح له بالحياة، وتحقيق الذات^{٤٧}.

لقد تأثرت الوجودية بالعلمانية^{٤٨} وغيرها من الحركات التي صاحبت النهضة الأوروبية، ورفضت السلطة المطلقة للدين والكنيسة، كما تأثرت ببعض الأفكار القديمة مثل سقراط الذي وضع قاعدة (اعرف بنفسك بنفسك)، وبآراء الرواقيين الذين أكدوا سيادة النفس، إضافة إلى تأثرهم بمختلف الحركات الداعية إلى الإلحاد والإباحية^{٤٩}، فقد ارتبطت (العبيثية) بالتيار الوجودي والعدمي ارتباطاً وثيقاً، فمن رحم الوجودية انبثق العبث Absurde، بكل ما يحمله من مرجعيات وأسس وخصائص ممهداً لنظرة جديدة في الفلسفة والادب، وهذا ليس غريباً، فالأدب يستقي الكثير من اتجاهاته ومواضيعه من الفلسفة والادب، وهذا ليس غريباً، فالأدب يستقي الكثير من اتجاهاته ومواضيعه من الفلسفة، التي تعد (أم العلوم) من جهة وتقارب الموضوعات من جهة أخرى، ويمكن أيضاً عد العبيثية أو اللامعقلية في الادب الحديث ظاهرة تدعو إلى الخروج عن دائرة المؤلف إلى مجالات جديدة لا تتقيد بالحدود المعقولة والموازين المعروفة^{٥٠}. وقد تبنى العالم العربي عدة اتجاهات ومذاهب فلسفية وأدبية، وإسقاطها على المجتمع العربي بفعل الترجمة والاحتكاك المتواصل مع الغرب، ورغم أن هذه المذاهب غريبة في أصلها، فإن عملية استيرادهم لهذه التيارات لم تخل من إضافة لمسات خاصة عليها، وربما سبب اختلاف العقلية العربية الخاصة التي تختلف عن العقلية الغربية تماماً من حيث البيئة والثقافة، أو أن طبيعة المجتمع العربي وأوضاعه وقضاياها هي السبب في ذلك^{٥١}، وهذا الرأي الراجح، وفي هذا السياق يرى بعضهم أن الوجودية ليست دعوة للإلحاد، بل فلسفة إنسانية في جوهرها، تدعو الإنسان لأن يطلق لنفسه العنان، فتعمل فيه نفسه الأمارة بالسوء عملها، فيضيع بها الإنسان ويغرق في القلق والوساوس، ويبقى وحده في الحياة، ولا إله يهديه سواء السبيل^{٥٢}، ومن هنا كان أخطر ما في الوجودية بعد نفي الألوهية عبادة الذات الإنسانية، إذ هي دعوة مفتوحة لكل إنسان أن يتمتع ذاته، ولا يلتزم بأي مبادئ أو أخلاق، فلا شيء يُقيد



اختيار الفرد، ولا مقياس عنده للخير والشر، ولا للهدى والضلال، فلا التزام بدين، ولا وطن، ولا اسرة، ولا نظام، ولا أي شيء آخر، وقد ذكر الأديب المصري عباس محمود العقاد (١٩٦٤) لفظةً فيما يتعلق بالانحلال والإباحية، إذ ذكر بأن الوجودية صورة من صور الإباحية الأخلاقية التي يقيمها أصحابها على سند فلسفي، يسوغون به ضعفهم وانحلالهم، وهم يخلجون من الضعف والانحلال بغير سند منسوب إلى الفكر والفلسفة^{٥٣}. ويقوم العبث الوجودي في الفلسفة الحديثة -كما عند البير كامو^{٥٤} وجان بول سارتر^{٥٥}- على نفي الغاية المسبقة لوجود الإنسان، والاعتقاد بأن العالم صامت تجاه أسئلة المعنى، مما يدفع الإنسان إلى الشعور بالتناقض بين توفقه للمعرفة وغياب الإجابة النهائية. ففي أسطورة سيزيف يقرر كامو أن الحياة خالية من المعنى وأن الحل يتمثل في التمرد الواعي على العبث من دون اللجوء إلى الدين أو الانتحار، أما سارتر فيرى في الوجودية نزعة إنسانية أن الانسان يوجد أولاً ثم يختار ماهيته بنفسه، وإن المسؤولية الأخلاقية لا تستند إلى مرجعية متجاوزة، بل إلى حرية الفرد المطلقة، وهو ما يفضي إلى القلق واللايقين بوصفهما حالتين أصيلتين في الوجود الإنساني^{٥٦}، في المقابل يرفض الإسلام الأساس الجوهرى للعبث الوجودي، إذ يؤكد أن الوجود الإنساني ليس مصادفة ولا غاية، بل خُلق لحكمة واضحة تتمثل في عمارة الأرض وعبادة الله، قال تعالى: (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى)^{٥٧}، وكما يرسخ القرآن الكريم مركزية المعنى من خلال ربط الوجود بالمسؤولية الأخروية، وبأن العدالة الالهية تمنح الحياة وتتجاوز اللحظة العابرة، ولهذا يقدم الإسلام تصوراً يوازن بين حرية الإنسان واختياره من جهة، وبين الهداية والغاية من جهة أخرى، وبما ينقض جذور العبث ويؤسس لرؤية وجودية هادفة تمنح الإنسان الطمأنينة والاتساق العقلي والأخلاقي^{٥٨}، ولا شك بأن الوجودية تتناقض جميع الأديان، وهي لدين الإسلام، أشد مناقضة، فمقاصد الإسلام العظيمة، ومبادئه الخلقة لا يمكن أن تقبل الطغيان الوجودي، فالحرية في الإسلام مقيّدة بضوابط شرعية، تركز على عبادة الله وحده، وطاعة رسوله الكريم فيما



جاء به من عند ربه، ولا يمكن في دين الإسلام أن تقدم مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة، والإسلام دين شامل جاء بالسعادتين الدنيوية والأخروية، وجاء بما يُصلح الأفراد والمجتمعات، وحذر من الانانية، ودعا إلى التعاون على الخير^{٥٩}، قال تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)^{٦٠}، وهناك ملحظ مهم، وهو أن كتابات الوجوديين كلها تدور على حرية الفرد، واتباع الهوى، وإطلاق الشهوات، والانسياق وراء الانحلال والإباحية، وفي المقابل بناء على نظرياتهم وفلسفتهم يدخل في ذلك حرية الفرد من حيث التمسك والزهد والاستقامة، ولم نجد في كتاباتهم وفلسفتهم ما يشير إلى ذلك، أو يسلط الضوء عليه، أو يفرد بتركيز واهتمام، وإنما الوجودية عندهم حياة الإباحية والانحلال والضياع.

المبحث الثالث: تجليات الإيمان والعبث الوجودي في مفهومي الحرب والسلام

المطلب الأول: هل الأصل في الإسلام السلم أم هل الحرب؟

يقرر المنظور الإسلامي أن السلم هو الأصل في العلاقات الإنسانية، وإن الحرب ليست غاية في ذاتها، بل حالة استثنائية تقرضها العدوانية أو الدفاع عن الحقوق، ويستند هذا التصور إلى آيات تؤكد مبدأ السلم في الإسلام، قال تعالى: (وإن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا)^{٦١}، وعليه؛ فالحرب في الإسلام مشروعة بقدر الضرورة، دفاعاً لا عدواناً وفق ضوابط أخلاقية تضمن عدم تحولها إلى عبث أو فوضى وجودية^{٦٢}، إذًا يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: هل الأمة الإسلامية في حرب دائمة مع الأمم الأخرى، تقطعها مهادنات حقبة مؤقتة؟ أو تبقى في حال سلم دائم مع الأمم الأخرى تتخللها بعض الحروب عند ظهور الطرق الشرعية الداعية لذلك^{٦٣}، فقد اختلف الفقهاء في أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب، وإلى هذا الرأي ذهب عدد من العلماء المعاصرين منهم الدكتور عبد الكريم



زيدان، وسيد قطب^{٦٤}، والرأي الثاني: ذهب إلى أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم، وإن الحرب أمر طارئ لا يلجأ إليه إلا عند الاعتداء على المسلمين، أو ظلمهم، أو فتنهم عن دينهم، وهذا رأي بعض علماء المسلمين في العراق ومصر، ومنهم الشيخ محمد أبو زهرة (١٩٧٤)، ومحمد شلتوت (١٩٦٣)، وغيرهم. والرأي الثالث: أن علاقة المسلمين بغيرهم من الأمم علاقة دعوة تتنوع بحسب الظروف والأحوال تبعاً للمصلحة الحقيقية لأهل الأرض جميعاً، فقد تكون علاقة المسلمين بغيرهم علاقة سلم قبل إبلاغهم الدعوة أو في أثناء تبليغها إذا تجاوزت الأمم غير الإسلامية مع الدعوة، وقد تكون علاقة المسلمين بغيرهم علاقة حرب بعد إبلاغهم الدعوة، وعندما توضع العقوبات أمام تبليغها^{٦٥}، فإن آراء العلماء المسلمين في مسألة هل الأصل في الإسلام السلم أم الحرب تنوعت واختلفت، وقد استدل أصحاب كل رأي بأدلة مختلفة^{٦٦}، وبعد التحقق في هذه الآراء وأدلتها التي استدلو بها، فالترجيح للقول بأن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم لقوة أدلتهم، ولأن السلم هو الموافق لطبيعة الدين الإسلامي، فدين الإسلام مشتق من اسم الله (السلام) ونحن -المسلمين- نكرر كلمة السلام في الصلوات الخمس، وغيرها في اليوم الواحد مرات ومرات، فنحن نتعبد الله عز وجل بنشر السلم بين البشر، فالمسلمون لا يتمنون القتل والحرب، قال النبي محمد (صل الله عليه وآله وسلم) لأصحابه وهو يريهم على مفهوم الجهاد: لا تتمنوا لقاء العدو، وأسألو الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف^{٦٧}، هكذا قرر الإسلام في صراحة ووضوح أن الأصل في العلاقات الإنسانية هو السلم، فدعا الإسلام إلى السلم في أحواله كافة، وعد الحرب من إغواء الشيطان، ومن يسير فيها إنما يسير في خطوات الشيطان^{٦٨}. يقول الشيخ محمد أبو زهرة: إذا كان القتل في الإسلام لدفع الاعتداء، وليس للحمل على اعتقاد معين؛ فإن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم حتى يقع اعتداء، فإن كان الاعتداء بالحرب تكون امراً لا بد منه رداً للشر بمثله، ولتحمي الفضيلة نفسها من الرذيلة، وإن

ذلك الأصل ثابت بالنصوص القرآنية، وثابت بالوقائع التاريخية في عصر النبي (صلى الله عليه واله وسلم)، وإن كانت النصوص قاطعة في الأصل هو السلم حتى يكون الاعتداء^{٦٩}.

المطلب الثاني: فقدان الإيمان عند تحول الحرب الى عبث وجودي

قد تبدأ الحرب بغاية واضحة وهي الدفاع عن الأرض وحماية النفس، أو استرداد حق، غير أن استمرارها وتعمد دوافعها، وتحولها إلى صراع لا يحمل مبرراً معقولاً، يدفع الإنسان إلى التساؤل عن جدوى وجوده نفسه، ويعتمد الفلاسفة الوجوديون مثل البير كامو على أن العبث يظهر عندما يصطدم العقل الإنساني الباحث عن المعنى بواقع لا يقدم إجابات، وفي الحرب تتجسد هذه الصدامية بأوضح صورها وهو موت بلا تفسير، ودمار بلا غاية، وعدالة غائبة، ينتج عن ذلك حالة من الارتباك الروحي، إذ يشعر الإنسان أن العالم لم يعد قابلاً للفهم أو التبرير، وهو ما يمهد لفقدان الإيمان أو تراجع^{٧٠}.

ويطرح الفكر الوجودي -كما عند كامو وسارتر- أن الحرب تعبير عن عبثية العالم ولا معقوليته، إذ تُخاض بلا مرجعية عليا، أو غاية تتجاوز القوة والمصلحة، ويفضي غياب المعنى إلى تحول الموت والدمار إلى حدث عابر لا يحمل دلالة أخلاقية، في المقابل يمنح الإسلام للحرب بعداً مقصدياً واضحاً مرتبطاً بالعدل ورفع الظلم، مما يمنع انزلاق الإنسان إلى الفراغ الوجودي، فالإيمان يعيد للحياة قيمتها وللموت معناه، ويحول الصراع من عبث إلى مسؤولية، كما في قوله تعالى: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)^{٧١}.

ففي كتاب (أسطورة سيزيف)، يؤكد البير كامو أن العالم خلو من كل معنى وعدم إمكانية فهمه، ويرى أن العالم يتصف بالغرابة والعبث، ولو لم يكن للإنسان عقل لاستطاع في الأقل أن ينعم بسعادة كسعادة الحيوان، ولكن الإنسان ابتلي بالعقل، ولانتشار الشر والمعاناة غير المبررة في العالم فلا يستطيع كامو أن يرى أي مصلحة



بين وجود الله ووجود معاناة لا مبرر لها، وعن طريق هذه المعاناة يصيرّ كامو على أنه لا يمكن أن نفهم بنحو عقلاني كيف يمكن أن يوجد إله كامل يواجه الشر الهائل والمعاناة في العالم، تلك الحجة كانت الحجة الرئيسية لتبرير الإلحاد المعاصر، وعدم الاعتراف بوجود إله، وعلى هذه الخلفية لإنكار المطلق، يتأمل كامو الحياة البشرية والوجود، ونلاحظ أن وجهة نظره حول الحياة والوجود تتشابه مع تلك التي يتبناها العلماء والفلاسفة العدميون والملحدون، بما في ذلك الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور (١٨٦٠)، إذ ترتبط العدمية الوجودية لديهم بالاعتقاد بأن الحياة لا معنى لها، ومن هنا يصبح وجود الله وجميع التعاليم الدينية عن الإيمان والخلق غير مقبول بنحو واضح، ذلك أنه يعلق رفض الله تعالى على وجود المعاناة والشر غير المبررين في العالم. ووفقاً لذلك، لا يمكن أن يبرر الله، وعلى الإنسان أن يتحمل مسؤولية حساب نفسه، ويُفسر كامو الحل الديني على أنه انتحار فلسفي^{٧٢}، فهو يرفض الخيار الديني على أساس أنه مخادع بنحو واضح. ومن أسباب فقدان الإيمان في سياق الحرب العبيثة:

١. انهيار الغاية الدينية والأخلاقية

الإيمان يقوم على منظومة من الغايات والقيم، وعندما يجد الفرد نفسه في حرب تتناقض نتائجها مع هذه المنظومة، تتولد فجوة بين المعتقد والواقع، مما يؤدي إلى اهتزاز اليقين.

٢. تفاقم مشكلة الشر

في زمن الحرب يتجلى الشر بأشكال واسعة من قتل، وظلم، وإذلال، وبطرح الإنسان سؤالاً مركزياً: أين العدالة الإلهية من هذا الشر؟ عدم القدرة على الإجابة يضعف الثقة بالمعنى الروحي.

٣. الصدمة النفسية وفقدان التوازن الوجودي.

التجارب الصادمة تُنتج حالة من الانفصال الروحي، يتراجع عن طريقها الشعور بالطمأنينة والسكينة، وهما ركنان أساسيان في التجربة الإيمانية^{٧٣}، أما رؤية الإسلام



لهذه الحالة، فإن الإسلام لا ينكر أن الإنسان قد يمرّ باهتزازات في الإيمان نتيجة الألم والابتلاء، بل يقدّم تفسيراً نفسياً وروحياً لذلك، فالقرآن الكريم يؤكد أن وقوع الشر لا ينفي وجود الحكمة، وأن الحرب ليست أصلاً في الحياة بل حالة استثنائية، وكما يربط الإسلام بين الصبر والمعنى، ويعد أن فقدان الإيمان في ظروف الحرب ليس كفراً بل ضعفاً بشرياً يحتاج إلى إعادة بناء روحية^{٧٤}. ومن نتائج فقدان الإيمان في الحرب العبيثية أيضاً، انتشار اليأس والعدمية، وانقطاع البوصلة الأخلاقية، وزيادة العنف والميل إلى الانغلاق، وفقدان قدرة الفرد على تفسير وجوده ووظيفة في الحياة^{٧٥}.

يتبين لنا مما سبق؛ أن فقدان الإيمان عند تحول الحرب إلى عبث وجودي ليس سببه ضعف العقيدة في جوهرها، بل انهيار المعنى الناتج عن صدام الإنسان مع واقع لا يمكن تفسيره فيتداعى البناء الروحي.

المطلب الثالث: تفسير الإيمان للحروب والابتلاءات بين الغاية والتكليف

في البداية وقبل الشروع في كيفية تفسير الإيمان للحروب والابتلاءات في العالم بمعنى التكليف والغاية، علينا أن نعرف أولاً معنى الابتلاء. فقد جاء الابتلاء في معجم لسان العرب: البلاء والابتلاء يلتقيان في معنى الاختبار والامتحان، وهما اسمان من بلاء يبْلُوهُ، وابتلاه، أي جربه، يقال: بلوت الرجل بلواً وبلاءً وابتليته: أي اختبرته، وبلاء يبْلُوهُ بلواً، إذا جربه واختبره^{٧٦}، وابتلاه، جربه، والبلاء: الحادث ينزل بالمرء ليختبر به. والبلاء: الغم والحزن، والبلاء مبالغة الجهد في الأمر^{٧٧}، والبلاء يكون حسناً، ويكون سيئاً، وأصله المحنة، والله عز وجل يبْلُو عبده بالصنع الجميل ليمتحن شكره، ويبْلُوهُ بالبَلْوَى التي يكرهها ليمتحن صبره، فقيل للحسن بلاء وللسيئ بلاء^{٧٨}.

ولمعرفة الغاية الإيمانية من الحروب والابتلاءات علينا أن نعرف بأن النصوص القرآنية تؤكد أن الابتلاء سنة ثابتة، تهدف إلى اختبار صدق الإيمان وتمييز المواقف الإنسانية، قال تعالى: (احسَبِ النَّاسُ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ)^{٧٩}، وهذه الآية تبين أن الابتلاء ليس له علامة غضب بالضرورة، وإنما أداة تربوية تكشف حقيقة



النفوس وتربط الإنسان بخالفه من موقع الافتقار والوعي، وكما ينظر إلى الحروب والابتلاءات بوصفها وسيلة لإيقاظ المجتمع من الغفلة، وتذكير الإنسان بحقيقة الدنيا وضرورة التزود للآخرة، فالغاية ليست الألم، بل إعادة تشكيل وعي الإنسان وتركيز روحه، وتحريره من الاغترار بالقوة أو المادة^{٨٠}، والتكليف الإنساني في مواجهة الحروب والابتلاءات يتمثل فيما يأتي:

١. الصبر والعمل لا الاستسلام

يدعو الإسلام إلى الصبر، لكنه لا يقصد الصبر السلبي، بل الصبر المقترن بعمل ودفاع وسعي نحو الإصلاح. فالتكليف يشمل بذل الجهد لرفع الظلم، والالتزام بالقيم الإنسانية في أثناء الأزمات، وإحياء روح التضامن والتكافل داخل المجتمع^{٨١}.

٢. مقاومة الفوضى والعبث

يرفض التكليف منطق العبث الذي قد تُنتج الحروب، فيلزم الإنسان بإعادة ترتيب أولوياته وإصلاح ذاته والمحيط، فالابتلاء ليس مبرراً للفوضى، بل لحظة اختبار للمبادئ^{٨٢}.

٣. حفظ النفس والغير

مع أن الإسلام يقرّ مشروعية القتال للدفاع عن الحق، إلا أنه يضع حدوداً وقواعد صارمة تمنع الاعتداء والتطرف، وتؤكد حرمة النفس البشرية^{٨٣}.

٤. تعلم الحكمة من الحدث

جزء من التكليف هو التفكير في الحكمة، واستخلاص الدروس لتجنب أسباب الفتن والحروب في المستقبل^{٨٤}.

أما العلاقة بين الغاية والتكليف، فيمتاز التصور الإيماني بأنه يجمع بين الفهم الروحي للابتلاء والفعل الإنساني تجاهه، فلا يترك الإنسان في دائرة العجز أو السلبية، ولا يسمح له بالانجرار نحو العبيثية، بل يوجه وعيه إلى معنى الحدث ثم يكلفه بما يجب القيام به، وبذلك يصبح الابتلاء فرصة لبناء إنسان أكثر ثباتاً ومسؤولية، لا



مجرد تجربة مؤلمة، فإن الإيمان حين يتناول الحروب والابتلاءات لا يقدمها بوصفها أحداثاً عشوائية أو وقائع منفصلة عن حكمة الله تعالى، بل يضعها ضمن إطار غائي وتكليفي ينسجم مع رؤية الإسلام للكون والإنسان، فالحرب قد تبدو في ظاهرها صراعاً دموياً وفوضوياً، وقد يبدو الابتلاء المأً يفتقد إلى أي معنى، غير أن الإيمان يعيد تأويل هذه التجارب بما يكشف عن حكمتها الخفية، ويحولها من مصدر للقلق الوجودي إلى مساحة لامتحان النفس وتركيتها، فإذا انقطعت علاقة الإنسان بالإيمان، صار الألم عبئاً ثقيلاً لا يحتمل، وصارت الحرب جرحاً مفتوحاً لا تفسير له، بينما يعيد الإيمان وصل الإنسان بسنن الله في الوجود، فيراهما امتداداً لرحلة الإنسان مع التكليف^{٨٥}، إذ يقوم هذا التصور على أن كل ما يقع في الكون يجري على وفق علم الله وحكمته، فلا تُترك الحروب بلا مقصد، ولا الابتلاءات بلا وظيفة، إذ تهدف في جوهرها إلى اختبار قوة الإيمان، وثبات الموقف، وكشف صدق الإنسان مع مبادئه. كما تُسهم الحروب في اظهار سنة التدافع التي تحفظ التوازن الإنساني، وتمنع استبداد قوة واحدة بالبشر، وهو معنى قرآني اصيل يؤكد أن الصراع ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لدفع الظلم وتحقيق العدل. وفي ظل هذا الفهم، يتحول الابتلاء من واقعة مؤلمة إلى معبر تربوي يعرف الإنسان بحجمه الحقيقي، ويربيه على الصبر والتوكل، ويعيد إليه وعيه بضعفه وحاجته الدائمة إلى الله تعالى، ولا يقف الإيمان عند حدود تفسير الغاية، بل ينتقل إلى الجانب التكليفي الذي يجعل الإنسان شريكاً في مواجهة عواقب الوقائع، لا مجرد مُتلقٍ سلبي للأحداث، فحين يبتلي الله عباده، فهو لا يطلب منهم الاستسلام، بل يدعوهم إلى الأخذ بالأسباب، وإلى العمل والإصلاح، وإلى مقاومة الظلم مهما كانت صورته، وهكذا يصبح التكليف امتداداً للمعنى، ويصبح الفعل الإنساني جزءاً من الاستجابة للابتلاء، لا هروباً منه، ومن هنا تتضح العلاقة العميقة بين الغاية والتكليف، فالأولى تمنح الحدث تفسيره، والثانية تمنح الإنسان مسؤولية تجاهه^{٨٦}، وبهذا يصبح الإيمان هو الجسر الذي يربط بين الواقع القاسي ومعنى



الوجود، فلا يتحول الألم إلى عبث، ولا تصبح الحروب مجرد فوضى. فالإيمان يعلم الإنسان أن المحن جزء من سنة الله في الحياة الدنيوية، وأن الحكمة قد تكون مستترة، لكن اثرها ظاهر في بناء النفوس، وصقل التجارب، وصناعة الوعي، وتوجيه الإنسان نحو دوره الاخلاقي والحضاري.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله تكتمل الغايات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وما كان في هذا البحث من صواب فمن فضل الله وتوفيقه، وما كان فيه من خطأ أو تقصير فمن نفسي، والله من وراء القصد، وهو ولي التوفيق.

فقد خلّص البحث إلى مجموعة من النتائج والاستنتاجات، يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

١. يتضح من البحث أن مفهومي الحرب والسّلم ليسا مجرد ظاهرتين اجتماعيتين، بل هما امتداد لرؤية الإنسان للعالم، ولتصوره لوجوده، ويرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالقيم الإيمانية والفلسفية التي تحكم نظرته للحياة، فالحرب حين تُفهم على أساس الضرورة الدفاعية أو تحقيق العدالة، تبدو جزءاً من سنن الاجتماع البشري، أما السلم فيبقى الأصل التي تتجه إليه الفطرة الإنسانية.
٢. ترجع الوجودية إلى حركة أو تيار فكري أو مذهب إلى الفيلسوف سورين كيركغارد، وتعمق فيها فيما بعد مارتن هيدغر، ثم جاء بول سارتر، فالأفكار التي جاؤوا بها عملت على إنكار القيمة الأسمى للحياة الإنسانية، باعتبار الوجود الإنساني ما هو إلا وجود عبثي وغير منطقي، ولا يقود إلى أي مكان ولا يضيف شيء، فالفكر الوجودي يقوم على نفي الغاية والمعنى، مما يؤدي إلى فراغ فكري وأخلاقي ينعكس على تصور الإنسان للحرب والسّلم بوصفهما ظاهرتين بلا هدف سام.



٣. اظهرت الدراسة أن الأسس الفكرية والفلسفية للإيمان تقدم إطاراً معقولاً لفهم وجود الشر والابتلاء، وتمنح الإنسان قدرة على تجاوز العبث الوجودي، فعندما ينقطع الإنسان عن الإيمان تميل الحرب إلى التحول من فعل له غاية ومقصد إلى حالة من العبثية الوجودية، تفقد الإنسان بوصلته الأخلاقية، أما عندما يُنظر إلى الابتلاءات والحروب ضمن مفهوم الغاية والتكليف الإلهي، فإنها تصبح مجالاً لاختبار الصبر واليقين بالله عز وجل.
٤. وقد اظهرت الدراسة أن الأصل في الإسلام هو السلم، وإن تشريعات الحرب جاءت استثناءً لتحقيق مقاصد العدل ورفع الظلم، مما يثبت أن العقيدة الإسلامية تتجاوز النظرية التي تفسر الحرب تفسيراً مادياً أو عبثياً، وأن الصراع ليس قدراً محتماً، بل حالة تضبط بميزان الأخلاق والغاية.
٥. وإن تحول الحرب إلى عبث وجودي يحدث عادة عندما يبتعد الإنسان عن المعاني الإيمانية التي تمنحه القدرة على تفسير الألم والمعاناة، فتصبح الحرب مجرد فعل عدمي، بينما يعيد الإيمان صياغة هذا الفهم فيجعل من الصراع تجربة ذات معنى، وابتلاء يرتبط بالغاية الإنسانية.
٦. سنة الابتلاء تكليفاً إلهياً ليس للإنسان حكم في اختياره، فهو قدرة من الله عز وجل على الإنسان في هذه الحياة الدنيا، وإن هذه السنة مقتصرة على الحياة الدنيوية، تنتهي بانتهاء الحياة وموت الإنسان، والآخرة هي دار القرار والجزاء على العمل، كما أنها تعد ظاهرة صحية، فهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياة الإنسان، فهي تحافظ على كينونته، وتضبط مسار حياته وما خُلق من أجله.
٧. وبناءً على ما سبق، يخلص البحث إلى أن فهم الحرب والسلم لا يمكن أن ينفصل عن البعد الإيماني والأخلاقي، وإن الرؤية الإسلامية بما تحمله من قيم السلم ومن تفسير متماسك للابتلاء وللغاية، تقدم أرضية متماسكة تحمي

الإنسان من الانزلاق نحو العبثية، فتؤسس لتوازن روحي عقائدي يضبط سلوك الفرد والمجتمع، في أوقات السلم والحرب على حد سواء.
وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين، والله سُبْحانه وتعالى وليّ التوفيق.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

١. آثار الحرب في الفقه الاسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٩٨.
٢. احكام الحرب في الإسلام وخصائصها الإنسانية، وهبة الزحيلي، دار المكتبي، دمشق، ط١، ٢٠٠٠.
٣. احياء علوم الدين، ابو حامد الغزالي، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.
٤. أخلاقيات الحروب في السيرة النبوية، حميد الصغير، دار اليمان للنشر والتوزيع، ٢٠١٥.
٥. أفيون الشعوب، عباس محمود العقاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٧.
٦. البير كامو محاولة لدراسة فكره الفلسفي، عبد الغفار مكاي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، ٢٠٢٢.
٧. تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤.
٨. تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي ابي ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٥٤.
٩. تجديد الفكر الديني في الاسلام، محمد إقبال، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١.



١٠. التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ٢٠٢٠.
١١. تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨١.
١٢. التيارات المعاصرة في النقد الادبي، بدوي طبانة، دار المريخ للنشر، الرياض، ط٣، ١٩٨٦.
١٣. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ١٩٩٦.
١٤. الجهاد في الاسلام بين الطلب والدفاع، صالح اللحيدان، دار الصميعي، الرياض، ط٥.
١٥. دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ساطع الحصري، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٢١.
١٦. دراسات في الفلسفة الوجودية، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠.
١٧. دعونا نتفلسف، تأليف: علي حسين، دار أثر للنشر والتوزيع، السعودية- الدمام، ط١، ٢٠١٨.
١٨. السلام العالمي والإسلام، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط١٣، ٢٠٠١.
١٩. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٩٨١.
٢٠. طبيعة علاقات المسلمين بغيرهم من الامم، محمد علي سليم الهواري، بحث منشور في مجلة الجامعة الاسلامية، سلسلة الدراسات الاسلامية، عمان، المجلد ١٩، العدد الثاني، يونيو ٢٠١١.
٢١. الطوطم والتابو، سيغموند فرويد، ترجمة: بو علي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٨٣.



٢٢. العلاقات الدولية في الاسلام، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٥.
٢٣. العلم في منظور جديد، روبرت.م اغروس، وآخرون، ترجمة: كمال خليلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ١٣٤، ١٩٨٩.
٢٤. الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، المحقق: احمد شمس الدين، دار صادر، بيروت، ٢٠١١.
٢٥. فقه الجهاد، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٩.
٢٦. الفكر الوجودي عبر مصطلحه، عدنان بن ذريل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٨٥.
٢٧. الفلسفة الإغريقية، د.محمد غلاب، طبع بالقاهرة، ط١، سبتمبر ١٩٣٨.
٢٨. في فلسفة الحرب والعنف والإرهاب، د.حسن مجيد العبيدي، دار قناديل للنشر والتوزيع، بغداد، ط١، ٢٠٢٥.
٢٩. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، المحقق: مركز تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط٨، ٢٠٠٥.
٣٠. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.
٣١. مدخل الى العلوم الإسلامية، مرتضى مطهري، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم، ٢٠١٠.
٣٢. معجم الشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٤.
٣٣. مُعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦.
٣٤. المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، دار اسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٠٩.



٣٥. المعجم الفلسفي، ابراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، مصر، ١٩٨٣.
٣٦. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
٣٧. المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٥، ٢٠٠٧.
٣٨. معجم اللغة العربية المعاصرة، احمد مختار، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨.
٣٩. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٤.
٤٠. مقالات ومقولات في الفلسفة والدين والحياة، مصطفى مليكان، ترجمة: احمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٣.
٤١. مقومات السلم وقضايا العصر بين النظرية والتطبيق، علي بن عبد الرحمن الطيار، مركز النشر الدولي، الرياض، ط١، ١٩٩٥.
٤٢. الملل والنحل، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق عبد الأمير مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣.
٤٣. الموسوعة الميسرة، مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ.
٤٤. نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، احمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١٠.
٤٥. نظرية الحرب في الإسلام، محمد أبو زهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، العدد الخامس، ١٩٦١.
٤٦. نقد المذاهب المعاصرة، ابراهيم مصطفى ابراهيم، دار المعرفة الجامعية، ٢٠١٣.

٤٧. والموسوعة الفلسفية المختصرة، جوناثان ري، وج او. ارمسون، ترجمة: فؤاد كامل وآخرين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.
٤٨. الوجودية، بول فولكيه، ترجمة: فاروق الحميد، دار الفرقد، دمشق، ط١، ٢٠٢١.

al-Maṣādir wa-al-marāji‘:

al-Qur’ān al-Karīm

١. Āthār al-ḥarb fī al-fiqh al-Islāmī, Wahbah al-Zuhaylī, Dār al-Fikr, Dimashq, ط٣, ١٩٩٨.
٢. Ḥikām al-ḥarb fī al-Islām wa-khaṣā’iṣuhā al-Insānīyah, Wahbah al-Zuhaylī, Dār al-Maktabī, Dimashq, ط١, ٢٠٠٠.
٣. Ḥiyā’ ‘ulūm al-Dīn, Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Dār Ibn Ḥazm lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, Bayrūt, ط١, ٢٠٠٥.
4. Akhlāqīyāt al-ḥurūb fī al-sīrah al-Nabawīyah, Ḥamīd al-Ṣaghīr, Dār al-Yamān lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2015.
5. aḥyawn al-shu‘ūb, ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, Mu’assasat Hindāwī lil-ta‘līm wa-al-Thaqāfah, al-Qāhirah, 2017.
6. Albīr Kāmū muḥāwalah li-Dirāsāt fikrihi al-falsafī, ‘Abd al-Ghaffār Makkāwī, Mu’assasat Hindāwī, al-Qāhirah, ط1,, 2022.
7. Tārīkh al-falsafah al-Ūrūbbīyah fī al-‘aṣr al-Wasīṭ, Yūsuf Karam, Mu’assasat Hindāwī lil-ta‘līm wa-al-Thaqāfah, al-Qāhirah, 2014.

8. Tārīkh al-falsafah fī al-Islām, Dī Būr, tarjamat: Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rīdah, Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah, Bayrūt, 1954.
9. Tajdīd al-Fikr al-dīnī fī al-Islām, Muḥammad Iqbāl, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, al-Qāhirah, wa-Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt, 2011.
10. al-‘ryfāt, al-Sharīf al-Jurjānī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 15, 2020.
11. Tayyārāt al-Fikr al-Islāmī, Muḥammad ‘Imārah, Dār al-Shurūq, al-Qāhirah, 1981.
12. al-Tayyārāt al-mu‘āṣirah fī al-naqd al-adabī, Badawī Ṭabānah, Dār al-Mirrīkh lil-Nashr, al-Riyāḍ, 3, 1986.
13. al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān, Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, , 5, 1996.
14. al-jihād fī al-Islām bayna al-ṭalab wa-al-difā‘, Ṣāliḥ al-Laḥīdān, Dār al-Ṣumay‘ī, al-Riyāḍ, 5.
15. Dirāsāt ‘an muqaddimah Ibn Khaldūn, Sāṭi‘ al-Ḥuṣarī, Mu’assasat Hindāwī lil-Nashr, al-Qāhirah, 1, 2021.
16. Dirāsāt fī al-falsafah al-wujūdīyah, ‘Abd al-Raḥmān Badawī, al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, Bayrūt, 1, 1980.
17. Da‘ūnā ntflsf, ta’līf: ‘Alī Ḥusayn, Dār Athar lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Sa‘ūdīyah-al-Dammām, 1, 2018.



18. al-Salām al-‘Ālamī wa-al-Islām, Sayyid Quṭb, Dār al-Shurūq, al-Qāhirah, 13, 2001.
19. sharḥ al-maqāṣid, Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī, taḥqīq: ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah, Dār al-Ma‘ārif al-Nu‘mānīyah, Bākistān, , 1981.
20. ṭabī‘at ‘Alāqāt al-Muslimīn bghyrm min al-Umam, Muḥammad ‘Alī Salīm al-Hawwārī, baḥth manshūr fī Majallat al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah, Silsilat al-Dirāsāt al-Islāmīyah, ‘Ammān, almjld19, al-‘adad al-Thānī, ywnyw2011.
21. al-Ṭawṭum wāltābw, syghmwnd Frūyid, tarjamat: Bū ‘Alī Yāsīn, Dār al-Ḥiwār lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Dimashq, 1, 1983.
22. al-‘Alāqāt al-Dawlīyah fī al-Islām, Muḥammad Abū Zahrah, Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, 1, 1995.
23. al-‘Ilm fī manzūr jadīd, Robert. M aghrws, wākhrwn, tarjamat: Kamāl Khalāylī, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, al-Kuwayt, ‘dd134, 1989.
24. al-Futūḥāt al-Makkīyah, Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī, al-muḥaqqiq: Aḥmad Shams al-Dīn, Dār Ṣādir, Bayrūt, , 2011.
25. fiqh al-jihād, Yūsuf al-Qaraḍāwī, Maktabat Wahbah, al-Qāhirah, , 2009.

26. al-Fikr al-wujūdī ‘abra muṣṭalaḥahu, ‘Adnān ibn Dhurayl, Ittiḥād al-Kitāb al-‘Arab, Dimashq, 1985.
27. al-falsafah al-Ighrīqīyah, D. Muḥammad Ghallāb, Ṭubī‘a bi-al-Qāhirah, , Ṭ1, sbtmbr1938.
28. fī Falsafat al-ḥarb wa-al-‘unf wa-al-irhāb, D. Ḥasan Majīd al-‘Ubaydī, Dār Qanādīl lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Baghdād, Ṭ1, 2025.
29. al-Qāmūs al-muḥīṭ, al-Fīrūzābādī, al-muḥaqqiq: Markaz taḥqīq al-Turāth, Mu’assasat al-Risālah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, Bayrūt, , ṭ8, 2005.
30. Lisān al-‘Arab, Ibn manzūr, Dār Ṣādir, Bayrūt, , 1414h.
31. madkhal ilā al-‘Ulūm al-Islāmīyah, Murtaḍā Muṭahharī, Mu’assasat Dār al-Kitāb al-Islāmī, Qum, 2010.
32. Mu‘jam al-shawāhid al-falsafīyah, Jalāl al-Dīn Sa‘īd, Dār al-Janūb lil-Nashr, Tūnis, 2004.
33. mu‘jm al-falāsifah, Jūrj Ṭarābīshī, Dār al-Ṭalī‘ah, Bayrūt, ṭ3, 2006.
34. al-Mu‘jam al-falsafī, Muṣṭafá Ḥasībah, Dār Usāmah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Urdun, Ṭ1, 2009.
35. al-Mu‘jam al-falsafī, Ibrāhīm Madkūr, al-Hay’ah al-‘Āmmah li-Shu’ūn al-Maṭābi‘ al-Amīrīyah, Miṣr, 1983.
36. al-Mu‘jam al-falsafī, Jamīl Ṣalībā, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt,, 1982.

37. al-Mu‘jam al-falsafī, Murād Wahbah, Dār Qibā’ lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Qāhirah, ٤5, 2007.
38. Mu‘jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu‘āṣirah, Aḥmad Mukhtār, ‘Ālam al-Kutub lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Qāhirah, ٦1, 2008.
39. al-Mu‘jam al-Wasīṭ, Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, al-Qāhirah, ٤4, 2004.
40. maqālāt wa-maqūlāt fī al-falsafah wa-al-dīn wa-al-ḥayāh, Muṣṭafá mlykân, tarjamat: Aḥmad al-Qubānjī, Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī, 2013.
41. Muqawwimāt al-silm wa-qaḍāyā al-‘aṣr bayna al-naẓarīyah wa-al-taṭbīq, ‘Alī ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ṭayyār, Markaz al-Nashr al-dawlī, al-Riyāḍ, ٦1, 1995.
42. al-milal wa-al-niḥal, Abī al-Faṭḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, taḥqīq ‘Abd al-Amīr Muhannā wa-‘Alī Ḥasan Fā‘ūr, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1993.
43. al-Mawsū‘ah al-muyassarah, Mānī‘ ibn Ḥammād al-Juhanī, Dār al-nadwah al-‘Ālamīyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1420h.
44. ntshyh wa-judhūr mā ba‘da al-ḥadāthah, Aḥmad ‘Abd al-Ḥalīm ‘Aṭīyah, Dār al-Fārābī, Bayrūt, ٦1, 2010.

45. Naẓarīyat al-ḥarb fī al-Islām, Muḥammad Abū Zahrah, al-Majlis al-A‘lá lil-Shu‘ūn al-Islāmīyah, al-Qāhirah, al-‘adad al-khāmis, 1961.
46. Naqd al-madhāhib al-mu‘āṣirah, Ibrāhīm Muṣṭafá Ibrāhīm,, Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘īyah, 2013.
47. wālmwsw‘h al-falsafīyah al-mukhtaṣarah, jwnāthān Rayy, wa-ja aw. armswn, tarjamat: Fu‘ād Kāmil wa-ākharūn, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, Ṭ1, 2013.
48. alwjwddayh, Būl fwlykh, tarjamat: Fārūq al-Ḥamīd, Dār al-Farqad, Dimashq, Ṭ1, 2021.

Sources and References:

The Holy Quran

1. *The Effects of War in Islamic Jurisprudence* (Āthār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī), Wahba al-Zuhayli, Dar Al-Fikr, Damascus, 3rd ed., 1998.
2. *The Rules of War in Islam and Their Humanitarian Characteristics* (Aḥkām al-Ḥarb fī al-Islām wa-Khaṣā’iṣuhā al-Insāniyyah), Wahba al-Zuhayli, Dar Al-Maktabi, Damascus, 1st ed., 2000.
3. *The Revival of the Religious Sciences* (Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn), Abu Hamid al-Ghazali, Dar Ibn Hazm for Printing and Publishing, Beirut, 1st ed., 2005.



4. *The Ethics of War in the Prophetic Biography* (Akhlāqīyyāt al-Ḥurūb fī al-Sīrah al-Nabawīyyah), Hamid al-Saghir, Dar Al-Yaman for Publishing and Distribution, 2015.
5. *The Opium of the People* (Afyūn al-Shu‘ūb), Abbas Mahmoud al-Aqqad, Hindawi Foundation for Education and Culture, Cairo, 2017.
6. *Albert Camus: An Attempt to Study His Philosophical Thought* (Albert Camus: Muḥāwalah li-Dirāsāt Fikrihi al-Falsafī), Abdel Ghaffar Makkawi, Hindawi Foundation, Cairo, 1st ed., 2022.
7. *History of European Philosophy in the Middle Ages* (Tārīkh al-Falsafah al-Ūrūbbīyyah fī al-‘Aṣr al-Wasīṭ), Yusuf Karam, Hindawi Foundation for Education and Culture, Cairo, 2014.
8. *History of Philosophy in Islam* (Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām), De Boer, translated by: Muhammad Abdel Hadi Abu Rida, Dar Al-Nahda Al-Arabiyya, Beirut, 1954.
9. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Tajdīd al-Fikr al-Dīnī fī al-Islām), Muhammad Iqbal, Dar Al-Kitāb Al-Masri (Cairo) and Dar Al-Kitāb Al-Lubnani (Beirut), 2011.
10. *Definitions* (Al-Ta‘rīfāt), Al-Sharif al-Jurjani, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 5th ed., 2020.

11. *Currents of Islamic Thought* (Tayyārāt al-Fikr al-Islāmī), Muhammad Amara, Dar Al-Shorouk, Cairo, 1981.
12. *Contemporary Currents in Literary Criticism* (Al-Tayyārāt al-Mu‘āṣirah fī al-Naqd al-Adabī), Badawi Tabana, Dar Al-Marrikh for Publishing, Riyadh, 3rd ed., 1986.
13. *The Compendium of Quranic Rulings* (Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān), Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, Dar Al-Kutub... Al-Ilmiyyah, Beirut, 5th ed., 1996.
14. Jihad in Islam: Offensive and Defensive, Saleh Al-Luhaidan, Dar Al-Sumai'i, Riyadh, 5th ed. 15. *Studies on Ibn Khaldun's Muqaddimah*, Sati‘ al-Husri, Hindawi Foundation for Publishing, Cairo, 1st ed., 2021.
16. *Studies in Existentialist Philosophy*, Abd al-Rahman Badawi, Arab Institute for Research and Publishing, Beirut, 1st ed., 1980.
17. *Let Us Philosophize*, Ali Hussein, Athar Publishing and Distribution, Dammam (Saudi Arabia), 1st ed., 2018.
18. *World Peace and Islam*, Sayyid Qutb, Dar Al-Shorouk, Cairo, 13th ed., 2001.
19. *Sharh al-Maqasid* (Commentary on the Purposes), Sa‘d al-Din al-Taftazani, edited by Abd al-Rahman ‘Amirah, Dar al-Ma‘arif al-Nu‘maniyyah, Pakistan, 1981.



20. "The Nature of Relations Between Muslims and Other Nations," Muhammad Ali Salim al-Hawari, research paper published in **The Islamic University Journal** (Islamic Studies Series), Amman, Vol. 19, Issue 2, June 2011.
21. **Totem and Taboo**, Sigmund Freud, translated by Bu 'Ali Yasin, Dar al-Hiwar Publishing and Distribution, Damascus, 1st ed., 1983.
22. **International Relations in Islam**, Muhammad Abu Zahra, Dar al-Fikr al-'Arabi, Cairo, 1st ed., 1995.
23. **Science from a New Perspective**, Robert M. Augros et al., translated by Kamal Khalayli, National Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait, Issue 134, 1989.
24. **Al-Futuhāt al-Makkiyya** (The Meccan Revelations), Muhyiddin Ibn Arabi, edited by Ahmed Shams al-Din, Dar Sader, Beirut, 2011.
25. **Fiqh al-Jihad** (Jurisprudence of Jihad), Yusuf al-Qaradawi, Wahba Library, Cairo, 2009.
26. **Existentialist Thought Through Its Terminology**, Adnan bin Dhurayl, Arab Writers Union, Damascus, 1985.
27. **Greek Philosophy**, Dr. Muhammad Ghallab, published in Cairo, 1st ed., September 1938.



28. *On the Philosophy of War, Violence, and Terrorism*, Dr. Hassan Majeed Al-Obeidi, Qanadeel Publishing and Distribution House, Baghdad, 1st ed., 2025.
29. *Al-Qamus al-Muhit*, Al-Firuzabadi, edited by the Heritage Verification Center, Al-Risalah Foundation for Printing and Publishing, Beirut, 8th ed., 2005.
30. *Lisan al-Arab*, Ibn Manzur, Dar Sader, Beirut, 1414 AH.
31. *Introduction to Islamic Sciences*, Morteza Motahhari, Dar al-Kitab al-Islami Foundation, Qom, 2010.
32. *Dictionary of Philosophical Citations*, Jalal al-Din Sa'id, Dar al-Janoub Publishing, Tunisia, 2004.
33. *Dictionary of Philosophers*, George Tarabishi, Dar al-Tali'a, Beirut, 3rd ed., 2006.
34. *Philosophical Dictionary*, Mustafa Hasiba, Dar Osama for Publishing and Distribution, Jordan, 1st ed., 2009.
35. *Philosophical Dictionary*, Ibrahim Madkour, General Organization for Government Printing Offices, Egypt, 1983.
36. *Philosophical Dictionary*, Jamil Saliba, Dar al-Kitab al-Lubnani, Beirut, 1982.
37. *Philosophical Dictionary*, Mourad Wahba, Dar Qubaa for Publishing and Distribution, Cairo, 5th ed., 2007.



38. *Dictionary of Contemporary Arabic Language*, Ahmed Mukhtar, Alam al-Kutub for Publishing and Distribution, Cairo, 1st ed., 2008.
39. *Al-Mu'jam al-Wasit* (The Intermediate Dictionary), Academy of the Arabic Language, Al-Shorouk International Library, Cairo, 4th ed., 2004.
40. *Essays and Statements on Philosophy, Religion, and Life*, Mustafa Malikan, translated by Ahmed al-Qabanji, Arab Diffusion Company, 2013.
41. *Foundations of Peace and Contemporary Issues: Theory and Practice*, Ali bin Abdul Rahman al-Tayyar, International Publishing Center, Riyadh, 1st ed., 1995.
42. *Al-Milal wa-al-Nihal* (Religions and Sects), Abu al-Fath Muhammad bin Abd al-Karim al-Shahrastani, edited by Abd al-Amir Muhanna and Ali Hasan Fa'our, Dar al-Ma'rifa, Beirut, 1993.
43. *The Simplified Encyclopedia*, Mani' bin Hammad al-Juhani, World Assembly for Printing and Publishing, 1420 AH.
44. Nietzsche and the Roots of Postmodernism, Ahmed Abdel-Halim Attia, Dar Al-Farabi, Beirut, 1st ed., 2010.
45. The Theory of War in Islam, Muhammad Abu Zahra, Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo, Issue No. 5, 1961.

46. A Critique of Contemporary Schools of Thought, Ibrahim Mustafa Ibrahim, Dar Al-Ma'rifa Al-Jami'iyya, 2013.
47. The Concise Encyclopedia of Philosophy, Jonathan Rée and J.O. Urmson, translated by Fouad Kamel et al., National Center for Translation, Cairo, 1st ed., 2013.
٤٨. Existentialism, Paul Foulquié, translated by Farouk Al-Hamid, Dar Al-Farqad, Damascus, 1st ed., 2021.

الهوامش:

- ^١ ينظر: لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، ٨١٦/١. مادة (حرب).
- ^٢ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ولد سنة ١٣٣٢ في تونس، من أسرة تتمتع بالثقافة الإسلامية، من أهم مؤلفاته كتاب المقدمة المعروف أيضاً بمقدمة ابن خلدون، توفي سنة ٨٠٨هـ. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦: ٢١.
- ^٣ ينظر: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ساطع الحصري، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٢١: ٣٤٦.
- ^٤ ينظر: احكام الحرب في الإسلام وخصائصها الإنسانية، وهبة الزحيلي، دار المكتبي، دمشق، ط١، ٢٠٠٠: ٥.
- ^٥ سورة البقرة: الآية ٢٥٦.
- ^٦ ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٤: ٤٤٦. مادة (سَلَم).
- ^٧ سورة البقرة: الآية ٢٠٨.
- ^٨ ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨: ١١٠٠/١.
- ^٩ ينظر: السلام العالمي والإسلام، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط١٣، ٢٠٠١: ١٥-١٦.
- ^{١٠} ينظر: في فلسفة الحرب والعنف والإرهاب، د.حسن مجيد العبيدي، دار قناديل للنشر والتوزيع، بغداد، ط١، ٢٠٢٥: ١٠-١١.



- ^{١١} ينظر: في فلسفة الحرب والعنف والإرهاب، د.حسن مجيد العبيدي: ١١.
- ^{١٢} ينظر: في فلسفة الحرب والعنف والإرهاب، د. حسن مجيد العبيدي العبيدي: ١٢.
- ^{١٣} هيراقليطس: لقب بصانع الحجج، وقد جاء حوالي (٥٤٠ - ٤٨٠ ق.م)، وعند حديث أرسطو عنه قال بأنه أسس أول ضروب الفلسفة، ومع ذبوع شهرته إلا انه لم يترك لنا سوى كتاب واحد، وهذا الكتاب عبارة عن حكم مكتوبة بلغة اقرب إلى الشعر اطلق عليها (الشذرات) ينظر: دعونا نتفلسف، تأليف: علي حسين، دار أثر للنشر والتوزيع، السعودية - الدمام، ط١، ٢٠١٨: ٩.
- ^{١٤} لقد كان لانبادوقليس مؤلفات كثيرة، ولكن لم يتبقى لنا منها إلا شذرات من كتابين أحدهما تحت عنوان (عن الطبيعة)، والثاني تحت عنوان (التطهير)، وأسلوبه في الكتابين يتميز بالغموض والتعقيد، فقد تجاوز دور البساطة إلى دور التعمق والتحليل، ينظر: الفلسفة الإغريقية، د. محمد غلاب، طبع بالقاهرة، ط١، ١٩٣٨: ١٠٦/١.
- ^{١٥} ينظر: في فلسفة الحرب والعنف والإرهاب، د. حسن مجيد العبيدي العبيدي: ١٢.
- ^{١٦} ينظر: في فلسفة الحرب والعنف والإرهاب، د. حسن مجيد العبيدي: ١٣.
- ^{١٧} ينظر: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ساطع الحصري: ٣٤٦.
- ^{١٨} ينظر: الطوطم والتابو، سيغموند فرويد، ترجمة: بو علي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٨٣: ٥٥.
- ^{١٩} ينظر: في فلسفة الحرب والعنف والإرهاب، د.حسن مجيد العبيدي: ١٥.
- ^{٢٠} ينظر: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ساطع الحصري: ٣٤٦.
- ^{٢١} ينظر: التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ٢٠٢٠: ٤٣.
- ^{٢٢} ينظر: لسان العرب، ابن منظور: ١/١٤١. مادة (أمن).
- ^{٢٣} ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، المحقق: مركز تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط٨، ٢٠٠٥: ١/١١٧٦.
- ^{٢٤} ينظر: التعريفات، الشريف الجرجاني: ٤٣.
- ^{٢٥} ينظر: مدخل الى العلوم الإسلامية، مرتضى مطهري، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم، ٢٠١٠: ١٢.
- ^{٢٦} ينظر: الملل والنحل، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق عبد الأمير مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ١/١٩٩٣: ٤٢.
- ^{٢٧} ينظر: مدخل الى العلوم الإسلامية، مرتضى مطهري: ١٧-١٨.



- ^{٢٨} سورة الانفال: الآية ٢.
- ^{٢٩} سورة السجدة: الآية ١٥-١٦.
- ^{٣٠} ينظر: الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، المحقق: أحمد شمس الدين، دار صادر، بيروت، ٢٠١١/٢٨٩. وعليه فإن علاقة الظاهر بالباطن عند ابن عربي، هي علاقة ظهور؛ لأن المعنى الالهي يصدر عن عالم الغيب ويتجلى في عالم الشهادة، وإشارة إلى ما ظهر من الوجود الكلي في الصور التي يتحول فيها والذي لا يقبل التجلي وهو الباطن فهو عالم الغيب من كونه الباطن والشهادة من كونه الظاهر... وإن العالم نسخة الهية على صورة الحق. ينظر: الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي: ٣٩٠.
- ^{٣١} ينظر: شرح، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٩٨١/٢١٨.
- ^{٣٢} ينظر: مقالات ومقولات في الفلسفة والدين والحياة، مصطفى مليكان، ترجمة: احمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٣: ٩٦.
- ^{٣٣} ينظر: مقالات ومقولات في الفلسفة والدين والحياة، مصطفى مليكان: ١٠٣-١١٥.
- ^{٣٤} ينظر: المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، دار اسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٠٩: ٣٠٨.
- ^{٣٥} ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢/٥٢.
- ^{٣٦} ينظر: البير كامو محاولة لدراسة فكره الفلسفي، عبد الغفار مكاوي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، ٢٠٢٢: ٨١.
- ^{٣٧} ينظر: لسان العرب، ابن منظور: ٤١٨/٥.
- ^{٣٨} ينظر: الوجودية، بول فولكيه، ترجمة: فاروق الحميد، دار الفرق، دمشق، ط١، ٢٠٢١: ٥٩-٦٣.
- ^{٣٩} ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ١٩٩٩: ٦٠١/١.
- ^{٤٠} ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ١٩٨٢: ٥٥٩/١.
- ^{٤١} ينظر: نقد المذاهب المعاصرة، ابراهيم مصطفى ابراهيم، دار المعرفة الجامعية، ٢٠١٣: ٢٣٣.
- ^{٤٢} المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٥، ٢٠٠٧: ٦٨٠.
- ^{٤٣} ينظر: المعجم الفلسفي، ابراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، مصر، ١٩٨٣: ٢١١.



^{٤٤} القديس اوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) من رجال العصور الوسطى، ولد في طاجسطا (الجزائر)، انتقل الى بعض المدن مثل قرطاج، وفيها تعلم البيان، وفن الادب، والخطابة. ينظر: تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤: ٢٥.

^{٤٥} ينظر: نقد المذاهب المعاصرة، ابراهيم مصطفى ابراهيم: ٢٣٣.

^{٤٦} ينظر: معجم الشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٤: ٤٨٥.
^{٤٧} ينظر: الفكر الوجودي عبر مصطلحه، عدنان بن ذريل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٨٥: ٢٨٤.

^{٤٨} العلمانية: وهي ايدولوجيا تشجع المدنية والمواطنة، وترفض الدين كمرجع رئيسي للحياة السياسية. ينظر: المعجم الفلسفي، مصطفى حسبيبة: ٣٤٦.

^{٤٩} ينظر: الموسوعة الميسرة، مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ: ٨٣٠/٢.

^{٥٠} ينظر: التيارات المعاصرة في النقد الادبي، بدوي طبانة، دار المريخ للنشر، الرياض، ٣، ١٩٨٦: ٣٢٨.

^{٥١} ينظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي ابي ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٥٤: ٥٣-٥٤.

^{٥٢} ينظر: نقد المذاهب المعاصرة، أبراهيم مصطفى ابراهيم: ٣١١.

^{٥٣} ينظر: أفيون الشعوب، عباس محمود العقاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٧: ٩٩.

^{٥٤} البير كامو: روائي وفيلسوف فرنسي من رواد مسرح العبث، ولد في السابع من نوفمبر في الجزائر سنة ١٩١٣ زمن الاحتلال الفرنسي، اشتهر بفلسفته العبثية، من ابرز اعماله رواية الغريب التي تعكس رؤيته للواقع كعبث، توفي سنة ١٩٦٠. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي: ٥١٢.

^{٥٥} جون بول سارتر: كاتب وفيلسوف فرنسي، ولد في باريس سنة ١٩٠٥، تسمى فلسفته بالفلسفة الوجودية، توفي سنة ١٩٨٠. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي: ٣٤٨.

^{٥٦} ينظر: دراسات في الفلسفة الوجودية، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠: ١٧-٢٠.



- ^{٥٧} سورة القيامة: الآية ٣٦.
- ^{٥٨} ينظر: تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨١: ١٨١.
- ^{٥٩} ينظر: تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة: ١٨١.
- ^{٦٠} سورة المائدة: الآية ٢.
- ^{٦١} سورة الانفال: الآية ٦١.
- ^{٦٢} ينظر: آثار الحرب في الفقه الاسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٩٨: ٥٦-٥٨.
- ^{٦٣} ينظر: طبيعة علاقات المسلمين بغيرهم من الامم، محمد علي سليم الهواري، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الاسلامية، عمان، المجلد ١٩، العدد الثاني، يونيو ٢٠١١: ٣٨٧.
- ^{٦٤} ينظر: مقومات السلم وقضايا العصر بين النظرية والتطبيق، علي بن عبد الرحمن الطيار، مركز النشر الدولي، الرياض، ط١: ١١٢.
- ^{٦٥} ينظر: الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع، صالح اللحيدان، دار الصميعي، الرياض، ط٥: ١٠٢-١٠٣، وأحكام الحرب والسلام في دار السلام، إحسان الهندي، دار المنير، سوريا، ط١: ١٢٣-١٢٤.
- ^{٦٦} وللوقوف على هذه الادلة، ينظر: طبيعة علاقة المسلمين بغيرهم من الامم، محمد سليم الهواري: ٣٨٩-٤٠٢.
- ^{٦٧} وراه مسلم في صحيحه: ١٣٦٢/٣، رقم الحديث: ١٧٤٢، كتاب: الجهاد والسير، باب: كراهية تمني لقاء العدو، والامر بالصبر عند اللقاء.
- ^{٦٨} ينظر: العلاقات الدولية في الاسلام، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٥: ٤٦-٤٧.
- ^{٦٩} ينظر: نظرية الحرب في الإسلام، محمد أبو زهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، العدد الخامس، ١٩٦١: ٣٧-٣٨.
- ^{٧٠} ينظر: العلم في منظور جديد، روبرت م. اغروس، وآخرون، ترجمة: كمال خلايلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ١٣٤، ١٩٨٩: ص١٠٦.
- ^{٧١} سورة البقرة: الآية ٢٥١.

- ^{٧٢} ينظر: نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، احمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١٠: ١٧٢-١٧٣.
- ^{٧٣} ينظر: تجديد الفكر الديني في الاسلام، محمد إقبال، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١: ١٤٤.
- ^{٧٤} ينظر: احياء علوم الدين، ابو حامد الغزالي، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٥: ١٨٩-١٩٣.
- ^{٧٥} ينظر: تجديد الفكر الديني، محمد اقبال: ١٤٤.
- ^{٧٦} ينظر: لسان العرب، ابن منظور: ١٤ / ٨٤.
- ^{٧٧} ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: ٧١/١.
- ^{٧٨} ينظر: الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ١٩٩٦: ١ / ٢٦٣.
- ^{٧٩} سورة العنكبوت، الآية ٢.
- ^{٨٠} ينظر: تجديد الفكر الديني، محمد اقبال: ٣٨.
- ^{٨١} ينظر: أخلاقيات الحروب في السيرة النبوية، حميد الصغير، دار اليمان للنشر والتوزيع، ٢٠١٥: ٣٢.
- ^{٨٢} ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي: ١٤٣.
- ^{٨٣} ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي: ٩٤.
- ^{٨٤} ينظر: فقه الجهاد، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٩: ٦٩/١.
- ^{٨٥} ينظر: السلام العالمي والإسلام، سيد قطب: ٢٣.
- ^{٨٦} ينظر: السلام العالمي والإسلام، سيد قطب: ٤٣ - ٤٥.