



Shiraz University
RICeST
ISC

ISSN: 2008-7926

Journal of

Legal Studies

Scientific

Vol. 17, Issue 4, Winter 2026

JLS

Journal of Legal Studies

Journal Homepage: <https://jls.shirazu.ac.ir/>
doi: <https://10.22099/JLS.2026.55430.5454>



Research Article

The Historical Concept of Peace in the Torah and the Qur'an and Its Impact on the Legal Practices of Religious Governments

Mohammad Hassan Rahimian*

Assistant Prof. Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Jahrom University, Jahrom, Iran

Article history:

Received: 05-01-2026

Accepted: 21-02-2026

Abstract

Introduction

Peace does not have a fixed and universal concept in religions, but rather it is reinterpreted and has different functions in the historical, theological, and political contexts of each religion. This article examines the concept of peace in the Torah and the Quran with a historical-analytical approach and shows how the religious understanding of peace affects the production of legal rules and the performance of religious governments. Judaism considers the root of all conflicts to be eternal and its attitude towards peace (Shalom) is a concept that is entirely historical and derived from religious texts, which is understood within the framework of internal order and loyalty to the divine covenant, towards the superiority of the Israelites. As a result, peace has a discriminatory and racist nature.

In Islam, the concept of peace, which is defined by the word *Silm* prefers peaceful coexistence to conflict, and although it has a broader scope than Jewish beliefs and is conditional on the interest of the Islamic community,

Please cite this article as:

Rahimian, M.H (2026). The Historical Concept of Peace in the Torah and the Qur'an and Its Impact on the Legal Practices of Religious Governments. *Journal of Legal Studies*, 17(4), 369-402.
doi: <https://10.22099/JLS.2026.55430.5454>.

* Corresponding author:

E-mail address: mhrahimian@jahromu.ac.ir

it does not consider breaking a peace treaty without a reason to be permissible. If a war becomes unavoidable, it can be calmed by resorting to a Hudnah. This is more compatible with the standards and laws of current international treaties and shows more flexibility, which has led to better management of conflicts and stabilization of Islamic religious power throughout history.

Methods

This research is based on a historical-analytical method, and its content is compiled and analyzed through a review of library resources. To achieve the research goals, an effort was made to study Jewish and Islamic religious sources with an impartial view, and interpretations were based solely on explicit text.

Findings

The study of the Torah shows that a significant part of the Jewish religious narrative is based on concepts such as the chosen people, the promised land, and eternal and perpetual enemies. Since the establishment of the State of Israel was initially based on access to the Promised Land, these concepts have not remained in the theological realm but have also spread to the field of public law and legal policy through Zionism and have been reproduced in a secular-legal format. In Israel, the Jewish identity of the state as a fundamental principle of basic rights plays a fundamental role in the interpretation of the law, and the Israeli Basic Law of 2018 explicitly considers a superior position for Jews and, in fact, is an extension of the Torah narrative that distinguishes between Israelites and other nations. The divine promise of forgiveness and possession of lands and the negation of sustainable peace with previous residents and the legal permission to remove and expel others in the Torah have also influenced the security doctrines of the Zionist regime and have justified preventive wars, occupation of lands, settlement construction for Jews, and structural violence against the non-Jewish population, which actually keeps the memory of Amalek alive with a particular reading of history. In fact, the Basic Law can be considered an example of institutionalized apartheid. Therefore, one of the ways to restrain Israel is to make it accept the fact that interpretations of the Bible cannot be revived in modern times.

In comparison, the legal mechanisms of Islamic governments, especially Shi'a, are in accordance with the Quranic verses and have an ethical and social dimension, and even in dealing with non-Muslims who are not belligerents, they emphasize fair coexistence and humane treatment. These

verses, by emphasizing kindness and justice towards non-belligerents, extend the scope of peace to the realm of citizens' rights.

Conclusion

This research shows that history has a high value for Jews, and the current Jewish attitude towards peace is influenced by Torah narratives based on concepts such as the chosen people, the promised land, and the permanent enemy. These beliefs have not remained solely in the theological realm but have been institutionally embedded in the legal system and public policy of Israel, especially in the "Jewish Nation-State" law of 2018, through religious Zionism and Jewish nationalism. By monopolizing the right to self-determination, eliminating the principle of equality, and sanctifying Jewish settlement, this legal framework has created a kind of legal ethnic superiority that is a logical continuation of the same Torah presuppositions. This legal framework, in conjunction with security doctrines, has led to the reproduction of the logic of the permanent enemy and the legitimization of occupation, structural violence, and conditional and hierarchical peace, and from the perspective of international law, it can be adapted to the concept of institutionalized apartheid.

In contrast, an examination of the Quranic verses shows that peace in Islam, although temporary and conditional on expediency, is based on principles such as determining the duration, absolute loyalty to the covenant, prohibition of treaty-breaking, and commitment to good faith. Accordingly, while the legal system of the Zionist regime defines peace within the framework of ethnic superiority and the continuation of conflict, the Islamic approach considers peace and war as tools subject to justice, public interest, and human dignity. This comparison shows that religious readings can either lead to the legitimization of structural discrimination and persistent violence or, on the other hand, provide a basis for convergence with the universal principles of international law and political ethics.

Keywords: Peace, Quran, Selm, Shalom, Torah.

دوره هفدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۴

JLS

مجله مطالعات حقوقی

Journal Homepage: <https://jls.shirazu.ac.ir/>doi: <https://10.22099/JLS.2026.55430.5454>

مقاله پژوهشی

مفهوم تاریخی صلح در تورات و قرآن و تأثیر آن در عملکرد حقوقی حکومت‌های دینی محمدحسن رحیمیان*

استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران

اطلاعات مقاله
تاریخ دریافت: 1404/10/15 تاریخ پذیرش: 1403/12/02

چکیده

مقدمه: صلح در ادیان دلالتی ثابت و جهان‌شمول ندارد، بلکه در بسترهای تاریخی، الهیاتی و سیاسی هر دین بازتفسیر شده و کارکردهای متفاوتی می‌یابد. این مقاله با رویکردی تاریخی - تحلیلی به بررسی مفهوم صلح در تورات و قرآن پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه فهم دینی از صلح، بر تولید قواعد حقوقی و عملکرد حکومت‌های دینی اثرگذار است. یهودیت ریشه تمام منازعات را ازلی می‌داند و نگرش آن به صلح (شالوم) مفهومی کاملاً تاریخ‌محور و برگرفته از متون دینی است که در چارچوب نظم درونی و وفاداری به عهد الهی در راستای برتری بنی‌اسرائیل معنا می‌یابد و در نتیجه، صلح ماهیتی تبعیض‌آمیز و نژادپرستانه می‌یابد. در اسلام مفهوم صلح که با واژه سلم تعریف می‌شود، همزیستی مسالمت‌آمیز را بر مخاصمه ترجیح می‌دهد و اگرچه گستره وسیع‌تری نسبت به باورهای یهود دارد و مشروط به مصلحت امت اسلام است، اما برهم زدن بی‌سبب پیمان صلح را به هیچ عنوان جایز نمی‌داند و در صورت وقوع جنگ اجتناب‌ناپذیر، با توسل به هدنه می‌توان آن را فرونشاند؛ امری که با موازین و قوانین کنونی معاهدات بین‌المللی بیشتر سازگار بوده و انعطاف بیشتری را نشان می‌دهد که سبب

استناد به این مقاله:

رحیمیان، محمدحسن (۱۴۰۴). مفهوم تاریخی صلح در تورات و قرآن و تأثیر آن در عملکرد حقوقی حکومت‌های دینی. *مجله مطالعات حقوقی*. شماره ۱۷، (۴). ۳۶۹-۴۰۲.

E-mail address: mhrahimian@jahromu.ac.ir

* نویسنده مسئول:

مدیریت بهتر منازعات و تثبیت قدرت دینی اسلام در طول تاریخ شده است.

روش: پژوهش حاضر مبتنی بر روش تاریخی-تحلیلی است و محتوای آن از طریق بررسی منابع کتابخانه‌ای تدوین و تحلیل شده است. برای تحقق اهداف پژوهش سعی بر آن بوده است که با نگاهی بی‌طرفانه ابتدا منابع دینی یهودی و اسلامی مطالعه شده و برداشتها فقط بر اساس نص صریح باشد.

یافته‌ها: بررسی تورات نشان می‌دهد که بخش قابل‌توجهی از روایت دینی یهود بر مبنای مفاهیمی چون قوم برگزیده، سرزمین موعود و دشمنان ازلی و ابدی بنیان یافته است. از آنجا که بنیان و اساس ایجاد حکومت اسرائیل از ابتدا بر اساس دستیابی به ارض موعود رقم خورده است، مفاهیم پیش‌گفته در بستر تاریخی دولت رژیم صهیونیستی، در سطح الهیاتی باقی نمانده، بلکه به واسطه صهیونیسم، به حوزه حقوق عمومی و سیاست‌گذاری حقوقی نیز سرایت کرده و در قالبی سکولار-حقوقی بازتولید شده است. در اسرائیل، هویت یهودی دولت به‌عنوان یک اصل بنیادین حقوق اساسی، نقشی بنیادین در تفسیر قانون دارد و قانون پایه اسرائیل مصوب ۲۰۱۸ م. به‌طور صریح جایگاه برتری را برای یهودیان لحاظ کرده و در حقیقت امتداد گفتار توراتی است که تمایز فطری و ذاتی میان بنی‌اسرائیل و دیگر اقوام قائل می‌شود. وعده الهی بخشش و تملک سرزمین‌ها و نفی صلح پایدار با ساکنان پیشین آن‌ها و اجازه شرعی حذف و اخراج دیگران در تورات، تأثیر خود را در دکترین‌های امنیتی رژیم صهیونیستی نیز نشان می‌دهد و توجیه‌گر جنگ‌های پیش‌دستانه، اشغال سرزمین‌ها، شهرک‌سازی برای یهودیان و اعمال خشونت ساختاری علیه جمعیت غیر یهودی بوده است که در واقع با خوانش خاصی از تاریخ خاطره عمالیک را زنده نگه می‌دارد. در واقع قانون پایه می‌تواند مصداق آپارتاید نهادی تلقی شود. بنابراین یکی از راه‌های مهار اسرائیل قبولاندن این واقعیت به آن‌هاست که نمی‌توان برداشتها از کتاب مقدس را در زمانه کنونی احیا کرد. در مقایسه سازوکار حقوقی حکومت‌های اسلامی به ویژه شیعی مطابق با آیات قرآن دارای بعد اخلاقی و اجتماعی است و حتی در مواجهه با غیرمسلمانان غیرمحارب، بر همزیستی عادلانه و رفتار انسانی تأکید می‌شود. این آیات با تأکید بر نیکی و عدالت نسبت به غیرمحارب‌ان، دامنه صلح را به حوزه حقوق شهروندان می‌کشاند.

نتیجه‌گیری: این پژوهش نشان می‌دهد که تاریخ برای یهودیان ارزشی والا دارد و نگرش کنونی یهود نسبت به صلح، تحت تأثیر روایت‌های توراتی مبتنی بر مفاهیمی چون قوم برگزیده، سرزمین موعود و دشمن دائمی قرار دارد و این باورها صرفاً در سطح الهیاتی باقی نمانده‌اند، بلکه از طریق صهیونیسم دینی و ملی‌گرایی یهودی، به صورت ساختاری در نظام حقوقی و سیاست‌گذاری حقوق عمومی اسرائیل به‌ویژه قانون «دولت - ملت یهود» مصوب ۲۰۱۸، نهادینه شده‌اند و با انحصاری کردن حق تعیین سرنوشت، حذف اصل برابری و تقدیس شهرک‌سازی یهودی، نوعی برتری قومی قانونی ایجاد کرده‌اند که استمرار منطقی همان پیش‌فرض‌های توراتی است. این چارچوب حقوقی در پیوند با دکترین‌های امنیتی، به بازتولید منطق دشمن دائمی و مشروعیت‌بخشی به اشغال، خشونت ساختاری و صلحی مشروط و سلسله‌مراتبی انجامیده و از منظر حقوق بین‌الملل قابلیت انطباق با مفهوم آپارتاید نهادی را دارد.

در مقابل، بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که صلح در اسلام، هرچند موقت و مشروط به مصلحت است، اما بر اصولی چون تعیین مدت، وفای مطلق به عهد، ممنوعیت پیمان‌شکنی و التزام به حسن‌نیت استوار است. بر این اساس، در حالی که نظام حقوقی رژیم صهیونیستی صلح را در چارچوب برتری قومی و تداوم منازعه تعریف می‌کند، رویکرد اسلام، صلح و جنگ را ابزارهایی تابع عدالت، مصلحت عمومی و کرامت انسانی می‌داند. این مقایسه نشان می‌دهد که خوانش‌های دینی می‌توانند یا به مشروعیت‌بخشی به تبعیض ساختاری و خشونت پایدار منجر شوند یا بالعکس، زمینه‌ساز هم‌گرایی با اصول جهان‌شمول حقوق بین‌الملل و اخلاق سیاسی شوند.

واژگان کلیدی: تورات، سلم، شالوم، صلح، قرآن.

سرآغاز

از آنجا که صلح یکی از آرمان‌های همیشگی انسان‌ها بوده است، ادیان نیز به منظور جذب پیروان بیشتر، یکی از آرمان‌های خود را استقرار صلح و دوستی معرفی کرده‌اند. بررسی تاریخی متون مقدس و تجربه استقرار حکومت‌های دینی یهود و اسلام نشان می‌دهد که صلح در این ادیان نه یک مفهوم ساده، بلکه پدیده‌ای پیچیده و مشروط بوده است و درجایی مورد پذیرش قرار می‌گیرد که به تثبیت قدرت دین و مدیریت منازعات منجر شود. بر این اساس صلح در ادیان اسلام و یهود، صرفاً یک ارزش اخلاقی انتزاعی نیست که همواره دارای معنایی شبیه عدم جنگ باشد، بلکه مفهومی است که در تعامل با قدرت سیاسی، نظم حقوقی و مرزبندی‌های هویتی شکل می‌گیرد. از آن رو که بسیاری از تعارضات دینی و سیاسی از تفسیرهای خاص و تاریخی آن دین سرچشمه می‌گیرند، واکاوی تاریخی ریشه‌های دینی مفهوم صلح می‌تواند به فهم عمیق‌تر برداشتهای گوناگون از این موضوع یاری رساند. در دین یهود بر اساس متون مقدس هر منازعه و جنگی ریشه‌ای ازلی دارد و صلح (شالوم) مفهومی کاملاً تاریخ محور و برگرفته از متون دینی است که در چارچوب نظم درونی و وفاداری به عهد الهی در راستای برتری بنی‌اسرائیل معنا می‌یابد و در نتیجه، صلح ماهیتی تبعیض‌آمیز و نژادپرستانه به خود می‌گیرد اما در اسلام مفهوم صلح که با واژه (سلم) تعریف می‌شود، همزیستی مسالمت‌آمیز را بر مخاصمه ترجیح می‌دهد و اگرچه گستره وسیع‌تری نسبت به باورهای یهود دارد و مشروط به مصلحت امت اسلام است اما برهم زدن بی‌سبب پیمان صلح را به هیچ عنوان جایز نمی‌داند. امری که با موازین و قوانین کنونی معاهدات بین‌المللی بیشتر سازگار بوده و انعطاف بیشتری را نشان می‌دهد. این نکته نیز قابل‌ذکر است که

در تاریخ بلند هر دو دین، صلح نه به‌عنوان نفی مطلق جنگ و خشونت، بلکه بیشتر به‌عنوان سازوکاری حقوقی برای تثبیت قدرت دینی عمل کرده است.

این پژوهش بر آن است که با بررسی تحلیلی - تاریخی متون مقدس اسلام و یهود و برخی از آثار اندیشمندان کلاسیک و معاصر این ادیان، بدون داوری الهیاتی، منطق درونی هر سنت دینی را در نسبت با صلح و قدرت حقوقی آن و پیامدهای آن در دوران معاصر آشکار سازد.

1. پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیقات متعددی در مورد مسئله صلح در یهودیت و اسلام انجام شده است؛ اما نکته مشترک آن‌ها این است که پژوهش‌های یاد شده مقولات صلح و جنگ را با یکدیگر مرتبط دانسته و تأکید داشته‌اند که صلح حالتی است که با سلب جنگ به دست می‌آید و از این موضوع چشم پوشیده‌اند که صلح ایجابی چندان به معنای نفی جنگ یا حالتی که بعد از جنگ حادث می‌شود نیست.

سعید رحیمیان و همکاران (۱۳۹۹) در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی نقش ادیان در اخلاق صلح، عفو و دوستی به بررسی ابعاد مختلف رابطه ادیان و صلح همت گماشته‌اند و مقالات متعددی در این مجموعه فراهم آورده‌اند. از میان مقالات این مجموعه، سارا سپه‌وندی و همکاران در پژوهشی با عنوان تأثیر صلح، عفو و دوستی بر توسعه سلامت از منظر تورات اشاراتی به توصیه تورات در رابطه متقابل صلح و سلامت داشته‌اند. محسن عزیزی نیا در همین مجموعه با مقاله قرآن و اصالت صلح با توجه به یکی از اسما خداوند به نام خیر به بررسی الصلح الخیر پرداخته است. افتخاری و محمدی سیرت (۱۳۹۲) در مقاله «صلح و سلم در قرآن کریم»، صلح اسلامی را دارای رویکردی مثبت می‌دانند که به منظور

دستیابی به اهداف الهی ترسیم می‌شود که ارزش آن تحقق اهداف دین است و ارزش مطلق ندارد. حکمت الله ریاحی (۱۳۸۸) در مقاله «صلح‌گرایی و خشونت‌زدایی در اسلام و مقایسه با دین‌های یهود و مسیح»، مواج‌هات مسلمانان با مسئله جنگ را مورد بررسی قرار داده و دیدگاه مستشرقان مبنی بر خشونت‌طلبی اسلام را مردود می‌داند. منتظری و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله «تحلیلی بر منطق آیات جنگ و صلح در قرآن و تورات»، موارد مربوط به جنگ در دو کتاب مقدس را مورد مذاقه قرار داده و جنگ‌طلبی تورات را بر اساس مصالح یهود و آیات مربوط به جنگ در قرآن را به منظور بازدارندگی دشمنان می‌دانند. فقیهی مقدس و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «اصول راهبردی صلح در اسلام»، به بررسی آموزه‌های قرآن جهت دستیابی به صلح اشاره کرده و شبهات جنگ‌طلبی اسلام را رد کرده‌اند. مسعود اخوان کاظمی (۱۳۹۸) در مقاله «مفهوم و مبانی صلح در نهج‌البلاغه»، برداشت عدالت مدارانه علوی از صلح را واکاوی کرده و به تفاوت آن با صلح کانتی اشاره دارد.

اما پژوهش پیش رو بر آن است که با بررسی بنیادین متون مقدس تورات و قرآن به واکاوی نقش تاریخ در عملکرد حکومت‌های یهودی و اسلامی پرداخته و علت عدم پایبندی یهود به مبانی صلح در جهان فعلی و علل پایبندی مسلمانان به معاهدات را بررسی کند.

2. تعریف صلح

در علوم سیاسی حالت صلح پیامد وقوع جنگ است و اگر بین کشورهای متخاصم پیمان صلح به امضا برسد می‌توان گفت صلح برقرار است و به حالت آتش‌بس و ترک مخاصمه صلح گفته نمی‌شود؛ زیرا احتمال وقوع دوباره درگیری بدون اعلان قبلی وجود دارد (طلوعی، ۱۳۷۲: ۶۰۲). صلح را

دیپلماسی ادامه جنگ می‌دانند و معنای پایان بخشی به خشونت‌ها و درگیری‌ها و حل‌وفصل ادعاها از طریق مصالحه و برقراری نظم جدیدی که ثبات را تأمین کند (ملک محمدی نوری، ۱۳۷۲: ۵۴). در گذشته صلح تنها یک آرمان بود اما امروزه بیشتر به صورت یک حق جلوه می‌کند که به آن حق بر صلح می‌گویند (موسوی و همکاران، ۱۴۰۳: ۲۳۸). صلح مثبت به صلحی اشاره دارد که طی آن، سعی بر آن است تا دلایل بروز درگیری‌ها حل‌وفصل شود. در صلح مثبت، نه تنها نیروهای نظامی کشورها جنگ با یکدیگر را متوقف می‌سازند، بلکه وضعیت اختلال اقتصادی و تشویش اساسی را به شرایط مساعد برمی‌گردانند (موسوی و همکاران، ۱۴۰۳: ۲۳۹). صلح منفی وضعیت نبود جنگ است که دولت‌ها کارگزار تحقق آن هستند. صلح منفی بر حفظ صلح از طریق اقدامات دیپلماتیک تأکید می‌کند (گل باغ و مرشدی زاد، ۱۴۰۳: ۴) صلح تا قبل از تأسیس سازمان ملل متحد، در روابط بین‌المللی حالتی بود که در آن جنگ حکم‌فرما نباشد، لکن سازمان ملل متحد، مفهوم آن را توسعه داد و به عنوان نهاد یک نظم بین‌المللی مبتنی بر عدالت شناسایی کرده است (رحمانی و محمدی، ۱۴۰۴: ۲۸۲).

فارغ از تعریف‌های کنونی از صلح، شایان‌ذکر است که در زبان عبری، واژه «شالوم» اغلب به عنوان معادل صلح ترجمه می‌شود، اما این واژه معنایی فراتر از توقف درگیری نظامی دارد. شالوم به معنای تمامیت، نظم، سلامت و هماهنگی با اراده الهی است. این مفهوم به ایده «عهد» میان خدا و قوم اسرائیل اشاره دارد و تحقق آن منوط به وفاداری قوم برگزیده به احکام الهی است. واژه عبری שלום شالوم از ریشه سه‌حرفی سامی ש-ל-ם (Š-L-M) مشتق شده است که معنای بنیادی آن در زبان‌های سامی کامل بودن و سالم بودن است (Brown, Francis, Driver & Briggs, 2010: 1022). در کتاب مقدس،

شالوم شامل گستره معنایی وسیعی مانند تمامیت، سلامت، امنیت، رفاه و صلح می‌شود (Koehler, Baumgartner, 1995: 891) حتی نام شهر اورشلیم که اولین بار در متون نفرین مصری متعلق به قرون نوزدهم - هجدهم پیش از میلاد مسیح آمده است و به صورت «wš mm» نوشته شده و «rushalimum» تلفظ می‌شد، به شالوم مربوط است (Berenbaum, & Skolnik, 2007).

در اسلام واژه صلح با ریشه «س ل م» پیوند دارد؛ ریشه‌ای که مفاهیمی چون تسلیم، سلامت و امنیت را در برمی‌گیرد. در قرآن سلم مترادف صلح است؛ اما سلم درباره صلح و آشتی در روابط خارجی مسلمانان به کار رفته است. راغب، سلم را آشتی و صلح در مقابل جنگ می‌داند (حسینی و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۸۱).

3. اهمیت تاریخ در یهودیت

بررسی مجموعه متون مقدس یهود (عهد عتیق) نشان می‌دهد که تاریخ در آن جایگاه ویژه‌ای را داراست و حوادث تاریخی، صرفاً رویداد نیستند بلکه مقدمه و مشروعیت بخش اعمال پیروان آن دین هستند. به همین دلیل برای فهم مسئله صلح در آرمان‌های یهودی، بررسی تاریخی عهد عتیق ضرورت دارد؛ زیرا عبریان، افعال خداوند در هدایت خودشان را در تاریخ مشاهده می‌کردند (اسمارت، ۱۳۹۳: ۶). عهد عتیق در واقع یک سند کامل از تاریخ قوم یهود به قلم مورخان عبری است (ناس، ۱۳۹۲: ۴۸۴) که متشکل از مجموعه‌ای از کتب نابرابر و متفاوت است که در طول نه قرن بر اساس اخبار شفاهی به چند زبان نوشته شده و در زمان‌های گاهی خیلی دور از هم تصحیح و تکمیل شده‌اند (بوکای، ۱۳۸۶: ۲۳). کتاب مقدس عبری به سه بخش تقسیم می‌شود: الف. اسفار خمسه یا تورات؛ ب. کتب انبیا که شامل انبیای پیشین یعنی یوشع، داوران، سموئیل، پادشاهان و انبیای متأخر یعنی اشعیا، ارمیا، حزقیال و

دوازده پیامبر کوچکتر است؛ ج. مکتوبات یعنی مزامیر، امثال، ایوب و پنج طومار غزل غزل‌های سلیمان، روت، مراشی، ارمیا، جامعه، استر، دانیال، عزرا، نحمیا و تواریخ (کوارد، ۱۳۹۷: ۳۸). یهودیان تورات را منسوب به موسی (ع) می‌دانند اما با دلایل نقد ادبی و اینکه موسی (ع) نمی‌توانسته مرگ خود را پیش‌بینی کند این فرض باطل است (اسمارت، ۱۳۹۳: ۷). یهود معتقد است تمامی آنچه موسی (ع) از ناحیه خداوند دریافت کرده است تورات نام دارد (Cohen & Arthur, 1987: 996). چون یهودیان آماده‌اند که هر تجربه یا ارزش دینی را به شرایط و اوضاع و احوال واقعی تاریخی و اجتماعی برگردانند، هرگز با هیچ مستمسک علم کلامی مانند تفاوت بین قلمرو دنیوی و اخروی نمی‌توانند دین را از موضع استوار عینی و واقعیات حیات ملی و سیاسی جدا کنند. پیامبران و کاتبان تاریخ توراتی، شکست، تبعید و محنت را نتیجه عدم‌کفایت در برقراری خواست خداوند در جامعه تعبیر کرده‌اند. دین هرگز نمی‌تواند از تاریخ مشخص عینی یک قوم واقعی تاریخی جدا باشد، خواه تاریخ مادی خواه تاریخ معنوی آن (زینر، ۱۳۹۲: ۲۲). بدین‌سان واقعیت تاریخی خود یکی از اجزای اعتقاد به شمار می‌رفت. به همین خاطر است که عهد قدیم، نحوه پیدایش و گسترش اولیه این دین را بیان می‌کند (تیواری، ۱۳۹۳: ۱۲۳). عالمان یهود در توجیه اضافات تورات می‌گفتند که خداوند در کوه سینا تورات را که تا آن زمان فقط در آسمان بود بر موسی (ع) نازل کرد که دو بخش بود. اسفار خمسه مکتوب و میشنا (Mishnah) که به‌طور شفاهی انتقال می‌یافت و تفسیر آن منجر به شکل‌گیری دو تلمود شد (کوارد، ۱۳۹۷: ۳۵). اعتقاد به مسئله ظهور منجی آخرالزمان و آمدن مسیح سبب شد یهود حوادث رخ داده تاریخی را،

درد زادن مسیح و عرصه ظهور اراده الهی درباره خویش بدانند.

4. مفهوم جنگ و صلح در تورات

در اسفار خمه تورات، ریشه تمام جنگها و مشاجرات موجود میان انسانها و میان طبیعت و انسان امری ازلی و به نحوی در سفر پیدایش توجیه شده است. پیدایشی که از آغاز پرماجرا و دردسرساز است. به عنوان نمونه در سفر پیدایش در داستان اغوای زن از سوی مار برای خوردن میوه ممنوعه، یهوه (خداوند) به مار میگوید که میان تو و زن دشمنی خواهم نهاد (پیدایش، ۳ : ۱۵). در زمانی دیگر یهوه به مرد گفت: زمین به سبب تو نفرینی باشد (پیدایش، ۳ : ۱۷). بدینسان تمام شر موجود در جهان به نوعی ریشه در اعمال انسان دارد و انسان با گناه (Original Sin) زاده میشود و سرنوشت شوم وی و اخراجش از بهشت برین و هبوطش به ویران سرای دنیا نتیجه اعمال شوم خودش است. داستان قتل هابیل دامدار به دست قابیل کشاورز نیز به نوعی توجیهگر مواجعات جامعه شبانی و کشاورزی است (پیدایش، ۴ : ۸). در بند مهمی از سفر پیدایش که در قرون جدید دستاویز غربیان برای برده داری و استعمار قرار گرفت چنین آمده است: «خداوند یافت را وسعت بخشد و در خیمه های سام سکنی گزیند و کنعان بنده او باشد» (پیدایش، ۹ : ۲۶-۲۷). در تفسیر این گفتار، در قرن هفتم میلادی ایزیدور سویایی، در کتاب اتیمولوژی نوشت که اروپاییان از نسل یافت، آسیاییان از نسل سام و آفریقاییان از نسل حام هستند (Isidore of Seville, 2006: Chapter 2, 27). بدینسان تصرف سرزمینهای فرزندان سام و برده گیری از فرزندان حام توسط اروپاییانی که از نسل یافت بودند، توجیه مذهبی یافت که اثرات این تفکر شوم با ایجاد دو جنگ جهانی، بیش از یک قرن جهان را درگیر خود ساخت که

تبعات آن هنوز ادامه دارد. باور یهودی حتی اختلافات میان فرزندان ابراهیم را، قبل از زادن آنها و بر اساس قضای الهی می‌داند؛ چنانچه فرشته به هاجر گفت تو آبستنی و پسری خواهی زاد و او را اسماعیل نام خواهی نهاد. دست او علیه همه و دست همه علیه او خواهد بود (پیدایش، ۱۶: ۱۱). در جای دیگر یهوه به ابراهیم گفت که از اسماعیل ملتی عظیم خواهد ساخت لیک عهد خویش را با اسحاق استوار خواهد کرد (پیدایش، ۱۷: ۲۰) و این‌گونه زمینه برتری و تبعیض بنی‌اسرائیل بر فرزندان هاجر توجیه می‌شود. این تفکر حتی اختلافات داخلی بنی‌اسرائیل را به قبل از تولد اسلاف آنها مرتبط می‌داند: «آنگاه که زن اسحاق فرزندی دوقلو آبستن بود و دو کودک در بطن او به هم می‌خوردند یهوه به وی گفت دو ملت در بطن توست. دو قوم برآمده از تو از یکدیگر جدا خواهند شد، قومی بر قوم دیگر چیره خواهد گشت، بزرگتر کوچکتر را خدمت خواهد گزارد» (پیدایش، ۲۵: ۲۳) که بعدها ادومیان که از اعقاب عیسو بودند تحت انقیاد داوود درآمدند. تورات به منظور توجیه برتری یعقوب بر برادرانش چنین استدلال می‌کند که اسحاق وی را دعا کرد که اقوام او را خدمت گزارند و باشد که ملتها برابرش به سجده درآیند (پیدایش، ۲۷: ۲۹). در بحث مشروعیت بخشی سرزمینی نیز خداوند به یعقوب وعده می‌دهد که پادشاهانی از صلبش برون آرد و سرزمینی ابراهیم و اسحاق را به او اعقبش دهد (پیدایش، ۳۵: ۱۱ و ۱۲). این اعطای مشروعیت در سفر خروج هم ادامه یافته و آثار خود را نشان می‌دهد. در سفر خروج علنا خداوند برتری بنی‌اسرائیل بر سایر مردمان جهان را اذعان داشته و به موسی گفت نگویند خود را در مصر بدیدم و آمدم تا آنها را از دست مصریان برهانم (خروج، ۳: ۷) آنگاه یهوه به موسی گفت:

«به بنی‌اسرائیل بگو شما را چون قوم خود، خواهم شمرد و خدای شما خواهم بود. شما را به زمینی درخواهم آورد که سوگند خوردم بر ابراهیم و اسحاق و یعقوب دهم و آن را به میراث بر شما خواهم داد، من یهوه» (خروج، ۶: ۶ و ۸). این تبعیض تا آنجا ادامه می‌یابد که یهوه حتی حیوانات بنی‌اسرائیل را بر حیوانات دیگران برتری می‌بخشد: «یهوه گله‌های اسرائیل را از گله‌های مصریان متمایز خواهد ساخت و از آنچه از آن بنی‌اسرائیل است هیچ نخواهد مرد» (خروج، ۹: ۴) و در ادامه یهوه با قاطعیت اعلام می‌دارد که یهوه میان بنی‌اسرائیل و مصریان فرق می‌گذارد (خروج، ۱: ۷). در داستان رهایی بنی‌اسرائیل از چنگال فرعون روحیه جنگ‌طلبی به اوج می‌رسد. یهوه خدایی جبار و جنگاور معرفی می‌شود که دشمنان بنی‌اسرائیل را زبون ساخته و لرزه بر اندامشان می‌اندازد: «یهوه جنگاور است. دست راست تو ای یهوه دشمن را خرد کند. میان خدایان کیست چون تو نامور در قدوسیت؟ اقوام قدرت تو را شنیدند و لرزه بر اندامشان افتاد، ساکنان فلسطیا را درد گرفت. آنگاه سران ادوم پریشان گشتند، بر روسای موآب وحشت مستولی شد، جمله آنان که ساکن کنعان هستند متزلزل شدند، وحشت و بیم بر ایشان فروریخت، قدرت بازوی تو آنان را میخکوب کرد تا قوم تو گذر کنند ای یهوه. ایشان را خواهی آورد و بر کوه (اورشلیم) میراث خود مستقر خواهی کرد، مکانی که از آن ای یهوه مسکن خویش ساختی. یهوه تا ابدالابد سلطنت خواهد کرد» (خروج، ۱۵: ۱۱-۲۰). آنگاه دستور نبرد با همه اقوام صادر می‌شود. از جمله عمالیق که زین پس نقش محوری دشمنان یهود را بازی خواهند کرد و ممکن است در هر دوره‌ای به نحوی ظاهر شوند. «یوشع، عمالیق و قوم او را از دم تیغ منهزم ساخت. یهوه موسی را گفت این را به کتابی درنگار تا

یاد آن حفظ شود و یوشع را آگهی ده که خاطره عمالیق را از زیر آسمان‌ها محو خواهم ساخت. پس آنگاه موسی قربانگاهی بنا کرد که آن را یهوه - نیسی نامید، زیرا گفت: بیرق یهوه در دست! یهوه نسلاندرنسل با عمالیق در جنگ است» (خروج، ۱۷: ۸). به هنگام ورود بنی اسراییل به کنعان یهوه به موسی گفت ساکنان آن سرزمین را تسلیم دستان شما خواهم کرد و تو آنان را از برابر خود، خواهی راند (خروج، ۲۳: ۳۱). در نبرد با مدیان، چون بنی اسراییل پس از قتل عام مردان از کشتن زنان دست برداشتند، موسی بر فرماندهان خشم گرفت که از چه روی زنان و پسران را زنده گذاشته اند؟ پس دستور قتل همه را جز دختران خردسال صادر کردند تا آن‌ها را نیز تصاحب کنند (خروج، ۳۱: ۷). تصاحب سرزمین‌ها به فرمان یهوه و بیرون راندن ساکنان پیشین آن نیز در سفر اعداد توصیه شده است. «چون از رود اردن به سوی سرزمین کنعان گذر کردید جمله ساکنان آن سرزمین را از پیروی خود برانید. تمامی مکان‌های مرتفع آنان را ویران سازید. شما صاحب آن سرزمین خواهید شد و در آنجا اقامت خواهید گزید زیرا این سرزمین را همچون ملک به شما داده‌ام» (اعداد، ۳۳: ۵۱).

در سفر تثنیه نیز یهوه برای فتح ممالک مختلف و ترحم نکردن بر ساکنان آن‌ها فرمان‌هایی صادر کرده و می‌گوید «تمامی آن اقوام را که یهوه خدایت تسلیم تو خواهد کرد از میان ببر، چشمت بی ترحم باشد و خدایان آنان را پرستش نکن چه به دام افتی» (تثنیه، ۷: ۱۶). در سفر تثنیه علنا به عدم مصالحه و عقد پیمان با دشمنان شکست خورده تأکید می‌شود. «ملت‌های پرشمار در برابر تو برافتند. با ایشان پیمان مبنند. یهوه خدایت از میان جمله ملت‌هایی که بر زمین هستند تو را همچون قوم خود انتخاب کرد» (تثنیه، ۷: ۱-۶). در این مرحله یهوه یهود را

به عنوان قوم برگزیده خویش انتخاب می‌کند: «اگر یهوه شما را انتخاب کرد از آن رو نبود که پرشمارترین تمامی اقوام باشید زیرا کم شمارترین جمله اقوام هستید. بلکه به سبب محبت نسبت به شما و نگاه داشتن سوگند یادشده بهر پدرانتان بود» (تثنیه، ۷: ۷). در انتها یهوه می‌گوید «چون به شهری نزدیک شوی تا با آن نبرد کنی به آن پیشنهاد صلح کن. اگر پذیرفت و دروازه‌های خود به رویت گشود همه قومی که در آن هستند باید از برای تو بیگاری و کار کنند. لیک اگر از صلح سر باز زد و با تو نبرد کرد آن را به محاصره درآور. تمامی ذکور آن را از دم تیغ خواهی گذرانند. لیک زنان و کودکان و احشام را همچون غنیمت برگیر. با شهرهایی که بسیار دور از تو هستند و به این ملتها تعلق ندارند بدینسان رفتار کن. در شهرهای این اقوام که یهوه خدایت به میراث دهد هیچ زنده‌ای باقی مگذار» (تثنیه، ۲۰: ۱۰ - ۱۹).

5. مطالعه موردی: تأثیر متون یهودی در حقوق اسرائیل به عنوان تنها حکومت (غیر مشروع) مدرن یهودی پس از میلاد مسیح

از آنجا که تنها حکومت مدرن ولو نامشروع یهودی پس از میلاد مسیح، اسرائیل است برای بررسی تأثیر متون یهودی در حقوق، گریزی جز بررسی آن نیست. همان‌گونه که ملاحظه شد بررسی تاریخی متون تورات نشان داد که بخش قابل‌توجهی از روایت دینی یهود بر مبنای مفاهیمی چون قوم برگزیده، سرزمین موعود و دشمنان ازلی و ابدی بنیان یافته است. از آنجا که اساس ایجاد حکومت اسرائیل به عنوان تنها حکومت مدرن تشکیل شده یهودی پس از میلاد مسیح از ابتدا بر پایه باورهای دینی و دستیابی به ارض موعود رقم

خورده است، عجیب نیست که مفاهیم پیش‌گفته در بستر تاریخی دولت رژیم صهیونیستی در سطح الهیاتی باقی نمانند، بلکه به واسطه صهیونیسم دینی و ملی‌گرایی یهودی، به حوزه حقوق عمومی و سیاست‌گذاری حقوقی نیز سرایت کنند و در قالبی سکولار - حقوقی بازتولید شوند. در نظام حقوقی این رژیم، هویت یهودی دولت به‌عنوان یک اصل بنیادین حقوق اساسی، نقشی بنیادین در تفسیر قانون دارد. بر اساس قوانین پایه‌ای (Basic Laws) به‌ویژه قانون پایه اسرائیل مصوب ۲۰۱۸ م، حق تعیین سرنوشت در سرزمین اسرائیل منحصرأً متعلق به قوم یهود است (آذر پندار و موسی زاده، ۱۴۰۳: ۸۶). توسعه سکونت یهودیان یک ارزش ملی تلقی می‌شود. نمادها، زبان و هویت دولت بر مبنای قومیت - دین خاص تعریف می‌شود و توسعه شهرک‌سازی یهودی باید انجام گیرد (Kenset, 2018). شهرک‌سازی یهودی متضمن پاک‌سازی قومی است که به نحوی همراه با اخراج و انتقال اجباری همراه می‌شود که از موارد جنایت جنگی و جنایت علیه بشریت محسوب می‌شوند (ذاکر حسین، ۱۴۰۳: ۴۰۶). این قانون به‌طور صریح جایگاه برتری را برای یهودیان لحاظ کرده است که در حقیقت امتداد گفتار توراتی یعنی تمایز فطری و ذاتی میان بنی‌اسرائیل و دیگر اقوام تلقی می‌شود. مشابه آنچه در متون مقدس، با وعده الهی بخشش و تملک سرزمین‌ها و نفی صلح پایدار با ساکنان پیشین آن‌ها و اجازه شرعی حذف و اخراج دیگران نمود یافته است. این پیش‌فرض‌های تاریخی، تأثیر خود را در دکترین‌های امنیتی رژیم صهیونیستی نیز نشان می‌دهد و توجیه‌گر جنگ‌های پیش‌دستانه، اشغال سرزمین‌ها، شهرک‌سازی برای یهودیان و اعمال خشونت ساختاری علیه جمعیت غیر یهودی است. اگرچه این رژیم عملکرد خود را با مفاهیمی نو چون ضرورت حفظ امنیت اسرائیل یا وضعیت اضطراری دائمی بازتعریف می‌کند، اما

درواقع با خوانش خاصی از تاریخ مقدس پیوند می‌یابد که دشمن را دائمی تلقی کرده و خاطره عمالیک را زنده نگه می‌دارد. چنانچه بنیامین نتانیاهو در ۲۸ اکتبر ۲۰۱۸ م آشکارا در یک سخنرانی در مخالفت خود با درخواست‌های آتش‌بس، به کتاب مقدس (تثنیه، ۲۵: ۱۷) استناد کرد «کتاب مقدس می‌گوید زمانی برای صلح و زمانی برای جنگ وجود دارد. اکنون زمان جنگ است. به یاد داشته باشید که عمالیک در طول مسیرتان از مصر با شما چه کردند» (Ian M. Giatti, 2023). در چنین برداشتی، صلح نه یک فراگیر بلکه وضعیتی مشروط، سلسله‌مراتبی و تابع مصلحت قوم برگزیده است. امری که در متون توراتی قابل‌ردیابی است و صلح عمدتاً به شهرهای دور مربوط می‌شود و سرزمین موعود را در بر نمی‌گیرد. درواقع قانون پایه پیش‌گفته با انحصاری کردن حق تعیین سرنوشت، حذف اصل برابری، تنزل جایگاه زبان عربی از زبان دوم به جایگاه ویژه، تقدیس شهرک‌سازی یهودی، نوعی برتری قومی قانونی ایجاد می‌کند که از منظر حقوق بین‌الملل می‌تواند مصداق آپارتاید نهادی تلقی شود. بدین‌سان توجیه تمام اعمال اسرائیل را می‌توان به نحوی در متون مقدس دین یهود پیدا کرد و کنار نهادن بررسی نگرش تاریخی به مقوله صلح در دین یهود، منجر به برداشتهای غیر صحیح از قوانین و عملکرد این دولت خواهد شد؛ بنابراین یکی از راه‌های مهار اسرائیل قبولاندن این واقعیت به آن‌هاست که دیگر نمی‌توانند قلمرو پادشاهی حضرت داوود را در سراسر کرانه باختری، بلندی‌های جولان و بخش‌هایی از لبنان و اردن احیا کنند (کارتر، ۱۳۸۹: ۱۵).

6. مفهوم تاریخی صلح در اسلام (قرآن)

برای مطالعه تاریخی صلح در اسلام باید قرآن را به‌عنوان متن مقدس مورد پژوهش قرار داد که در

طول تاریخ اسلام مورد استناد فقها قرار گرفته است هرچند نگرش تاریخی به متون قرآن چندان رایج نیست و استفاده از تاریخ معمولاً در سیره زندگی پیامبر (ص) مورد توجه قرار می‌گیرد. به‌طور کلی، تفاوت چندان‌ی میان شیعه و سنی در مباحث قرآنی صلح و سلم نیست.

تحلیل آیات قرآنی مربوط به سلم نشان می‌دهد که این آیات، با قرار دادن صلح در جایگاه وضعیت پیش‌فرض روابط انسانی و اجتماعی، زمینه‌ای مبتنی بر ترجیح همزیستی مسالمت‌آمیز بر مخاصمه را فراهم می‌کنند. اصلی که شاید بتوان آن را در حقوق اسلامی با اصولی چون اصله السلم، لزوم وفای به عهد و حرمت ابتدایی قتال تطبیق داد. آیه ۲۰۸ سوره بقره: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ* (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگی در صلح و آشتی درآید و از گام‌های شیطان، پیروی نکنید که او دشمن آشکار شماست)؛ صلح را به‌عنوان وضعیتی فراگیر و مطلوب معرفی می‌کند که مؤمنان به‌طور جمعی به آن فراخوانده می‌شوند. این دعوت عام، نشان‌دهنده آن است که صلح در منطق قرآنی، وضعیت پیش‌فرض روابط انسانی است و نه امری استثنایی. با وجود این، قرآن صلح را امری منفعلانه نمی‌داند. این آیه را می‌توان مبنای قرآنی اصل‌گرایش همگانی به صلح دانست که در فقه سیاسی و حقوق عمومی اسلامی، به شکل ترجیح راه‌حل‌های غیر خشونت‌آمیز در حل تعارضات تفسیر می‌شود. بر این اساس توسل به جنگ تنها در شرایط خاصی مشروعیت می‌یابد که مشابه خوانش‌های معاصر از فقه الجهاد که بر دفاعی بودن جهاد تأکید دارد.

آیه ۱۲۸ سوره نسا: *وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ* (و اگر زنی بیم داشت

که شوهرش با وی مخالفت و بد سلوکی کند یا از او دوری گزیند باکی نیست که هر دو تن به‌گونه‌ای به راه صلح و سازش باز آیند که صلح به هر حال بهتر است) در بر گیرنده اصطلاح معروف «الصلح خیر» است که به‌عنوان یک قاعده فقهی نیز مورد استفاده قرار گرفته است؛ که برخی فقها معنایی گسترده را از آن برداشت می‌کنند «این‌هایی که برای تئوریزه کردن سازش و تسلیم و اطاعت در مقابل زورگویان، نظام را متهم می‌کنند به جنگ‌طلبی یا به تئوریزه کردن جنگ، دارند خیانت می‌کنند، دروغ می‌گویند. نه، نظام نظام انسانی است، نظام شرف است، نظام احترام به کرامت بشر است، نظام سلامت است؛ وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ در همه این صحنه‌ها، چه عرصه اداره کشور، چه عرصه فعالیت‌های گوناگون اقتصادی، علمی، فرهنگی و غیره، چه عرصه سیاست‌گذاری، چه عرصه تقنین، چه عرصه مذاکرات خارجی و غیره» (سید علی خامنه‌ای: دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی - ۱۳۹۳/۳/۴).

آیه ۶۱ سوره انفال: وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (و اگر دشمنان به صلح گرایند، تو هم به صلح گرای و بر خدا توکل کن که یقیناً او شنوا و داناست)؛ به صلحی عینی و بیرونی اشاره دارد و صلح را مشروط و منوط به اراده عینی و عملی طرف مقابل می‌داند و بر پاسخ متقابل و آگاهانه تأکید می‌ورزد.

این آیه را می‌توان پشتوانه‌ای برای شناسایی صلح و معاهده به‌عنوان نهادهای معتبر حقوقی در فقه اسلامی دانست که مشروعیت حقوقی پذیرش پیشنهاد صلح از سوی طرف مقابل در شرایط منازعه را تأیید می‌کند و به نحوی با الوفاء بالعقود پیوند پیدا می‌کند. مشروط بودن صلح، به‌ویژه در آیات ۹۰ و ۹۱ سوره نساء، به‌روشنی با معیارهای رفتاری تبیین می‌شود، به‌گونه‌ای که

کناره‌گیری از خشونت و عدم مشارکت در جنگ
 مبنای نفی مشروعیت هرگونه تعرض قرار می‌گیرد.
 در مقابل، جایی که صلح دشمن به ابزاری برای
 فریب و استمرار خشونت تبدیل شود، توسل به جنگ
 امکان‌پذیر می‌شود. إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ
 بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ
 يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ
 عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ
 وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا
 (نساء، ۹۰) سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ
 وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا
 فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ
 وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخَذُوهُمْ وَأَقْبَلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ
 وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا (نساء،
 ۹۱): مگر کسانی که با گروهی که میان شما و
 میان آنان پیمانی است پیوند داشته باشند یا
 نزد شما بیایند در حالی که سینه آنان از
 جنگیدن با شما یا جنگیدن با قوم خود به تنگ
 آمده باشد و اگر خدا می‌خواست قطعاً آنان را بر
 شما چیره می‌کرد و حتماً با شما می‌جنگیدند پس
 اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما
 نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند خدا برای
 شما راهی بر آنان قرار نداده است (۹۰).
 به‌زودی گروهی دیگر را خواهید یافت که
 می‌خواهند از شما آسوده‌خاطر و از قوم خود ایمن
 باشند هر بار که به فتنه بازگردانده شوند سر
 در آن فرو می‌برند پس اگر از شما کناره‌گیری
 نکردند و به شما پیشنهاد صلح نکردند و از شما
 دست برنداشتند هر کجا آنان را یافتید به
 اسارت بگیرید و بکشیدشان آنان‌اند که ما برای
 شما علیه ایشان تسلطی آشکار قرار داده‌ایم
 (۹۱). این آیات با فرق نهادن میان کناره‌گیری
 واقعی از جنگ و صلح فریبکارانه، مشخصه‌هایی
 عینی برای شناسایی طرف غیر محارب ارائه
 می‌دهند. تمایزی که در فقه اسلامی به‌صورت تفکیک

میان محارب، معاهد و مستأمن تبلور یافته و مبنایی برای تحدید دامنه جنگ مشروع و حمایت حقوقی از غیرنظامیان تلقی می‌شود.

دامنه تعریف محارب به علت حساس بودن اطلاق آن، بحث‌های زیادی را برانگیخته است و فقها گفته‌اند محارب کسی است که بالفعل وارد جنگ با مسلمانان شده است؛ یا کسی که وارد جنگ بالفعل نشده اما داعیه جنگ دارد و از دعوت حاکم مسلمین مبنی بر پذیرش اسلام یا پذیرش شرایط ذمه یا برقراری پیمان صلح سرباز زند؛ یا کسی که قرارداد ذمه، معاهده یا صلح را نقض کند؛ یا کسی که کافر حربی را در جنگ با مسلمانان یاری رساند. افراد ذمی، مستأمن، معاهد و مصالح (مهادن) در صورتی که نقض عهد نکرده اند از شمول حربی خارج‌اند. همچنین است افراد مستضعف، محاید و موادع (شادی و عابدی، ۱۳۹۹: ۲۹۲). معاهد کافری است که اهل کتاب نیست ولی با مسلمانان عهد و پیمان بسته است که در دفع دشمن به آنان یاری رساند و مطیع قوانین و مقررات دولت اسلامی باشد و کاری که منافی با امان است انجام ندهد (شادی و عابدی، ۱۳۹۹: ۲۷۸). مستأمن به جمعیت و گروهی که از عقد امان استفاده کنند، مستأمن گفته می‌شود (شادی و عابدی، ۱۳۹۹: ۲۷۸).

آیه ۸ سوره ممتحنه لا يَنْهَآكُمْ ۙ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (خدا شما را از نیکی کردن و عدالت نسبت به کسانی که در کار دین با شما نجنگیدند و شما را از دیارتان بیرون نکردند باز نمی‌دارد؛ زیرا خدا عدالت پیشگان را دوست دارد) نشان می‌دهد که منطق صلح در قرآن دارای بعد اخلاقی و اجتماعی است و حتی در مواجهه با غیرمسلمانان غیر محارب، بر همزیستی عادلانه و رفتار انسانی تأکید می‌شود. این آیه با تأکید بر نیکی و عدالت نسبت به غیر محاربان، دامنه صلح را به

حوزه حقوق شهروندان می‌کشاند و بر اصولی چون برابری در پیشگاه دستگاه قضایی، عدم تبعیض بی‌جهت و لزوم رعایت کرامت انسانی و عدالت در دشمنی پدید می‌آورد که تأثیر آن در مباحثی چون مرعی داشتن حقوق اقلیت‌ها قابل مشاهده است.

همچنین، آیه ۲۵ سوره یونس **وَاللّٰهُ يَدْعُوْ اِلٰى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ** (و خدا مردم را به سرای سلامت و امنیت دعوت می‌کند و هر که را بخواهد به راهی راست هدایت می‌کند) صلح را به‌عنوان هدف نهایی دعوت الهی معرفی می‌کند و خاطرنشان می‌کند که صلح در قرآن، تنها ابزاری حقوقی یا سیاسی نیست بلکه غایت‌مندی نظم حقوقی اسلامی را نیز شکل می‌دهد. با این توصیف می‌توان به‌راحتی نتیجه گرفت که مواجهه مسلمانان با غیرمسلمانان نمی‌تواند بر تعارض دائمی استوار باشد، بلکه باید در جهت تحقق بخشیدن به نظامی حقوقی حرکت کند که صلح شرافتمندانه را به‌عنوان ارزش‌های محوری خود دنبال کند.

و سرانجام آیه ۳۵ سوره محمد **فَلَا تَهِنُوْا وَتَدْعُوْا اِلٰى السَّلْمِ وَاَنْتُمْ الْاَعْلَوْنَ وَاَللّٰهُ مَعَكُمْ وَاَلَنْ يَّبْرَزَكُمْ اَعْمَالَكُمْ** (پس سست نشوید و کافران و مشرکان را به آشتی و صلحی که برای شما خفت بار است دعوت نکنید، در حالی که شما برتر هستید و خدا با شماست و هرگز از ثواب اعمالتان نمی‌کاهد) نیز شرط حفظ کرامت مسلمانان را مبنای عمل قرار داده و گذار از آن را خط قرمز می‌داند. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که صلح در قرآن، مفهومی مشروط و مبتنی بر عقلانیت اخلاقی است که تصویر تقلیل‌گرایانه از قرآن به‌عنوان متنی خشونت‌محور را به چالش می‌کشد و امکان خوانشی منسجم از صلح به‌عنوان یکی از ارکان اندیشه اسلامی را فراهم می‌آورد.

شایان ذکر است که در احادیث شیعی سلم در آیه ۲۰۸ بقره به معنای ولایت اهل بیت معنا شده است. در گفتاری از امام صادق (ع) منظور از ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَآفَّةً، وارد شدن در ولایت علی بن ابی طالب (ع) معنا شده است (بحار الانوار، ۱۴۰۳ ق: ۲۴ / ۱۵۹). همچنین روایات دیگری ذیل تفسیر آیه ۶۱ سوره انفال، سلم در این آیه را نیز ورود در اطاعت و فرمان برداری از امام می‌داند (بحار الانوار، ۱۴۰۳ ق: ۲۴ / ۱۵۹) و در زیارت عاشورا از عبارت (يَا اَبَاعَبْدِاللّٰهِ اِنِّي سَلَمٌ لِّمَنْ سَالَمَكُمْ وَ حَرْبٌ لِّمَنْ حَارَبَكُمْ اِلَى يَوْمِ الْقِيَامِ) نیز معنایی مشابه مستفاد می‌شود.

در اینجا سلم به معنای تسلیم کامل و وضعیت بی‌نزاع و هماهنگ با حق که در پیروی از اهل بیت (ع) نمود می‌یابد، در نظر گرفته شده است. در نهج البلاغه نیز که سندی قابل اتکا در سیره سیاسی شیعه تلقی می‌شود از قول امام اول شیعیان راهکاری کامل برای مواجهه با دشمن و شرایط صلح آمده است. در این نامه علناً به کلمه صلح اشاره شده است: وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلْحاً دَعَاكَ اِلَيْهِ غَدُوْكَ وَ لَلّٰهُ فِيْهِ رِضْيٌ فَاِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً لِّجُنُوْدِكَ، وَ رَاحَةً مِّنْ هُمُوْمِكَ، وَ اَمْنًا لِّيَلَادِكَ: هرگز پیشنهاد صلح از طرف دشمن را که خشنودی خدا در آن است رد مکن، که آسایش رزمندگان و آرامش فکری تو و امنیت کشور در صلح تأمین می‌شود (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

6-1. صلح منفی (مهاده) در اسلام

به جز سلم نوع دیگری از صلح (منفی) را می‌توان بررسی کرد که در ادبیات دینی تحت نام مهاده از آن یاد می‌شود و پس از جنگی که اجتنابناپذیر بوده است برقرار می‌شود. هدنه در اصل به معنای سکون است و اصطلاحاً برای بیان

صلح موقت میان مسلمانان و گروهی از کافران حربی به کار می‌رود. به گفته شیخ طوسی و علامه حلی، مهاده، موادعه و معاهده واژه‌هایی مترادف و عبارت‌اند از کنار گذاشتن جنگ و رها کردن نبرد تا مدتی که گویای حالتی ناپایدار هستند (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۱۳). قرارداد مهاده پس از جنگ اتفاق می‌افتاد و تنها با کسانی که جایز القتل نه واجب القتل باشند منعقد می‌شد. مهاده میان رئیس حکومت اسلامی یا نماینده قانونی او با اجانب که بین آن‌ها و مسلمین جنگ برپا بوده بسته می‌شد. مدت قرارداد حتماً معین بود و کفار طرف قرارداد معاهد خوانده می‌شدند (حسینی و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۸۸). هدنه زمینه شکل‌گیری دارالموادعه را فراهم می‌ساخت؛ لذا اصطلاح مهاده در کنار موادعه شکل گرفت که با یکدیگر تفاوتی جزئی داشت. مهاده به پایان بخشیدن به جنگ موجود اطلاق می‌شد و موادعه اعم از آن بود یعنی از جنگ محتمل جلوگیری می‌کرد، با این حال برخی آن دو را از نظر حکم و شرایط آن یکسان دانسته‌اند (عمید زنجانی، بیتا: ۳/۳۱۲). در مهاده، طرف مقابل دشمنی بود که در زمین خود مستقر و حکومت و نظام مدنی‌اش برپا و چه‌بسا نیرومندتر از مسلمانان بود (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۱۴). فقها آیات ۴ و ۷ سوره توبه و آیات ۵۶ و ۶۱ سوره انفال را جواز انجام هدنه و معاهده با کفار می‌دانند. پذیرش صلح و یا پیشنهاد آن به دشمن، شرعاً مشروط به وجود مصلحتی در آن است که با توجه به شرایط خاص هر زمانی، به واسطه آن‌ها می‌توان به صلح تن داد، مانند تبلیغ مثبت به سود نظام اسلامی، ترساندن دشمن دیگری که درصد بهره‌برداری از درگیری مسلمانان است. تشخیص مصلحت جهاد یا صلح با امام است. مشروط بودن هدنه به تعیین مدت، قطعی است. رعایت شروطی که در عقد هدنه گنجانده می‌شود، جایز و الزام‌آور است

(خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۱۶). به عقیده قاطبه فقها اقدام به صلح، به دست امام یا نماینده اوست و کسی دیگر در عرض او از این حق برخوردار نیست. بنابراین فرماندهان نظامی، فرمانداران شهرها، فقها و افراد عادل و دیگر بزرگان چه برسد به عامه مردم حق انعقاد هدنه را ندارند. بنا بر اصل ولایت عامه فقیه در زمان غیبت، همانند اقدام به جهاد ابتدایی، بستن پیمان صلح نیز برای ولی فقیه جایز است. صلح جایز است، خواه به پیشنهاد کافران باشد، خواه به درخواست و دعوت مسلمانان، بی هیچ تفاوتی میان این دو صورت. البته اگر پیشقدمی مسلمانان در این کار، مایه خواری آنان و بی‌عزتی و کسر شوکتشان شود، جایز نخواهد بود و مصلحت مندی چنین صلحی نیز نمی‌تواند موجب جوازش شود. شکستن پیمان صلح حرام است. آیاتی مانند الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئا (توبه، ۴) و فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم (توبه، ۷) از ادله حرمت نقض عهد هستند. بر اساس آیه: فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم، در صورتی که دشمن در شکستن صلح پیشقدم شود، شکستن آن از سوی مسلمانان جایز خواهد بود. از آنجا که خیانت، با عمل یا امضا یا تسبیب رئیس و فرمانده جبهه دشمن حاصل می‌شود، لذا رفتار خائنه کسانی که در مسئله جنگ و صلح نقشی ندارند و رئیس دخالتی در آن نداشته است، خلی به پیمانی که میان دو دولت بسته شده است وارد نمی‌کند. چون پیمان هدنه میان دولت اسلامی و دولت متخاصم بسته می‌شود نه میان دولت و یکایک مردم. بنابراین رفتار غیرمسئولانه برخی از افراد بر پیمان منعقد شده میان دو دولت تأثیری ندارد (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۵۳). می‌توان گفت صلح و جنگ در اسلام همه‌جا تابع شرایط است، یعنی تابع آن اثری است که از آن گرفته می‌شود. مسلمین چه در زمان پیغمبر، چه در زمان ائمه و

چه در زمان ما باید دنبال هدف خودشان باشند، هدفشان اسلام و حقوق مسلمین است، باید ببینند، اگر با مبارزه و مقاتله بهتر به هدفشان می‌رسند، آن را در پیش بگیرند و اگر با ترک مخاصمه بهتر به هدفشان می‌رسند، آن را انجام دهند (مطهری، ۱۳۸۶: ۷۰).

رویکرد دیگر شیعی به مهادنه را می‌توان بر اساس نهج البلاغه در نظر گرفت. آنچه در نامه ۵۳ از طرف امام علی خطاب به مالک اشتر نخعی آمده است لزوم وفاداری به پیمان منعقد شده با دشمن و وفای به عهد را یادآور می‌شود. وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلْحاً دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوِّكَ وَاللَّهُ فِيهِ رِضَىٰ فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً لِجُنُودِكَ، وَرَاحَةً مِّنْ هُمُومِكَ، وَأَمْنًا لِّبِلَادِكَ، وَلَكِنَّ الْحَدَرَ كُلَّ الْحَدَرِ مِّنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلْحِهِ، فَإِنَّ الْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ فَيَخْذُ بِالْحَزْمِ، وَاتَّهَمَ فِي ذَلِكَ حُسْنَ الظَّنِّ. وَإِنْ عَقَدْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ عَدُوِّكَ عَقْدَةً، أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً، فَحُطَّ بِعَهْدِكَ بِالْوَفَاءِ، وَارْعَ ذِمَّتَكَ بِالْأَمَانَةِ، وَاجْعَلْ نَفْسَكَ جُنَّةً دُونَ مَا أُعْطِيتَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ شَيْءٌ النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعاً، مَعَ تَفَرُّقِ أَهْوَائِهِمْ، وَتَشْتَبِثِ آرَائِهِمْ، مِمَّنْ تَعْظِيمُ الْوَفَاءِ بِالْعَهُودِ. وَقَدْ لَزِمَ ذَلِكَ الْمُشْرِكُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ دُونَ الْمُسْلِمِينَ لِمَا اسْتَوْبَلُوا مِنْ عَوَاقِبِ الْعَدْرِ؛ فَلَا تُعْدِرَنَّ بِذِمَّتِكَ، وَلَا تُخَيِّسَنَّ بِعَهْدِكَ، وَلَا تُخْتَلِنَنَّ عَدُوِّكَ، فَإِنَّهُ لَا يَجْتَرِئُ عَلَيَّ إِلَّا جَاهِلٌ شَقِيٌّ. وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ عَهْدَهُ وَذِمَّتَهُ أَمْنًا أَفْضَاهُ بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ، وَحَرِيماً يَسْكُنُونَ إِلَىٰ مَنْعَتِهِ، وَيَسْتَفِيدُونَ إِلَىٰ جِوَارِهِ، فَلَا إِدْغَالَ وَلَا مُدَالَسَةَ وَلَا خِدَاعَ فِيهِ، وَلَا تَعْقِدْ عَقْداً تُجَوِّزُ فِيهِ الْعِلَلَ، وَلَا تُعْوَلَنَّ عَلَيَّ لِحِنْ قَوْلٍ بَعْدَ التَّأَكُّيدِ وَالتَّوْثِيقَةِ وَلَا يَدْعُوَنَّكَ ضَيْقُ أَمْرٍ، لَزِمَكَ فِيهِ عَهْدُ اللَّهِ، إِلَىٰ طَلَبِ انْفِصَاحِهِ بِغَيْرِ الْحَقِّ، فَإِنَّ صَبْرَكَ عَلَيَّ ضَيْقٌ أَمْرٌ تَرْجُو انْفِرَاجَهُ وَقَضَلَ عَاقِبَتِهِ، خَيْرٌ مِنْ عَذْرٍ تَخَافُ تَبِعَتَهُ، وَأَنْ تُحِيطَ بِكَ مِنَ اللَّهِ فِيهِ طَلِبَةٌ، لَا تَسْتَقْبِلُ فِيهَا دُنْيَاكَ وَلَا آخِرَتَكَ. (هرگز پیشنهاد صلح از طرف دشمن را که خشنودی خدا در آن است رد مکن که آسایش

رزمندگان و آرامش فکری تو و امنیت کشور در صلح تأمین می‌شود. لکن زنهار از دشمن خود پس از آشتی کردن، زیرا گاهی دشمن نزدیک می‌شود تا غافلگیر کند، پس دوراندیش باش و خوش‌بینی خود را متهم کن. حال اگر پیمانی بین تو و دشمن منعقد شد یا در پناه خود او را امان دادی، به عهد خویش وفادار باش و بر آنچه بر عهده گرفتی امانت‌دار باش و جان خود را سپر پیمان خود گردان، زیرا هیچ‌یک از واجبات الهی همانند وفای به عهد نیست که همه مردم جهان با تمام اختلافاتی که در افکار و تمایلات دارند در آن اتفاق نظر داشته باشند. تا آنجا که مشرکین زمان جاهلیت به عهد و پیمانی که با مسلمانان داشتند وفادار بودند، زیرا که آینده ناگوار پیمان‌شکنی را آزمودند. پس هرگز پیمان‌شکن مباش و در عهد خود خیانت مکن و دشمن را فریب مده، زیرا کسی جز نادان بدکار، بر خدا گستاخی روا نمی‌دارد، خداوند عهد و پیمانی که با نام او شکل می‌گیرد با رحمت خود مایه آسایش بندگان و پناهگاه امنی برای پناه آورندگان قرار داده است تا همگان به حریم امن آن روی بیاورند. پس فساد، خیانت، فریب، در عهد و پیمان راه ندارد. مبادا قراردادی را امضا کنی که در آن برای دغلکاری و فریب راه‌هایی وجود دارد و پس از محکم‌کاری و دقت در قرار داد نامه، دست از بهانه‌جویی بردار، مبادا مشکلات پیمانی که بر عهده‌ات قرار گرفته و خدا آن را بر گردنت نهاده تو را به پیمان‌شکنی وادارد، زیرا شکیبایی تو در مشکلات پیمان‌ها که امید پیروزی در آینده را به همراه دارد، بهتر از پیمان‌شکنی است که از کیفر آن می‌ترسی و در دنیا و آخرت نمی‌توانی پاسخ‌گوی پیمان‌شکنی باشی). در این نامه، به‌شدت از پیمان‌شکنی نهی شده است و امام علی (ع) تأکید دارد که خداوند عهد و پیمانی که با نام او شکل می‌گیرد با رحمت

خود مایه آسایش بندگان و پناهگاه امنی برای پناه آورندگان قرار داده است تا همگان به حریم امن او روی بیاورند و فساد، خیانت، فریب، در عهد و پیمان راه ندارد. امام خاطرنشان می‌کند که مبدا قراردادی که پس از امضای قرارداد بهانه‌جویی باید ترک شود و پیمان‌شکنی انجام نشود که کیفری سخت را در آخرت به همراه دارد (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). می‌توان تأکیدات این نامه را با اصل وفای به معاهدات (*Pacta sunt servanda*) مشابه دانست که بر اساس آن، دولت‌ها موظف هستند معاهدات و توافقات بین خود، از جمله آتش‌بس و ترک مخاصمات را با حسن نیت اجرا کنند. در واقع مُهادنه کارکردی مشابه توافقات آتش‌بس و صلح موقت در حقوق بین‌الملل دارد. از سوی دیگر هشدار امام علی (ع) نسبت به فریب، خیانت و انعقاد پیمان‌های مبهم، قابل‌مقایسه با اصل حسن نیت و ممنوعیت سوءاستفاده از حقوق (*Abuse of rights*) است. تأکید امام علی (ع) بر شکیبایی در تحمل هزینه‌های ناشی از وفای به پیمان، با منطق حقوق بین‌الملل مبنی بر تقدم ثبات و اعتماد بر منافع کوتاه‌مدت دولت‌ها تطابق دارد.

7. نگرش زبان‌شناختی به صلح در یهودیت و اسلام

بررسی‌های زبان‌شناسانه نشان می‌دهد ریشه کلمه سلم در عربی و معادل آن در عبری شالوم، در واقع به معنای در نظر گرفتن و وجود داشتن یک وضعیت بهینه، عالی و بهینه برای زندگی یک قوم یا کشور است (پاکتچی، ۱۳۹۸: ۹۷۶۳۶۷). این موضوع سبب می‌شود که این برداشت در ذهن عبری زبانان به وجود آید که تنها زمانی می‌توان به وجود شالوم یا صلح باور داشت که قوم یهود در بهترین شرایط به سر برند و هیچ عامل برهم زننده وضعیت عالی وجود نداشته باشد و خطری آن‌ها را تهدید نکند. می‌توان این مسئله را به

وضوح در عملکرد رژیم اسرائیل مشاهده کرد که به‌طور مداوم تهدیداتی فرضی را برای خویش در نظر می‌گیرد و با برهم زدن تمام معاهدات بین‌المللی درصدد رفع آن‌ها برمی‌آید. به همین خاطر است که تلاش‌های آمریکا برای پیگیری صلح بر اساس قوانین بین‌المللی و توافقنامه‌های قبلی مورد پذیرش اسرائیل همواره بی‌ثمر بوده است (کارتز، ۱۳۸۹: ۱۳). مسلمانان باور داشتند که سلم و واژگان هم‌ریشه آن مانند سلام تا زمانی وجود دارند که آن وضعیت بهینه وجود دارد؛ بنابراین برای مدت‌های طولانی شهر بغداد را دارالسلام می‌نامیدند. به نظر می‌رسد به‌تدریج واژه سلم جای خود را به واژه صلح داده است که معنای ذاتی آن متفاوت است و به برطرف شدن فساد و بازگشت به حالت درست و موزون اشاره دارد (ابن فارس، ۱۹۷۹: ۳ / ۳۰۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۵: ۴۸۸) یعنی سلم تا زمانی است که حالت بهینه وجود دارد اما صلح زمانی به وجود می‌آید که رویدادی مثل جنگ و محاربه سلم را برهم زده باشد که به‌نوعی همان مفهوم صلح مثبت در روابط بین‌الملل است.

فرجام سخن

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد از آنجا که تاریخ برای یهودیان ارزشی والا و دست‌نیافتنی دارد، نگرش کنونی یهود نسبت به مفهوم صلح به‌شدت تحت تأثیر متون مقدس یهودی، به‌ویژه روایت‌های توراتی مبتنی بر مفاهیمی چون قوم برگزیده، سرزمین موعود و دشمن دائمی قرار دارد و این باورها صرفاً در سطح الهیاتی باقی نمانده‌اند، بلکه از طریق صهیونیسم دینی و ملی‌گرایی یهودی به‌صورت ساختاری در نظام حقوقی و سیاست‌گذاری حقوق عمومی اسرائیل نهادینه شده‌اند. چنانچه قوانین پایه‌ای، به‌ویژه قانون «دولت - ملت یهود» مصوب ۲۰۱۸، با انحصاری

کردن حق تعیین سرنوشت، حذف اصل برابری و تقدیس شهرکسازی یهودی، نوعی برتری قومی قانونی ایجاد کرده‌اند که استمرار منطقی همان پیش‌فرض‌های توراتی تمایز بخش میان بنی‌اسرائیل و دیگران است. این چارچوب حقوقی، در پیوند با دکترین‌های امنیتی به بازتولید منطق دشمن دائمی و مشروعیت بخشی به اشغال، خشونت ساختاری و صلحی مشروط و سلسله‌مراتبی انجامیده و از منظر حقوق بین‌الملل قابلیت انطباق با مفهوم آپارتاید نهادی را دارد.

در مقابل، بررسی آیات قرآن و مفاهیمی چون مهادنه در فقه و اندیشه سیاسی شیعه نشان می‌دهد که صلح در اسلام، هرچند موقت و مشروط به مصلحت است اما بر اصولی چون تعیین مدت، وفای مطلق به عهد، ممنوعیت پیمان‌شکنی و التزام به حسن نیت استوار است. تأکید فقهای شیعه و به‌ویژه آموزه‌های نهج‌البلاغه بر حرمت نقض پیمان حتی در شرایط دشوار، تصویری اخلاق محور و حقوق مدار از صلح ارائه می‌دهد که با اصول بنیادین حقوق بین‌الملل معاصر، همچون وفای به معاهدات و منع سوءاستفاده از حق، همخوانی معنا داری دارد. بر این اساس، در حالی که نظام حقوقی رژیم صهیونیستی صلح را در چارچوب برتری قومی و تداوم منازعه تعریف می‌کند، رویکرد اسلام و شیعی، صلح و جنگ را ابزارهایی تابع عدالت، مصلحت عمومی و کرامت انسانی می‌داند. این مقایسه نشان می‌دهد که خوانش‌های دینی می‌توانند یا به مشروعیت بخشی به تبعیض ساختاری و خشونت پایدار منجر شوند، یا بالعکس، زمینه‌ساز هم‌گرایی با اصول جهان‌شمول حقوق بین‌الملل و اخلاق سیاسی شوند.

منابع

قرآن کریم
 نهج‌البلاغه (۱۳۷۹). ترجمه محمد دشتی، قم: مشهور.

عهد عتیق (تورات) (۱۳۹۴). ترجمه پیروز سیار، تهران: نشر هرمس.

آذر پندار، احمدرضا، موسی زاده، رضا (۱۴۰۳). تقابل حقوق اساسی رژیم اسرائیل با تعهدات کنوانسیون حقوق کودک: نقض مصالح عالیّه در قانون دولت-ملت یهود، مجله مطالعات حقوقی، ۱۶ (۱)، ۷۵-۱۰۴.

<https://doi.org/10.22099/jls.2024.48960.5054>

ابن فارس، احمد (۱۹۷۹). معجم مقاییس اللغه، محقق عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالفکر.

اخوان کاظمی، مسعود (۱۳۹۸). مفهوم و مبانی صلح در نهج البلاغه، فصلنامه مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ۱۴ (۵۱)، ۷۳-۵۹.

اسمارت، نینیان (۱۳۹۳). تجربه دینی بشر، ترجمه محمد محمد رضایی و ابوالفضل محمودی، تهران: سمت.

افتخاری، اصغر، محمدی سیرت، حسین (۱۳۹۲). صلح و سلم در قرآن کریم، مجله مطالعات قرآن و حدیث، ۶ (۲)، ۵۳-۷۸.

DoI: 10.30497/QURAN.2013.1467.78

اگریدی، جوان (۱۳۷۷). مسیحیت و بدعتها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: موسسه فرهنگی طه. بوکای، موریس (۱۳۸۶). مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح الله نصیر، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

پاکتچی، احمد (۱۳۹۸). ارزش معنایی سازنده در مفهوم صلح در زبان های گوناگون با رویکرد گونه شناسی ساخت معنا، سومین همایش سالانه انجمن علمی مطالعات صلح ایران علوم انسانی و اجتماعی و صلح، تهران،

<https://civilica.com/doc/976367>

تیواری، کدانات (۱۳۹۳). دین شناسی تطبیقی، ترجمه دکتر مرضیه شنکایی، تهران: سمت.

حسینی، فریبا، بهشتی، سعید و احقر، قدسی (۱۳۹۷). بررسی مفهوم صلح و راهکارهای تحقق آن بر مبنای آموزه های تربیتی قرآن کریم، فصلنامه مطالعات قرآنی، ۹ (۳۵)، ۲۷۷-۳۰۶.

خامنه ای، سیدعلی (۱۳۸۵). مهادنه: قرارداد ترک خصامه و آتش بس، مجله علوم سیاسی، ۹ (۳۳)، ۵۸-۱۳.

ذاکرحسین، محمد هادی (۱۴۰۳). شهرک سازی و شهرک نشینی در مناطق اشغالی از منظر حقوق کیفری بین المللی، مجله مطالعات حقوقی، ۱۶ (۱)، ۳۹۱-۴۲۶.

DoI: 10.22099/JLS.2024.49216.5090

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۵). مفردات الفاظ قرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، مدینه: دارالقلم.

رحمانی، المیرا، محمدی، عقیل (۱۴۰۴). نقش سلامتی در ایجاد صلح در مراحل مخاصمه مسلحانه با اشاره به عملکرد سازمان جهانی بهداشت، *مجله مطالعات حقوقی*، ۱۷ (۱)، ۳۱۲-۲۷۳.

DoI: 10.22099/JLS.2025.46564.4892

رحیمیان و همکاران (۱۳۹۹). *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی نقش ادیان در اخلاق صلح، عفو و دوستی*، شیراز: دانشگاه شیراز.

ریاحی، حکمت (۱۳۸۸). صلح‌گرایی و خشونت‌زدایی در اسلام و مقایسه با دین‌های یهود و مسیح، *مجله علوم اسلامی*، ۴ (۱۴)، ۷۹-۳۳.

زینر، رابرت چارلز (۱۳۹۲). *دانشنامه فشرده ادیان زنده*، ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران: نشر مرکز.

شادی، مهدی، عابدی، علیرضا (۱۳۹۹). بررسی انتقادی تفسیر مشهور از کافر حربی، *مجله فقه متقارن*، ۸ (۱۶)، ۲۹۷-۲۷۳.

طلوعی، محمود (۱۳۷۲). *فرهنگ جامع علوم سیاسی*، تهران: نشر علم.

عمید زنجانی، عباسعلی (بی‌تا). *فقه سیاسی*. تهران: امیرکبیر.

فقیهی‌مقدس، نفیسه، خلجی، علی، مهدوی راد، محمد علی (۱۳۹۳). *اصول راهبردی صلح در اسلام، مجله سیاست متعالیه*، ۲ (۴)، ۲۶-۷.

کارتر، جیمی (۱۳۸۹). *فلسطین، صلح و نه آپارتاید*، ترجمه روح‌الله محمودی و احمد حیدری ویری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کوارد، هارولد (۱۳۹۷). *کتاب مقدس در ادیان جهان*، ترجمه به یان رفیعی، تهران: کتاب پارسه.

گل‌باغ، محمد معین، مرشدی زاد، علی (۱۴۰۳). صلح مثبت در چشم‌انداز نظری، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، ۲۷ (۱)، ۷-۲۸.

DoI.org/10.22034/srq.2024.194635

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*، تهران: موسسه الوفاء

مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *سیری در سیره ائمه اطهار*، تهران: انتشارات صدرا.

ملک محمدی نوری، حمید رضا (۱۳۷۲). *مفاهیم تعلیق مخاصمات و حالت نه جنگ نه صلح در حقوق بین‌الملل*، تهران: انتشارات وزارت خارجه.

منتظری، فاطمه السادات، افشار، بهروز، یوسفی، محمد علی (۱۴۰۳). *تحلیلی بر منطق آیات جنگ و صلح در قرآن و تورات، مجله پژوهش‌های ادیانی*، ۱۲ (۲۳)، ۳۰-۱۰.

DoI: 10.22034/jrr.2024.388551.2099

موسوی، فضل‌الله، حمه یوسف، به فراو (۱۴۰۳). صلحسازی و رسیدن به معاهدات صلح از طریق فصل ششم منشور ملل متحد و سایر ارکان آن، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، ۵۴ (۱)، ۲۳۵-۲۶۱. [_DoI.org/10.22059/jplsq.2022.345178.3131](https://doi.org/10.22059/jplsq.2022.345178.3131)

میشل، توماس (۱۳۷۷). کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم: انتشارات اعتماد.

ناس، جان بایر (۱۳۹۲). تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

References

- Akhawan Kazemi, M. (2019). Concept and Foundations of Peace in Nahj al-balagha. *Journal of Studies of Proximity of Islamic Religions*, 14(51), 59–73. [In Persian]
- Azarpendar, A. R., & Mousazadeh, R. (2024). The Conflict between the Basic Laws of the Israeli Regime and its Obligations under the Convention on the Rights of the Child: Violation of the Best Interests of the Child in the Jewish Nation-State Law. *Journal of Legal Studies*, 16(1), 75–104. <https://doi.org/10.22099/jls.2024.48960.5054> [In Persian]
- Berenbaum, M., & Skolnik, F. (Eds.). (2007). *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., Vol. 11). Detroit: Thomson Gale.
- Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (2010). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Bucaille, M. (2007). *A Comparison between the Torah, the Gospel, the Quran and Science* (Z. Nasir, Trans.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
- Carter, J. (2010). *Palestine: Peace not Apartheid* (R. Mahmoudi & A. Heydari Viri, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publications. [In Persian]
- Cohen, A., & Mendes-Flohr, P. (1987). *Contemporary Jewish Religious Thought*. New York.
- Coward, H. (2018). *Sacred Scriptures in the World's Religions* (B. Rafiei, Trans.). Tehran: Ketab-e Parseh. [In Persian]
- Eftekhari, A., & Mohammadi Sirat, H. (2013). Peace and Conciliation in the Holy Quran. *Journal of Quran and Hadith Studies*, 6(2), 53–78. DoI: <https://10.30497/QURAN.2013.1467> . [In Persian]
- Faghihi-Moghaddas, N., Khalaji, A., & Mahdavi Rad, M. A. (2014). Strategic Principles of Peace in Islam. *Transcendent Politics Magazine*, 2(4), 7–26. [In Persian]
- Giatti, I. M. (2023). Remember what Amalek has done to you: Netanyahu Compares Hamas to Rival of the Israelites. Retrieved January 1, 2026, from <https://www.christianpost.com/news/netanyahu-compares-hamas-to-amalek-rival-of-the-israelites.html>

- Golbagh, M. M., & Morshedizad, A. (2024). Positive Peace in Theoretical Perspective. *Strategic Studies Quarterly*, 27(1), 7–28. <https://doi.org/10.22034/srq.2024.194635>. [In Persian]
- Hosseini, F., Beheshti, S., & Ahghar, G. (2018). An Investigation of the Concept of Peace and Strategies for its Realization Based on the Educational Teachings of the Holy Quran. *Qur'anic Studies Quarterly*, 9(35), 277–306. [In Persian]
- Ibn Faris, A. (1979). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (A. M. Harun, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Isidore of Seville. (2006). *The Etymologies of Isidore of Seville* (S. A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, & O. Berghof, Trans.; Book IX). Cambridge University Press.
- Khamenei, S. A. (2006). Muhadana: The Agreement on Cessation of Hostility and Ceasefire. *Journal of Political Science*, 9(33), 13–58. [In Persian]
- Knesset. (2018). Basic Law: Israel – The Nation State of the Jewish People [Official English translation].
- Koehler, L., & Baumgartner, W. (1995). *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament* (J. J. Stamm & B. Hartmann, Eds.). E.J. Brill.
- Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Mo'asseseh al-Wafa. [In Arabic]
- Michel, T. (1998). *Christian theology* (H. Tofighi, Trans.). Qom: Etemad Publications. [In Persian]
- Montazeri, F. S., Afshar, B., & Yousefi, M. A. (2024). An Analysis of the Logic of War and Peace Verses in the Qur'an and Torah. *Religious Research Journal*, 12(23), 10–30. <https://doi.org/10.22034/jrr.2024.388551.2099> [In Persian]
- Motahhari, M. (2007). *A Survey of the Lives of the Imams*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Malik Mohammadi Nouri, H. R. (1993). *Concepts of Conflict Suspension and the Neither War nor Peace State in International Law*. Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications. [In Persian]
- Mousavi, F., & Hamayouf, B. F. (2024). Peacebuilding and Achieving Peace Treaties through Chapter Six of the United Nations Charter and its Other Organs. *Public Law Studies Quarterly*, 54(1), 235–261. <https://doi.org/10.22059/jplsq.2022.345178.3131> [In Persian]
- Nahj al-balagha. (2000). *Nahj al-balagha* (M. Dashti, Trans.). Qom: Mashhur. [In Persian]
- Nash, J. B. (2013). *A Comprehensive History of Religions* (A. A. Hekmat, Trans.). Tehran Elmi va Farhangi Publications. [In Persian]
- O'Grady, J. (1998). *Christianity and Heresies* (A. Soleimani Ardestani, Trans.). Qom: Taha Cultural Institute. [In Persian]

- Pakatchi, A. (2019). The Constructive Semantic Value in the Concept of Peace in various languages with a typological approach to meaning construction. The Third Annual Conference of the Iranian Scientific Association for Peace Studies: Humanities, Social Sciences and Peace, Tehran, Iran. <https://civilica.com/doc/976367> [In Persian]
- Holy Quran
- Rahmani, E., & Mohammadi, A. (2025). The Role of Health in Peacebuilding During Armed Conflict with Reference to the World Health Organization's practice. *Journal of Legal Studies*, 17(1), 273–312. <https://doi.org/10.22099/JLS.2025.46564.4892> [In Persian]
- Rahimian, H., et al. (2020). *Collection of Papers from the International Conference on the Role of Religions in the Ethics of Peace, Forgiveness and Friendship*. Shiraz: Shiraz University. [In Persian]
- Riahi, H. (2009). Pacifism and De-violencing in Islam and its Comparison with Judaism and Christianity. *Journal of Islamic Sciences*, 4(14), 33–79. [In Persian]
- Raghib Isfahani, H. M. (1994). *Mufradat Alfaz al-Qur'an* (S. A. Dawudi, Ed.). Medina: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Shadi, M., & Abedi, A. (2020). A Critical Analysis of the Well-known Interpretation of Harbi Kafir (Belligerent Infidel). *Journal of Comparative Jurisprudence*, 8(16), 273–297. [In Persian]
- Smart, N. (2014). *The Religious Experience of Mankind* (M. Mohammad Rezaei & A. Mahmudi, Trans.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- The Old Testament (Torah). (2015). *The Old Testament (Torah)* (P. Sayyar, Trans.). Tehran: Hermes Publishers. [In Persian]
- Tiwari, K. N. (2014). *Comparative Religion Studies* (M. Shenakaei, Trans.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Tolouei, M. (1993). *Comprehensive Dictionary of Political Science*. Tehran: Nashr-e Elm. [In Persian]
- Zakerhossein, M. H. (2024). Settlement and Settlement-Building in Occupied Territories from the Perspective of International Criminal Law. *Journal of Legal Studies*, 16(1), 391–426. <https://doi.org/10.22099/JLS.2024.49216.5090> [In Persian]
- Zanjani, A. A. (n.d.). *Political Jurisprudence*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Zaehner, R. C. (2013). *Concise Encyclopedia of Living Faiths* (N. Safay Isfahani, Trans.). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]