

Analysis of Dual (Jurisprudential and International Legal) Legitimacy of United Nations Peace Diplomacy Mechanisms

Mohammad Hakim¹, Mohammad Bagher Panahi², Mohammad Ali Alemi³

¹ Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Farabi Campus (University of Tehran), Qom, Iran (**Corresponding author**).
mohammad.hakim@ut.ac.ir

² Master's student, Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Farabi Campus (University of Tehran), Qom, Iran. mohammad.b.panahi@ut.ac.ir

³ Master's student, Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Farabi Campus (University of Tehran), Qom, Iran. m.a.alemi@ut.ac.ir

Abstract

The present research aims to explain the possibility of realizing "dual legitimacy" in the peace diplomacy mechanisms of the United Nations — meaning the simultaneous legitimacy of peace diplomacy mechanisms from the perspective of both Islamic jurisprudence (*fiqh*) and international law, which enhances the effectiveness of these mechanisms in Islamic countries. The research analyzes peace diplomacy mechanisms within both the jurisprudential and international legal systems. By redefining the concept of legitimacy and offering a more comprehensive understanding than traditional legitimacy — through applying the principles and frameworks of the jurisprudential system and comparing them with the international legal system — it leads to the presentation of a new legitimacy model titled the "Theory of Dual Legitimacy." This research adopts a "comparative-inferential content analysis" method to examine the relationship between the jurisprudential rules of peace and the principles and mechanisms of peace diplomacy from the perspective of international law. First, using content analysis, foundational jurisprudential texts (including the Qur'an, Sunnah, consensus, and reason) and key international legal documents (such as the UN Charter, major treaties, and international judicial practice) are carefully examined to extract and explain the rules and principles related to the concept of peace separately. Subsequently, applying an inferential approach, the foundations, objectives, conditions, and obstacles of these rules in both legal systems are deeply inferred and analyzed. Finally, through comparative analysis, these rules and principles are compared within the framework of the "Theory of Dual Legitimacy," and

Cite this article: Hakim, M., Panahi, M.B. & Alemi, M.A. (2025). Analysis of Dual (Jurisprudential and International Legal) Legitimacy of United Nations Peace Diplomacy Mechanisms. *Political science*, 28(3), p. 145-172.
<https://doi.org/10.22081/psq.2026.73794.3086>

Received: 2025-05-18

Revised: 2025-07-21

Accepted: 2025-07-31

Published online: 2025-10-02

Type of article: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



their points of convergence and divergence are identified.

In seeking answers to its research questions, this study, through examining the theory of dual legitimacy in UN peace diplomacy, has reached the following important results:

- The theoretical framework of the concept of "dual legitimacy" emphasizes the acceptance and validity of peace diplomacy mechanisms in two completely distinct domains — jurisprudential and international legal — and consists of two essential components: first, international legal legitimacy based on the UN Charter, international treaties, and fundamental principles of human rights; and second, jurisprudential legitimacy based on religious principles, fatwas of jurists, and the objectives of Sharia (*Maqāṣid al-Sharī'a*). It also requires adherence to conditions such as conceptual clarity, content compatibility, and the acceptance process.

- The points of intersection and convergence between the general principles and rules of Islamic jurisprudence and international law in the field of peace — which strengthen the theory of dual legitimacy — include: both systems emphasize the protection of life and human dignity, justice and fairness, and respect for religious beliefs and rights as core principles.

The principles and rules governing peace diplomacy mechanisms from the perspective of the jurisprudential system were explained, and the corresponding principles for each from the perspective of international law were subsequently explained and compared. While achieving the following results, which are briefly presented, the "Theory of Dual Legitimacy" was proven:

a) The objectives of Sharia in the three areas of "necessities" (*darūriyyāt*), "needs" (*hujjiyya*), and "embellishments" (*taḥsīniyyāt*) are fully consistent with the objectives of the main peace diplomacy mechanisms, namely "ending violence," "justice and accountability," and "protection of human rights."

b) The Qur'anic verses indicating peace provide a basis for the legitimacy of diplomatic relations, peace treaties, and international cooperation with non-belligerent non-Muslim states, which corresponds with the "principle of non-aggression" in Article 2(4) of the UN Charter.

c) The principle "al-ṣulḥ khayr" (peace is good), derived from the Qur'anic phrase "wa-l-ṣulḥu khayr" (and peace is better), through its conceptual generality and from a principles-of-jurisprudence (*uṣūlī*) perspective in interpreting "khayr" (good) as applying to "ṣulḥ" (peace), indicates its intrinsic desirability and demonstrates the preference of peace over conflict and hostility in any context that secures the interests of both parties. This also serves as a basis for inferring the preference of peace in political and international interactions. It has a very high degree of content compatibility with preventive diplomacy — which involves using diplomatic tools to prevent the formation of a dispute or its transformation into armed conflict — rooted in Chapter VI, Article 33 of the UN Charter.

d) The jurisprudential rules of "la ḍarar" (no harm) and "iḍṭirār" (necessity) align with coercive diplomacy under Articles 41 and 42 of the UN Charter and the acceptance of certain unusual conditions to avert corruption/mischief (*mafsada*).

e) The principle of "maṣlaḥa" (public interest), which in practice allows for the replacement of one Sharia ruling with another based on social circumstances and the protection of Islamic interests, has a high degree of compatibility with the principle of

consent and will, derived from Article 4 of the UN Charter.

f) The principle of "luzūm" (obligatoriness/ necessity of fulfilling contracts) in jurisprudence corresponds with the principle of equality and sovereignty of states in Article 2(1) of the UN Charter.

Keywords: Peace Diplomacy, Dual Legitimacy, United Nations, Primacy of Peace (Originality of Peace), Fulfillment of Obligations (*Pacta Sunt Servanda*).

واکاوی «مشروعیت دوگانه» فقهی - حقوقی بین المللی سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

محمد حکیم^۱، محمدباقر پناهی^۲، محمدعلی عالمی^۳

^۱ استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی (دانشگاه تهران)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mohammad.hakim@ut.ac.ir

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی (دانشگاه تهران)، قم، ایران.

mohammad.b.panahi@ut.ac.ir

^۳ دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی (دانشگاه تهران)، قم، ایران. m.a.alemi@ut.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین امکان تحقق «مشروعیت دوگانه» در سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد که به معنای مشروعیت همزمان سازوکارهای دیپلماسی صلح از منظر فقه و حقوق بین الملل است و موجب کارآمدی سازوکارهای دیپلماسی صلح در کشورهای اسلامی است، سازوکارهای دیپلماسی صلح در هر دو نظام فقهی و حقوقی بین المللی را واکاوی می کند و با بازتعریف مفهوم مشروعیت و ارائه برداشتی جامع تر از مشروعیت سنتی با تطبیق اصول و چارچوب های نظام فقهی و مقایسه آنها با نظام حقوقی بین المللی، به ارائه یک الگوی جدید مشروعیت با عنوان «نظریه مشروعیت دوگانه» می انجامد. این پژوهش با اتخاذ روش «تحلیل محتوای تطبیقی-استنباطی» به بررسی رابطه میان قواعد فقهی صلح و اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح از منظر حقوق بین الملل می پردازد. نخست با روش تحلیل محتوا، متون بنیادین فقهی (شامل قرآن، سنت، اجماع و عقل) و اسناد کلیدی حقوق بین الملل (مانند منشور سازمان ملل متحد، معاهدات اصلی و رویه قضایی بین المللی) بررسی دقیق شده اند تا قواعد و اصول مرتبط با مفهوم صلح به صورت جداگانه استخراج و تبیین گردند. متعاقب آن با کاربست رویکرد استنباطی، مبانی، اهداف، شروط و موانع این قواعد در هر دو نظام حقوقی به صورت عمیق استنباط و تحلیل می شوند. در نهایت از طریق تحلیل تطبیقی، این قواعد و اصول در چارچوب «نظریه مشروعیت دوگانه» مقایسه می شود و نقاط هم گرایی و واگرایی آنها مشخص می گردد. این پژوهش، در مسیر کشف پاسخ به پرسش های خود، با بررسی نظریه مشروعیت دوگانه در دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد، به نتایج مهم ذیل دست یافته است:

- چارچوب نظری مفهوم «مشروعیت دوگانه» بر مقبولیت و اعتبار سازوکارهای دیپلماسی صلح در دو حوزه کاملاً متمایز فقهی و حقوقی بین المللی تأکید دارد و از دو مؤلفه اساسی تشکیل می شود: نخست، مشروعیت حقوقی بین المللی که بر پایه منشور سازمان ملل متحد، معاهدات بین المللی و اصول بنیادین حقوق بشر و دوم، مشروعیت

استاد به این مقاله: حکیم، محمد؛ پناهی، محمدباقر؛ عالمی، محمدعلی (۱۴۰۴). واکاوی «مشروعیت دوگانه» فقهی - حقوقی بین المللی سازوکارهای

دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد. علوم سیاسی، ۲۸(۳)، ص ۱۴۵-۱۷۲. <https://doi.org/10.22081/psq.2026.73794.3086>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۹؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

©/۱۴۰۴ نویسنده دارنده حق مؤلفه مقاله خود بدون محدودیت هستند. نوع مقاله: پژوهشی. ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)



فقهی که بر اصول دینی، فتاوی‌های فقیهان و مقاصد شریعت استوار است؛ همچنین مستلزم رعایت شرایطی مانند شفافیت مفاهیم، انطباق محتوایی و فرایند پذیرش است.

- نقاط تقاطع و هم‌گرایی میان اصول و قواعد کلی فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل در حوزه صلح که نظریه مشروعیت دوگانه را تقویت می‌کنند عبارت‌اند از: تأکید هر دو نظام بر حفظ جان و کرامت انسانی، عدالت و انصاف و احترام به باورها و حقوق دینی به عنوان اصول محوری.

اصول و قواعد حاکم بر سازوکارهای دیپلماسی صلح از منظر نظام فقهی تبیین گردید و اصول متناظر هر کدام از آنها از منظر حقوق بین‌الملل در ادامه تبیین و تطبیق گردید و ضمن حصول نتایج ذیل که به‌اختصار ارائه می‌گردد، «نظریه مشروعیت دوگانه» اثبات گردید:

الف) مقاصد شریعت در سه حوزه «ضروریات»، «حاجیات» و «تحسینات» با مقاصد سازوکارهای اصلی دیپلماسی صلح، یعنی «پایان خشونت»، «عدالت و پاسخ‌گویی» و «حفظ حقوق بشر» کاملاً منطبق است. ب) آیات دال بر صلح، مبنایی برای مشروعیت روابط دیپلماتیک، معاهدات صلح و همکاری‌های بین‌المللی با دولت‌های غیرمسلمان غیرمعاند فراهم می‌آورد که با «اصل عدم تجاوز» در بند ۴ ماده ۲ منشور ملل متحد مطابقت دارد؛

ج) اصل «الصُّلْحُ خَیْرٌ» که از تعبیر قرآنی «وَالصُّلْحُ خَیْرٌ» استنباط می‌شود، با اطلاق مفهومی و از منظر اصولی حمل «خیر» بر «صلح»، بر مطلوبیت ذاتی آن دلالت دارد و نشان رجحان صلح در برابر نزاع و خصومت در هر زمینه‌ای است که مصالح دوطرف را تأمین کند و مبنایی برای استنباط رجحان صلح در تعاملات سیاسی و بین‌المللی نیز باشد. با دیپلماسی پیشگیرانه که به کارگیری ابزارهای دیپلماتیک برای جلوگیری از شکل‌گیری اختلاف یا تبدیل آن به درگیری مسلحانه است و در ماده ۳۳ فصل ششم منشور ریشه دارد، انطباق محتوایی بسیار بالایی دارد؛

د) قواعد فقهی «لاضرر» و «اضطرار» با دیپلماسی قهری ماده ۴۱ و ۴۲ منشور سازمان ملل متحد و پذیرش برخی شروط نامعمول برای دفع مفسده؛

ه) اصل «مصلحت» که در مقام عمل این است که با توجه به اوضاع و احوال اجتماعی و رعایت مصالح اسلام، یک حکم شرعی جایگزین حکم دیگر بشود و با اصل رضایت و اختیار مستنبط از ماده ۴ منشور سازمان ملل متحد تطابق بالایی دارد؛

و) اصل لزوم در فقه با اصل مساوات و حاکمیت دولت‌ها در بند ۱ ماده ۲ منشور سازمان ملل متحد منطبق است.

کلیدواژه‌ها: دیپلماسی صلح، مشروعیت دوگانه، سازمان ملل متحد، اصالت صلح، وفای به عهد.

۱. مقدمه

سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل از منظر حقوق بین‌الملل زمانی به‌واقع کارآمد است که همزمان از هر دو جنبه نظام فقهی و نظام حقوقی بین‌المللی مشروع باشد؛ وگرنه همان طور که در اکثر کشورهای اسلامی مشهود است،^۱ سازمان ملل متحد با هدف گسترش صلح - البته با انگیزه‌های مختلف - از طریق ابزارهای حقوق بشری و همچنین دیپلماسی پیشگیرانه، به فشار حداکثری به دولت و مردم اقدام کرد و با حمایت از گروه‌های مختلف به مقابله پرداخت؛ در حالی که هیچ‌کدام از این اقدامات یا سازوکارها از جانب نخبگان دینی و عموم مردم مشروع دانسته نمی‌شد. حتی در مواردی از دیپلماسی قهری نظامی شورای امنیت نیز استفاده شد؛ در حالی که اگر سازمان ملل در این کشور به مشروعیت فقهی و مقبولیت مردمی اقدامات خود اهمیت می‌داد، بی‌گمان وضعیت دیگری رقم می‌خورد. در مقابل، در جمهوری اسلامی ایران به این مشروعیت دوگانه توجه شده است، ولی این امر در دیگر کشورهای اسلامی رخ نداده است. البته در ایران این یک سازوکار داخلی است؛ اما لازم است در سطح ملل متحد نظریه‌پردازی شود تا عمومیت بین‌المللی بیابد. آن دسته از سازوکارها که تنها در چارچوب حقوق بین‌الملل بوده‌اند، با مخالفت مردم کشورهای اسلامی مواجه شده‌اند و آن دسته از سازوکارها که تنها بر فقه سنتی مبتنی بوده‌اند، به بنیادگرایی متهم شده‌اند؛ در حالی که بیشتر این برداشت‌ها ناشی از ناآگاهی و گاه غرض‌ورزی دولت‌های سلطه‌گر بوده است. در عین حال به نظر می‌رسد عموم سازوکارها تعارضی ندارند و با شفاف‌کردن جنبه‌های غامض و تطبیق هر دو نظام بر یکدیگر، اختلافات تا حدود زیادی خود به خود از بین می‌رود. با این حال بیشتر مطالعات موجود در زمینه سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد بر جنبه‌های نهادی، سیاسی و حقوقی بین‌المللی سازمان ملل تمرکز دارند (اطهری، موسوی و بخشی‌تلیابی، ۱۳۹۱؛ امینی‌نیا، ۱۳۸۹؛ موسوی و امین‌زاده، ۱۳۷۵؛ ابراهیم‌گل، ۱۳۸۷) و یا تنها به جنبه‌های فقهی پرداخته‌اند (حضی‌نیا، ۱۳۹۲؛ کامالی‌زاده، ۱۳۹۵؛ سلیمانی و کارشناس، ۱۳۹۸؛ فیروزی، ۱۴۰۰) و به ظرفیت‌های فقهی تمدن اسلامی برای بازسازی مفهوم صلح جهانی در پرتو نظریه «مشروعیت دوگانه» بی‌توجه بوده‌اند.

۲. فرضیه اساسی و نوآوری نظری

«نظریه مشروعیت دوگانه» آن است که صلح پایدار تنها زمانی تحقق می‌یابد که توافق‌های صلح به طور هم‌زمان از دو منبع مشروعیت، یعنی مشروعیت فقهی و مشروعیت حقوقی بین‌المللی بهره‌مند باشند؛ از این رو نوآوری نظری این پژوهش بازتعریف مفهوم مشروعیت با ارائه برداشتی جامع‌تر از مشروعیت با تطبیق اصول و چارچوب‌های نظام فقهی و مقایسه آنها با نظام حقوقی بین‌المللی و ارائه یک الگوی جدید از مشروعیت است.

۱. در کشورهای اسلامی افغانستان، عراق، سوریه، لیبی، سودان، سومالی و دیگر کشورهای مشابه.

۳. روش پژوهش

این پژوهش با اتخاذ روش «تحلیل محتوای تطبیقی - استنباطی» به بررسی رابطه میان قواعد فقهی صلح و اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح از منظر حقوق بین‌الملل می‌پردازد. نخست با روش تحلیل محتوا، متون بنیادین فقهی (شامل قرآن، سنت، اجماع و عقل) و اسناد کلیدی حقوق بین‌الملل (مانند منشور سازمان ملل متحد، معاهدات اصلی و رویه قضایی بین‌المللی) مورد مذاقه قرار گرفت تا قواعد و اصول مرتبط با مفهوم صلح به صورت جداگانه استخراج و تبیین گردند. سپس با کاربست رویکرد استنباطی، مبانی، اهداف، شروط و موانع این قواعد در هر دو نظام حقوقی به صورت عمیق استنباط و تحلیل شدند. در نهایت از طریق تحلیل تطبیقی، این قواعد و اصول در چارچوب «نظریه مشروعیت دوگانه» مقایسه شدند و نقاط هم‌گرایی و واگرایی آنها مشخص گردید. این فرایند تطبیقی، امکان ارائه یک نظریه منسجم و عملیاتی را فراهم می‌آورد و سازوکارهای تحقق صلح پایدار را در تقاطع فقه و حقوق بین‌الملل تبیین می‌کند و به شفافیت در مسیر استدلال و انسجام تحلیلی مقاله یاری می‌رساند.

۴. چارچوب نظری مشروعیت دوگانه

مفهوم «مشروعیت دوگانه» صرفاً به معنای تطابق صوری با قوانین موجود نیست؛ بلکه بر مقبولیت و اعتبار سازوکارهای دیپلماسی صلح در دو حوزه فقهی و حقوقی متمایز تأکید دارد. مشروعیت دوگانه از دو مؤلفه اساسی تشکیل می‌شود: نخست، مشروعیت حقوقی بین‌المللی که بر پایه منشور سازمان ملل متحد (Duursma & et al., 2023, p. 5)، معاهدات بین‌المللی (Wählich, 2016, p. 248) و اصول بنیادین حقوق بشر (Duursma & et al., 2023, p. 7) استوار است.

دوم، مشروعیت فقهی که بر اصول دینی، فتاوی فقیهان و مقاصد شریعت استوار است (Abtahi, 2005, p. 642). این بُعد در نظام حقوقی و اخلاقی جوامع اسلامی ریشه دارد و در میان جمعیت گسترده مسلمانان، نقشی تعیین‌کننده در مشروعیت‌یابی تصمیم‌های سیاسی و حقوقی ایفا می‌کند تا کارآمدی و امکان اجرا به‌شدت چشمگیر باشد. درحقیقت حقوق رسوب تاریخی اخلاق است و موجب تعدیل حقوق است (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص. ۸۷). ضمانت اجرای اخلاق، شماتت نوع مردم است که آن را وجدان انسان‌ها تعیین می‌کند که غالباً بین مردم یکسان است؛ اما تعیین ضمانت اجرای قوانین حقوقی با حاکمیت است که بسته به مبنای حاکمیت‌ها متفاوت می‌باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص. ۸۸) و آنچه در این پژوهش محل بحث است، همگرایی حقوقی می‌باشد، نه اخلاقی.

تحقق «مشروعیت دوگانه» مستلزم رعایت شرایطی است:

الف) شفافیت مفاهیم: شفافیت نقاط احتمالی اختلافی - مانند ایجاد سلطه، عدم مصلحت و ایجاد ضرر در نظام فقهی و بنیادگرایی، نقض حقوق بشر و به‌خطرانداختن جامعه جهانی در نظام حقوقی بین‌المللی - در خصوص مفاد و مبانی مشروعیت سازوکارها لازم است تا دوطرف بدون سوءتفاهم‌های

متداول کاملاً مبانی همدیگر را درک کنند.

ب) انطباق محتوایی: سازوکارهای دیپلماسی صلح از حیث محتوایی با اصول و قواعد بنیادین هر دو نظام حقوقی و فقهی مورد انطباق و مقایسه تطبیقی قرار می‌گیرند. این انطباق صرفاً شکلی نیست، بلکه در عمق مفاد و مبانی مشروعیت صورت می‌گیرد؛ بدین صورت که تک تک مبانی و اصول هر دو نظام تبیین و تطبیق داده می‌شوند.

ج) فرایند پذیرش: سازوکارهای یادشده در صورت انطباق، مورد پذیرش در هر دو نظام حقوقی و فقهی قرار می‌گیرد که این امر می‌تواند شامل تصویب پارلمانی، صدور فتوا و یا اجماع نخبگان فقهی در کشورهای اسلامی و تأیید نهادهای بین‌المللی در سازمان‌های بین‌المللی باشد. نیز در صورت عدم انطباق، دوطرف می‌بایست با مذاکرات به یک سازوکار مورد توافق برسند که ضمن فراهم آمدن امکان تعامل در جهت اعتلای صلح، از جانب هر دوطرف مشروع نیز باشد.

۵. حدود کاربست مشروعیت دوگانه

چارچوب مشروعیت دوگانه، به‌ویژه در مواردی کاربرد دارد که سازوکارهای دیپلماسی صلح، در منازعاتی که کشورهای اسلامی در آن نقش دارند، مورد استفاده قرار گیرد؛ همچنین به دلیل کارآمدی آموزه‌های متعالی اسلام می‌تواند از سوی کشورهای غیراسلامی نیز الگوبرداری شود و موجب اعتلای صلح جهانی گردد.

۵-۱. تمایز با مفاهیم مشابه

برای روشن شدن جایگاه «مشروعیت دوگانه»، لازم است آن را از مفاهیم مشابه متمایز کنیم:

الف) مشروعیت داخلی:^۱ مشروعیت داخلی به پذیرش یک توافق یا سیاست از سوی شهروندان و نهادهای مبتنی بر اندیشه دینی درون یک کشور اسلامی اشاره دارد.

ب) مشروعیت بین‌المللی:^۲ مشروعیت بین‌المللی صرفاً به انطباق با قواعد و هنجارهای حقوق بین‌الملل می‌پردازد و نگاهی به مشروعیت داخلی ندارد.

ج) همگرایی حقوقی:^۳ تجربه تاریخی سازوکارهای دیپلماسی صلح در سطح بین‌المللی نشان می‌دهد که مشروعیت تک‌جانبه و صرفاً حقوقی بین‌المللی، غالباً به بی‌ثباتی و شکنندگی این سازوکارها انجامیده است و در جوامع اسلامی واکنش‌های منفی به مغایرت احتمالی آنها با مبانی فقهی مشاهده شده است (Abtahi, 2005, p. 645); مانند نگرانی باورمندان به فقه اسلامی از حضور قاضیان غیرمسلمان

1. Domestic Legitimacy

2. International Legitimacy

3. Legal Convergence

در دادگاه‌های بین‌المللی و رعایت نشدن موازین فقه اسلامی از جمله قاعده «نفی سبیل» و سلطه کافران بر مسلمانان (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۳۵۹).

در مقابل، سازوکارهایی که تنها بر اساس فقه اسلامی شکل بگیرند نیز معمولاً از سوی نهادهای بین‌المللی و دولت‌های غیراسلامی فاقد مشروعیت تلقی می‌شوند و در نتیجه کارآمدی و مشروعیت جهانی خود را از دست می‌دهند (Wählich, 2016, p. 250). همگرایی حقوقی به فرایند نزدیک شدن نظام‌های حقوقی مختلف به یکدیگر اشاره دارد. «مشروعیت دوگانه»، به همگرایی دو نظام مستقل فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل می‌پردازد و معتقد است که اولاً این سازوکارها برای کارآمدی باید همگرایی داشته باشند؛ ثانیاً از طریق تحلیل تطبیقی مقایسه‌ای، تطابق و همگرایی هم دارند.

۶. مفهوم‌شناسی

۶-۱. دیپلماسی صلح

اصطلاح «دیپلماسی صلح» از ترکیب دو واژه «دیپلماسی» و «صلح» ساخته شده است. در ادامه به تبیین این دو واژه می‌پردازیم:

دیپلماسی^۱ مجموعه‌ای منسجم از روش‌ها و فنون است که دولت‌ها و نهادهای بین‌المللی بیشتر با ابزارهای مسالمت‌آمیز برای دستیابی به توافق، حفظ منافع ملی و اجرای سیاست خارجی به کار می‌گیرند و هنر هدایت و مدیریت روابط بین‌المللی محسوب می‌شود (اخوان کاظمی، ۱۳۹۳، ص. ۱۳؛ Berridge, 2010, pp. 11-17؛ مورگنتاؤ، ۱۳۷۴، ص. ۲۴۶). صلح در لغت در برابر جنگ و دشمنی به معنای دوستی و توافق گروهی است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۷، ص. ۳۸۴؛ راغب اصفهانی، بی‌تا، ص. ۲۸۴). در اصطلاح، صلح به معنای همزیستی مسالمت‌آمیز است و نه تنها پایان نزاع، بلکه ابزاری پیشگیرانه برای جلوگیری از درگیری نیز هست (ورعی، ۱۳۸۹، ص. ۶۴).

۷. مبانی صلح‌بخش فقه اسلامی و تطبیق آن بر اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان

ملل متحد

۷-۱. مقاصد شریعت و نسبت آن با صلح

مقاصد شریعت اسلامی به عنوان غایات و اهداف کلانی که شارع مقدس در پس احکام و مقررات شرع در نظر دارد، جایگاهی بنیادی در نظام فقهی دارند. فقیهان این مقاصد را در سه حوزه خلاصه کرده‌اند:

الف) «ضروریات»^۲ شامل پنج محور اصلی حفظ دین، نفس، عقل، نسل (عرض) و مال؛

1. Diplomacy

2. Essential Needs

ب) «حاجیات»^۱ که برای رفع حرج و مشقت از زندگی بشر وضع شده‌اند، اما ضروری نیستند؛ مانند احکام مربوط به معاملات و اجاره؛

ج) «تحصینات»^۲ که برای آراستگی و نیکوکردن زندگی بشر وضع شده‌اند و فراتر از نیازهای ضروری و تکمیلی هستند؛ مانند آداب و مستحبات در احکام (غزالی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۱۶-۴۱۷؛ شاطبی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، صص ۸-۱۲؛ شهید اول، ۱۹۸۰ م، ج ۱، ص ۳۸).

هر یک از مقاصد پنج‌گانه در ساحت ضروریات، به‌گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم، در تحقق صلح، امنیت و ثبات اجتماعی نقش ایفا می‌کنند. حفظ نفس، بنیادین‌ترین مقصد شریعت، مبنای حرمت جنگ‌های غیرضروری و حمایت از جان انسان‌ها به شمار می‌آید. حفظ عقل، مستلزم ترویج خردگرایی و گفتگو به جای خشونت است. حفظ دین و عرض، تضمین‌کننده هم‌زیستی محترمانه در جوامع چنددینی و چندقومیتی، با تفاوت‌های جنسی، فرهنگی، ایمانی و... است. حفظ مال نیز صیانت از مالکیت و ساختارهای اقتصادی در برابر ویرانی‌های جنگ را اقتضا دارد. از این منظر، صلح نه صرفاً یک وضعیت سیاسی، بلکه هدفی شریعت‌محور در بطن نظام فقهی اسلام است.

۲-۷. تطبیق با اصول دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

یکی از سازوکارهای اصلی دیپلماسی صلح، تعادل میان سه هدف «پایان خشونت»، «عدالت و پاسخ‌گویی» و «حفظ حقوق بشر» است که نیازمند مهارت نظری و عملی میانجی‌گران و توجه به مقتضیات فرهنگی و مذهبی ملل مختلف، از جمله مسلمانان می‌باشد (Wählisch, 2016, p. 257). هر سه این هدف‌ها کاملاً بر مقاصد شریعت منطبق‌اند و ذیل آنها تفسیر می‌شوند.

۳-۷. مبانی فقهی حاکم بر معاهدات و صلح

فقه اسلامی بر مبانی، قواعد و اصولی استوار است که صلح و قراردادهای بین‌المللی را نه تنها جایز، بلکه در بسیاری از شرایط مطلوب و مستحب و گاه واجب می‌شمارد.

۱-۳-۷. آیات قرآن کریم

در قرآن کریم، آیات متعددی با رویکردی واقع‌گرایانه به روابط بین‌المللی بر جواز و بلکه استحباب برقراری روابط حسنه و عادلانه با دولت‌ها و گروه‌های غیرمسلمان غیرمعاند دلالت دارند:

الف) آیه هشتم از سوره ممتحنه به‌صراحت بر نیکی و عدالت‌ورزی نسبت به غیرمسلمانانی که در مقام دشمنی و جنگ برنیامده‌اند، تأکید می‌کند: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ

1. Complementary Needs

2. Enhancing Needs

يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»؛ [اما] خدا شما را از کسانى که در [کار] دین با شما نجنګیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید؛ زیرا خدا دادگران (عدالت‌ورزان) را دوست می‌دارد (ممتحنه، ۸). می‌توان این آیه را دلیلی بر جواز و بلکه رجحان روابط عادلانه با کفار غیر حربی دانست. علت این جواز، محبوبیت عدالت‌ورزان نزد خداوند است؛ چنان‌که عدالت از صفات مورد رضایت الهی شمرده شده است. این ویژگی در عبارت «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» در پایان همان آیه در حکم تعلیل برای جواز نیکی و عدالت‌ورزی درباره کفار غیر معاند است. این تعلیل، صرفاً به بیان مشروعیت بسنده نمی‌کند، بلکه بر رجحان و استحباب چنین رفتاری دلالت دارد؛ زیرا در منطق قرآنی، محبت الهی نسبت به یک فعل، نشانه ارزش مندی آن و گاه دال بر استحباب یا حتی وجوب آن است. از منظر اصولی نیز فعل محبوب شارع در صورت نبود قرینه صارفه، از مراتب مطلوبیت شرعی برخوردار است و نمی‌توان آن را صرفاً در حد اباحه تلقی کرد؛ از این‌رو عدالت‌ورزی به غیر مسلمانان غیر محارب و همزیستی مسالمت‌آمیز با آنان، نه تنها جایز، بلکه فعلی مطلوب، مورد تأیید شارع مقدس و مستحب است.

ب) آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا...»؛ و اگر به صلح گراییدند تو [نیز] بدان گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای داناست (انفال، ۶۱) نیز اصل تمایل به صلح را در صورت پیشنهاد طرف مقابل تأیید می‌کند و پذیرش صلح از طرف مقابل را در صورتی که با صداقت مطرح شود، نه تنها مجاز، بلکه مطلوب می‌داند (ورعی، ۱۳۸۹، ص. ۷۱). این حکم حتی در مورد دشمنانی که سابقه عهدشکنی یا نقض پیمان دارند نیز صادق است و مسلمانان را به پذیرش صلح در صورت پیشنهاد آن دعوت می‌کند؛ بنابراین به طریق اولی در مورد دشمنانی که فاقد سابقه خصومت و پیمان‌شکنی اند صادق می‌باشد؛ همچنین با توجه به اطلاق آیه، اصل در مواجهه با پیشنهاد صلح، پذیرش آن است؛ مگر آنکه قرینه‌ای قطعی بر زیان یا تهدید مصالح مسلمانان وجود داشته باشد؛ به بیان دیگر اطلاق آیه به شرط «عدم مفسده برای مسلمانان» مقید است و این قید از اصول کلی فقه سیاسی اسلامی قابل استنباط است.

د) آیه «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَالِكُمْ»؛ پس سستی نورزید و [کافران را] به آشتی نخواهید [که] شما برترید و خدا با شماست و از [ارزش] کارهایتان هرگز نخواهد کاست» (محمد، ۳۵) ناظر به شرایطی است که مسلمانان در موضع برتری و اقتدار قرار دارند. در چنین وضعیتی، قرآن کریم آنان را از سستی و پیش‌دستی در پیشنهاد صلح با حالت انفعال و ذلت باز می‌دارد. این نهی، ناظر به صلحی است که عزت و مصلحت امت اسلامی را تأمین نمی‌کند و از موضع ضعف و تسلیم صادر می‌شود. مفهوم مخالف آیه دلالت می‌کند که اگر پیشنهاد صلح از سوی دشمن مطرح شود، به‌ویژه در شرایطی که به حسب متعارف، این پیشنهاد نشان ضعف یا تمایل واقعی به همزیستی مسالمت‌آمیز باشد، پذیرش آن نه تنها مجاز، بلکه در راستای حکمت سیاسی اسلام خواهد بود. در چنین

موردی، پذیرش صلح، مادامی که با مصالح عالیۀ امت اسلامی در تعارض نباشد، منعی ندارد. (ج) آیه زیر هم بر وفاداری به پیمان‌های صلح با دولت‌های هم‌پیمان، حتی در صورت تفاوت دینی تأکید کرده است: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ»؛ مگر آن مشرکانی که با آنان پیمان بسته‌اید و چیزی از [تعهدات خود نسبت به] شما فروگذار نکرده و کسی را بر ضد شما پشتیبانی نکرده‌اند؛ پس پیمان اینان را تا [پایان] مدتشان تمام کنید؛ زیرا خدا پرهیزگاران را دوست دارد (توبه، ۴). مجموعه این آیات، مبنایی قرآنی برای مشروعیت روابط دیپلماتیک، معاهدات صلح و همکاری‌های بین‌المللی با دولت‌های غیرمسلمان غیرمعاند فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که در دیدگاه قرآن کریم، صلح قاعده نخستین است و جنگ، موردی استثنایی قلمداد می‌شود.

۷-۴. تطبیق با اصول دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد بر اصول متنوعی در حقوق بین‌الملل استوار است که یکی از مهم‌ترین آنها، «اصل عدم تجاوز» در بند ۴ ماده ۲ منشور ملل متحد است که مقرر می‌دارد: «اعضای ملل متحد در روابط بین‌المللی خود از تهدید به زور یا استعمال آن علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی هر کشوری یا به هر نحو دیگر که با مقاصد ملل متحد مبیانت داشته باشد، خودداری خواهند کرد» و بر ممنوعیت تهدید یا توسل به زور جز با مجوز شورای امنیت تأکید دارد (Duursma & et al., 2023, p. 4). این اصل کاملاً با احکام مستخرج از آیات شریفه مطابقت دارد؛ زیرا بیان می‌دارد تا زمانی که کسی با شما به محاربه نپرداخته است و ضرورتی برای جنگ وجود ندارد، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز ترجیح است.

۷-۴-۱. اصل «الصُّلْحُ خَيْرٌ»

اصل «الصُّلْحُ خَيْرٌ» که از تعبیر قرآنی «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» (نساء، ۱۲۸) استنباط می‌شود، می‌تواند سازنده یکی از مهم‌ترین مبانی فقهی در روابط میان انسان‌ها، از جمله روابط بین‌المللی اسلامی باشد. البته هرچند اصل عبارت قرآنی «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» در سیاق احکام خانوادگی و رفع تنش میان زن و شوهر آمده است، اما به عنوان یک قاعده اخلاقی، ظرفیت تعمیم به دیگر حوزه‌های روابط انسانی، از جمله روابط بین‌المللی را داراست. خداوند متعال در این آیه، «صلح» را به صورت مطلق «خیر» معرفی می‌کند؛ بی‌آنکه آن را به حوزه خاصی مقید نماید. این اطلاق مفهومی، نشان‌دهنده رجحان صلح در برابر نزاع و خصومت در هر زمینه‌ای است که مصالح دوطرف را تأمین کند. از منظر اصولی نیز حمل «خیر» بر «صلح»، بر مطلوبیت ذاتی آن دلالت دارد و می‌تواند مبنایی برای استنباط رجحان صلح در تعاملات سیاسی و بین‌المللی نیز باشد. به ویژه آنکه در برخی آیات دیگر قرآن، مانند «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا»

(انفال، ۶۱)، صلح با دشمن نیز در صورت تمایل طرف مقابل مورد تأیید قرار گرفته است؛ بنابراین می‌توان گفت که اصل «الصلح خیر» نه تنها در حوزه خانواده، بلکه در همه عرصه‌های روابط انسانی، از جمله میان ملت‌ها و دولت‌ها نیز قابل استناد است؛ مشروط بر آنکه مصالح و عزت امت اسلامی محفوظ بماند. فقیهان نیز از این تعبیر قرآنی، در استنباط احکامی متفاوت از احکام خانواده؛ مانند صلح در دعاوی مالی (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج. ۳، ص. ۳۰۰؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج. ۱، ص. ۳۸۵)، احکام قضاوت (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج. ۲، ص. ۱۶۰؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۲۲) و مطلق صلح (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲۶، ص. ۲۱۰) استفاده کرده‌اند. صلح با بازیگران بین‌المللی از اختیارات حاکم اسلامی است (روحانی، ۱۴۳۵ق، ج. ۳۰، ص. ۷۰) و ایشان است که سازوکارهای آن را مطابق عمومات و چارچوب‌های فقهی تعیین می‌کند. با جواز ایشان دولت اسلامی باید پیشنهاد سازش از سوی کافران را در صورتی که تهاجم نکرده و نکنند، بپذیرد (افتخاری و محمدی سیرت، ۱۳۹۲، ص. ۷۱). در مقابل آیات صلح، جمهور فقیهان شیعه و اهل سنت معتقدند مستفاد از آیات جهاد، اصل اولی در رابطه با کفار، جهاد است؛ مگر آنکه با صلح مواعده، امان یا جزیه از آن جلوگیری کنند (حمزه، ۱۴۰۲، ص. ۸۳). در مقابل، علامه طباطبایی دلالت این آیات را صرفاً نسبت به کفار حربی می‌داند و اصل اولی، اصالت صلح است (نوروزی، جزایری و رجبی، ۱۴۰۰، صص. ۳۳-۳۴). پس با توجه به فراوانی آیات صلح و تفسیر آیات جهاد به کافر حربی، دقیقاً معین می‌گردد در هر حالت، اصل اولی اصالت صلح است و عالمان معاصر از عامه و امامیه بر این امر تصریح کرده‌اند و نظر اصالت جهاد به طور عمده به نظر قدما مربوط است (نوروزی، جزایری و رجبی، ۱۴۰۰، ص. ۳۳)؛ در نتیجه اسلام جنگ را به عنوان اصل اولی مطلوب نمی‌داند، بلکه آن را وسیله‌ای برای رسیدن به هدایت و آگاهی همه جوامع بشری در مواقعی می‌داند تا مانعی برای آگاه‌سازی متخاصم ایجاد شود و اصل بر صلح است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص. ۴۱۳).

۷-۵. تطبیق با اصول دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

دیپلماسی پیشگیرانه که به کارگیری ابزارهای دیپلماتیک برای جلوگیری از شکل‌گیری اختلاف یا تبدیل آن به درگیری مسلحانه است (Jenča, 2013, p. 220) و در ماده ۳۳ فصل ششم منشور ریشه دارد (Duursma & et al., 2023, p. 6; Jenča, 2013, p. 215)، یکی از سازوکارهای مهم دیپلماسی صلح است. این مفهوم را نخستین بار همرشولد مطرح کرد و پس از ناکامی‌های رواندا و یوگسلاوی اهمیتش برجسته شد. پترس غالی در «دستور کار برای صلح» (۱۹۹۲) آن را به عنوان راهبردی مستقل تعریف کرد (Jenča, 2013, p. 217). در این سند چهار مؤلفه برای صلح مشخص شد: کشف واقعیت، اقدامات اعتمادسازی، هشدار زودهنگام و استقرار پیشگیرانه نیروها. در عمل نیز از میانجی‌گری، نظارت میدانی، اقدامات اقتصادی - توسعه‌ای و برنامه‌های فرهنگی برای جلوگیری چندبعدی از بروز بحران استفاده

می‌شود. این سازوکار برای آن است که تا می‌توان باید از جنگ جلوگیری کرد؛ زیرا اصل بر صلح است. این سازوکار، همان اصالت صلح در فقه اسلامی است؛ مانند اقدامات امام علی (ع) که سعی بر تعلق در جنگ‌ها داشتند و تا لحظه آخر که بتوان با اقدامات پیشگیرانه و شفاف‌سازی از جنگ جلوگیری کرد، سراغ جنگ نمی‌رفتند. البته برای این دیپلماسی پیشگیرانه ابزارهایی ایجاد شده است که یاد شد و فقه اسلامی نیز ابزارهایی مانند خطبه پیش از جنگ، رد و بدل کردن فرستاده و تأکید بر نقاط اشتراک دارد. این ابزارها همان طور که پیداست مطابق عموماً شرعی است، اما در پژوهشی ویژه نیازمند بررسی جزئی‌تر است.

۷-۵-۱. قاعده «لا ضرر»

فقیهان، اصولیان و قواعدنگاران در آثار و تکرارهای مستقل و متعدد، به تبیین و تحلیل ادله و مدارک، مفاد و کاربردهای قاعده «لا ضرر» اهتمام ورزیده‌اند (شهید اول، ۱۹۸۰م، ج. ۱، ص. ۱۴۰؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۳۰۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج. ۱، ص. ۲۰۹) و آن را افزون بر استناد به ادله قرآنی و روایی، بر حکم عقل مبتنی دانسته‌اند و در شمار مستقالات عقلیه قلمداد کرده‌اند. قاعده «لا ضرر» از قواعد بنیادی و کلی فقه اسلامی است که بر منع هرگونه زیان‌رسانی دلالت دارد.

۷-۶. تطبیق با اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

یکی از سازوکارهای مهم و شناخته‌شده دیپلماسی صلح سازمان ملل، دیپلماسی قهری در مراحل غیرنظامی و نظامی است. اگر ابزارهای مسالمت‌آمیز ناکام بمانند، این منشور به شورای امنیت اجازه اقدامات قهری بر اساس فصل هفتم را می‌دهد؛ مانند اقدام قهری علیه عراق در مسئله حمله عراق به کویت (Duursma & et al., 2023, p. 10). مطابق ماده ۴۱، تدابیر غیرنظامی شامل تحریم‌های اقتصادی، انسداد دارایی‌ها، محدودیت‌های سیاسی - دیپلماتیک و دیگر فشارهای غیرنظامی علیه دولت‌ها و اشخاص است (Duursma & et al., 2023, p. 17). در صورت بی‌اثر بودن این تدابیر، شورا می‌تواند طبق ماده ۴۲ از ابزار نظامی - از نظارت بر آتش‌بس تا استقرار نیروهای حافظ صلح یا مداخله محدود - برای حفظ یا اعاده صلح بهره‌گیرد؛ زیرا از بین رفتن صلح پایدار به ضرر تمام کشورهای دنیا در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... است (Duursma & et al., 2023, p. 13). روشن است که دیپلماسی قهری برای جلوگیری از ضرر و آسیب به صلح به کار گرفته می‌شود که کاملاً بر قاعده لا‌ضرر در فقه اسلامی منطبق است؛ زیرا برای جلوگیری از ضرر به صلح که از بزرگ‌ترین ضررهاست صورت می‌گیرد.

۷-۶-۱. اصل «ضرورت/ اضطرار»

«اضطرار»، در لغت به معنای «احتیاج، تنگنا، درماندگی، ناچاری و ناگزیری» و سازنده اسم مصدری «ضُرورت» به معنای «احتیاج شدید» است (صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴ق، ج. ۷، ص. ۴۲۹؛ راغب

اصفهان، بی تا، ص. ۵۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۴، صص. ۴۸۳-۴۸۴). اضطراب در اصطلاح فقهی و حقوقی، از عناوین ثانویه قلمداد می‌شود و سازنده قاعده‌ای امتثالی به نام قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» است (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۲۱؛ کاشف الغطاء، ۱۳۵۹ق، ج. ۱، بخش ۱، ص. ۲۵؛ مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج. ۴، ص. ۳۹۲). قرارگرفتن شخص در موقعیت تهدیدآمیز که موجب ترس از ضرر و تلف قابل توجه (معتنی به) جانی، مالی و آبرویی می‌گردد و رهایی شخص از آن شرایط، مقتضی ارتکاب فعل غیر مشروع است، حالت اضطراب (ضرورت) نامیده می‌شود (نجفی، ۱۴۰۵ق، ج. ۲۳، ص. ۴۲۴). قاعده ضرورت، افزون بر آنکه به آیات قرآنی متعددی مانند: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره، ۱۷۳)، «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مانده، ۳)، «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ» (انعام، ۱۱۹)، «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام، ۱۴۵) و «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نحل، ۱۱۵) و نصوص روایی متعدّد، به‌ویژه حدیث «رُفِعَ عَنِّ أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ... وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ...» (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج. ۱۵، ص. ۳۶۹) و روایت «لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ» (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج. ۵، ص. ۴۸۳؛ ج. ۲۳، ص. ۲۲۸) و اجماع مستند است، قاعده‌ای عقلی نیز قلمداد می‌شود و مورد استناد عقلای جهان قرار گرفته است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج. ۴، ص. ۱۳۶).

۷-۷. تطبیق با اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

از این منظر که این قاعده رافع مسئولیت کیفری در فقه اسلامی است و مجوز برخی افعالی است که در حالت عادی جایز نیست و انعطاف‌پذیری عقلایی فقه اسلامی را در مواجهه با بحران‌ها نشان می‌دهد، مبنایی برای برهم‌زدن صلح به صورت موقت، یعنی راه‌انداختن جنگ جهت ایجاد صلح جدید و بهتر است که منطبق بر ماده ۴۲ منشور ملل متحد است (Cater & Malone, 2016, p. 283)؛ همچنین قاعده ضرورت می‌تواند مبنایی فقهی برای مشروعیت برخی معاهدات صلح در شرایط بحرانی و تهدیدآمیز تلقی شود؛ به‌ویژه در مواردی که حفظ جان انسان‌ها، دفع فتنه یا جلوگیری از فروپاشی اجتماعی مستلزم پذیرش برخی شروط غیر معمول باشد. این قاعده با تأکید بر رفع و دفع ضرر معتنی به مانند مورد صلح امام حسن (ع)، ظرفیت آن را دارد که در سیاست خارجی اسلامی به عنوان ابزاری عقلانی و انسان‌دوستانه در زمینه صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز به کار گرفته شود.

۷-۷-۱. اصل «مصلحت»

یکی از مشهورات کلامی شیعه که در اندیشه فقهی نیز متبلور است، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری است (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۳۰۰) و فقیهان از دیرباز، در استنباط احکام به مصلحت توجه کرده و در بسیاری از فتاوی خود از آن بهره‌جسته‌اند (گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۶ق،

ج. ۸، ص. ۷۱). «مصلحت» - ضدّ مفسده - به معنای چیزی است که برای کسی یا جمعی یا عموم مردم سودمند و خیر باشد؛ به بیان دیگر «مقصود از مصلحت، دفع ضرر یا جلب نفع برای دین و دنیا است» (قمی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۹۲). اصل «مصلحت» بر جواز استناد به مصالح عمومی - هرچند در متون شرعی به صراحت نیامده باشند - تأکید دارد. در مقابل فقیهان اهل سنت، مصلحت را در لغت جلب منفعت و دفع مضرت می‌دانند و معتقدند که «اصل مصلحت» محافظت بر مقاصد شارع است و مقصود شارع درباره خلق نیز پنج امر می‌باشد: حفظ دین، حفظ نفوس، حفظ عقول، حفظ نسل و حفظ اموال (غزالی، ۱۴۱۷ق، ص. ۶۳۶)؛ در حالی که از منظر فقیهان امامیه زیر عنوان مصلحت نمی‌توان از محدوده مرزبندی شده دین خارج شد یا زیر عنوان مصلحت با تغییر یا تعطیلی حکم شرعی، قانون جدیدی در مقابل قانون الهی وضع کرد یا حتی حکم ثابتی را نادیده انگاشت؛ بلکه منظور از مصلحت این است که با توجه به اوضاع و احوال اجتماعی و رعایت مصالح اسلام، یک حکم شرعی جایگزین حکم دیگر بشود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۱۱۵). به عبارتی نقش مصلحت در احکام ثانویه^۱ است که اگر در زمان و شرایط خاصی موضوعاتی با شرایط خاصی پدید آمد، فقه طبق مصلحت‌ها و مفسده‌های آن موضوع حکمش را تبیین می‌کند؛ مثلاً موضوع شرب توتون در زمان میرزای شیرازی مفسده تسلط کفار بر مسلمانان را داشت که با تشخیص ولی فقیه زمان، حکم حرمت آن ابلاغ شد و موجب از میان رفتن عهد و توافق با کفار شد (موسوی خلخالی، ۱۴۲۲ق، ص. ۲۳۶)؛ بنابراین قاعده مصلحت تا آنجا کاربرد دارد که می‌توان عهد و توافق با اجانب را بر هم زد؛ همچنین مصلحت واقعی و حقیقی در فقه امامیه مصلحتی است که هم به حسنه آخرت و هم حسنه دنیا مربوط باشد و در صورت عدم جمع، حسنه آخرت مقدم است؛ وگرنه مصلحتی که به حسنه آخرت آسیب برساند، مصلحت حقیقی نیست؛ مانند قیام امام حسین (ع) که گرچه از لحاظ دنیوی موجب خسارت بود، حسنه آخرت را در پی داشت (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص. ۴۶۶).

۸-۷. تطبیق با اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

اصل مصلحت یک اصل کلی است که باید بر تمام اصول و سازوکارها حاکم باشد. اصل مصلحت زمینه‌ساز انجام افعالی است که شاید به حکم اولی جایز نباشد و به حکم ثانوی جایز بشود؛ مانند سازوکار دیپلماسی قهری و نظامی که پیش‌تر توضیح آن گذشت که در ابتدا جایز نیست؛ اما در مواردی که مصلحت اقتضا کند، می‌توان به آن تمسک جست. البته مصالح اسلامی لزوماً با مصالح ملل متحد یکسان نیست و ممکن است آنچه از نظر آنها مصلحت باشد، از منظر فقه اسلامی مفسده تمام باشد؛ اما

۱. احکام ثانویه احکامی‌اند که بر موضوعات به لحاظ عروض عناوین جدید حمل می‌شوند (سبحانی، ۱۴۱۵ق، ج. ۳، ص. ۹۰).

اگر در موردی بر مصلحت بودن چیزی اتفاق نظر باشد، در ادامه احکام ثانوی بر آن بار می‌شود؛ به عبارتی سازوکار یکی است، اما چه بسا مواد اولیه آن متفاوت باشد. از طرفی اصل رضایت و اختیار که برگرفته از ماده ۴ منشور ملل متحد است و توافق‌های بین‌المللی را تابع اراده آزاد دولت‌ها می‌داند که طبق مصالحشان هرگونه بخواهند عمل کنند. در نتیجه دولت‌ها آزادی اراده کاملی جهت انعقاد یا عدم انعقاد هرگونه معاهده‌ای دارند که به نفع مصالح آنها باشد و این زمینه‌ساز آن است که هر توافقی را بپذیرند یا نپذیرند، بدون آنکه مسئله‌ای پیش آید (Duursma & et al., 2023, p. 19).

۷-۸-۱. اصل لزوم وفا به معاهدات در نظام فقه اسلامی

همان‌طورکه «پابندی به تعهدات و قراردادهای» در همه ادوار تاریخ و با اندیشه‌ها، ادیان، مذاهب و مکاتب متنوع امر عقلایی است تا آنجا که می‌توان آن را از فطریات بشر دانست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۵، ص. ۲۵۹)، در نظام حقوقی اسلام نیز وفای به عهد نه تنها یک تکلیف حقوقی، بلکه تکلیفی اخلاقی و ایمانی است. قرآن کریم فرمان می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (مانده، ۱)؛ ای مؤمنان! به پیمان‌ها و قراردادهای [خود] وفا کنید». این دستور قرآنی، بنیان مشروعیت حقوقی معاهدات را در فقه اسلامی شکل می‌دهد؛ همچنین می‌خوانیم: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (اسراء، ۳۴)؛ به پیمان [خود] وفا کنید؛ زیرا از پیمان پرسش خواهد شد»؛ نیز آیاتی مانند «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (مؤمنون، ۸؛ معارج، ۳۲)؛ و آنان که امانت‌ها و پیمان خود را رعایت می‌کنند» و «... الْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا... (بقره: ۱۷۷)؛ و آنان که چون عهد بندند، به عهد خود وفادارانند»، وفای به عهد و پیمان، نشانه ایمان و نیکوکاری دانسته شده است. روایات متعددی نیز بر لزوم وفای به عهد صراحت دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۳۶۴؛ نهج البلاغه، نامه ۵۳؛ مجلسی، ۱۴۱۰، ج. ۸۱، ص. ۲۵۲). اصل لزوم وفا به عهد و پیمان در اندیشه اسلامی، امر عام است و در ساحت‌های مختلف کاربرد دارد. در سنت معصومان نیز می‌توان لزوم وفا به تعهدات سیاسی را مشاهده کرد که برای نمونه می‌توان به پیمان حلف الفضول (ابن هشام، بی تا، ص. ۱۴۱)، عهدنامه حدیبیه (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ص. ۵۸۶) و روایات اهل بیت: در دستور به پابندی به تعهدات حتی در زمان جنگ (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۵، ص. ۳۰) اشاره کرد. وفای به عهد در فقه اسلامی با چهار مؤلفه تعریف می‌شود: الزام‌آوری و قطعیت پیمان، حسن نیت در انعقاد و اجرا، قداست عهد و ممنوعیت خیانت در پیمان و استمرار تا زمان نقض توافق‌شده یا رضایت دوطرف بر خاتمه آن. این مؤلفه‌ها، هم‌سویی کامل با قاعده بنیادین حقوق بین‌الملل *Pacta sunt servanda* دارند که به لزوم احترام به معاهدات تصریح می‌کند (Wählich, 2016, p. 255; Duursma & et al., 2023, p. 22). بنابراین اصل وفای به عهد می‌تواند به عنوان یکی از ارکان فقهی تنظیم معاهدات صلح بین‌المللی در نظام اسلامی تلقی شود. این اصل نه تنها ضامن اعتماد متقابل میان دولت‌هاست، بلکه مبنایی برای مشروعیت و استمرار توافقات صلح‌آمیز در چارچوب عدالت و حسن نیت فراهم می‌آورد؛ از این رو فقه اسلامی و

حقوق بین‌الملل معاصر، هر دو بر ضرورت پایبندی به تعهدات بین‌المللی به عنوان مبنای اعتماد و ثبات جهانی اتفاق نظر دارند.

۷-۹. تطبیق با اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

یکی از اصول مهم در منشور ملل متحد اصل مساوات و حاکمیت دولت‌ها در بند ۱ ماده ۲ منشور ملل متحد است که بر برابری حقوقی همه اعضا تأکید دارد و مقرر می‌دارد «تمام اعضای ملل متحد از حیث حاکمیت در برابر سازمان مساوی‌اند» (Duursma & et al., 2023, p. 20). این اصل با این اصل فقه اسلامی متناظر است که وقتی قراردادی میان مسلمانان و کفار منعقد شد، دوطرف در اجرای آن برابری حقوقی دارند. از طرفی ملل متحد متشکل از معاهدات و توافقاتی است که این اصل متضمن عدم استعلاهی هیچ‌یک از دوطرف و پایبندی کامل و التزام به معاهدات است که خود به خود متضمن صلح پایدار جهانی است؛ زیرا پایبندی به معاهدات مانع از شلعه‌ورشدن جنگ می‌شود و پایبند نبودن به آن زمینه‌ساز جنگ است؛ مانند متعهد نبودن حزب بعث عراق به توافق مرزی الجزایر که زمینه‌ساز جرقه جنگ تحمیلی و دفاع مقدس شد.

۷-۹-۱. تفاوت‌های ساختاری و منابع مشروعیت

نظام حقوق بین‌الملل بر پایه توافقی دولت‌ها و کنوانسیون‌های الزام‌آور استوار است و مشروعیت آن از اراده جمعی دولت‌ها و نهادهای بین‌المللی سرچشمه می‌گیرد (Duursma & et al., 2023, p. 11)، اما در مقابل، فقه اسلامی مشروعیت خود را از وحی الهی می‌گیرد (Abtahi, 2005, p. 639). بی‌گمان دیپلماسی صلح بر اساس مبانی فقهی و بر مبنای آیات ذیل، کارکردی جهان‌شمول دارد و در پی اصل حاکمیت توحیدی - الهی در جهان است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَکِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ» (سبأ، ۲۸)؛ و ما تو را جز [به سمت] بشارتگر و هشداردهنده برای تمام مردم نفرستادیم، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند و «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (اعراف، ۱۵۸)؛ بگو: ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم، اما در نهایت هر دو با سازوکارهای عملیاتی مشابهی به یک هدف واحد، یعنی صلح پایدار جهانی گرایش دارند.

۷-۹-۲. تقاطع‌ها و هم‌گرایی در اصول کلی

نقاط تقاطع و هم‌گرایی میان اصول و قواعد کلی فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل در حوزه صلح، به‌روشنی قابل مشاهده است و می‌تواند مبنای گفتگوی نظری و عملی میان این دو نظام حقوقی قرار گیرد: یکم، هر دو نظام بر حفظ جان و کرامت انسانی به عنوان اصلی محوری تأکید دارند. منشور سازمان ملل متحد در بند نخست ماده یک، هدف خود را «نجات نسل‌های آینده از بلای جنگ» معرفی می‌کند (Duursma & et al., 2023, p. 8). این هدف با مقصد «حفظ نفس» در فقه اسلامی هم‌راستا است

(McDonagh & et al., 2020, p. 45) که در آیات متعددی همچون «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (اسراء: ۳۳) تأیید شده است.

دوم، هر دو نظام عدالت و انصاف را شرط مشروعیت توافق‌های صلح می‌دانند. در حقوق بین‌الملل، این موضوع در قالب عدالت انتقالی و حقوق بشری نمود دارد؛ نیز در فقه اسلامی، اصل عدل الهی و قاعده «العدل حسنٌ عقلاً و شرعاً» مبنای الزام به رعایت انصاف در معاهدات و پرهیز از ظلم و اجحاف است. آیاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (نحل، ۹۰) نیز بر این اصل تأکید دارند که در فقه اسلامی، بر محور عدل الهی و رعایت انصاف در معاهدات تبلور یافته است (Wählich, 2016, p. 251).

سوم، در هر دو نظام، احترام به باورها و حقوق دینی جایگاه ویژه‌ای دارد. حقوق بین‌الملل از رهگذر اصول حقوق بشر و فقه اسلامی از طریق نهاد «اهل ذمه» و تبیین احکام هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، بر لزوم احترام به تنوع دینی و فرهنگی تأکید دارند (Abtahi, 2005, p. 647). این رویکرد در سیره نبوی و عهدنامه‌های سیاسی صدر اسلام نیز به‌روشنی قابل مشاهده است؛ مانند صلح حدیبیه و قانون اساسی ادارهٔ مدینه‌النبی که به احترام بر باورها و حقوق دینی نگاه ویژه‌ای دارد.

۷-۹-۳. چالش‌ها و موانع تطبیق

با وجود این شباهت‌ها و تقاطع‌های عمیق، چالش‌هایی نیز در مسیر تطبیق و تلفیق دو نظام وجود دارد:

نخست، تفاوت در منابع مشروعیت است؛ زیرا حقوق بین‌الملل بر اراده و توافق دولت‌ها بنا شده، اما فقه اسلامی بر وحی الهی مبتنی است (Abtahi, 2005, p. 645) که گاه به برداشت‌هایی متفاوت منجر می‌شود.

دوم، تفاوت‌های فرهنگی و تفسیری در موضوعاتی مانند حقوق زنان، آزادی بیان یا مجازات‌های کیفری موجب می‌شود مفاهیم واحد در دو نظام بار معنایی متفاوتی بیابند (Abtahi, 2005, p. 644). حل این چالش نیازمند گفتگوی میان‌فرهنگی و تفسیر دقیق است.

سوم، جایگاه نهادی متفاوت سازمان ملل متحد در دو نظام است؛ در حالی که این سازمان در حقوق بین‌الملل نقش محوری دارد، در چارچوب فقه اسلامی فاقد جایگاه رسمی شرعی است (Mangapul, 2019, p. 53). این تفاوت می‌تواند در مرحله اجرای توافق‌ها به تعارض صلاحیت و مشروعیت بینجامد.

این تفاوت‌ها الزاماً مانع همکاری نیستند؛ بلکه همان‌طور که نظام‌های حقوقی داخلی کشورهای مختلف به‌رغم تفاوت در منابع مشروعیت، تأثیر و تأثر و نقاط همگرایی دارند، می‌توان با تکیه بر نظریه «مشروعیت دوگانه»، سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد را از منظر هر دو نظام مشروع دانست.

۸. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف یافتن پاسخ به پرسش‌های خود، با بررسی نظریه‌ی مشروعیت دوگانه در دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد، به نتایج ذیل دست یافته است:

اول: سازوکارهای دیپلماسی صلح پایدار و مؤثر نیازمند دستیابی به مشروعیت دوگانه هستند؛ یعنی سازوکار باید هم از منظر حقوق بین‌الملل و هم از منظر فقه اسلامی مشروع باشد. بدون این مشروعیت دوگانه، حتی توافق‌های رسمی ممکن است در جوامع محلی یا در نظام بین‌المللی با مشکلات اجرایی مواجه شوند.

دوم: چارچوب نظری مفهوم «مشروعیت دوگانه» بر مقبولیت و اعتبار سازوکارهای دیپلماسی صلح در دو حوزه کاملاً متمایز فقهی و حقوقی بین‌المللی تأکید دارد و از دو مؤلفه‌ی اساسی تشکیل می‌شود: نخست، مشروعیت حقوقی بین‌المللی که بر پایه‌ی منشور سازمان ملل متحد، معاهدات بین‌المللی و اصول بنیادین حقوق بشر؛ دوم، مشروعیت فقهی که بر اصول دینی، فتاوی فقیهان و مقاصد شریعت استوار است؛ همچنین مستلزم رعایت شرایطی مانند شفافیت مفاهیم، انطباق محتوایی و فرایند پذیرش است.

سوم: کشور افغانستان، از کشورهایی است که محل منازعه‌ی قدرت‌های بزرگ بوده است. در عین حال پس از جنگ‌های گسترده با شوروی و بیرون‌راندن آنها و در ادامه جنگ‌های داخلی، اکثر بخش‌های کشور در مهار طالبان قرار گرفت. سازمان ملل متحد به دلیل گسترش صلح^۱ از طریق ابزارهای حقوق بشری و همچنین دیپلماسی پیشگیرانه، به هیئت حاکم و مردم افغانستان فشار حداکثری وارد آورد و با حمایت از گروه‌های مختلف، به مقابله با معارضان پرداخت؛ در حالی که نخبگان دینی و عموم مردم هیچ‌کدام از این اقدامات یا سازوکارها را مشروع نمی‌دانستند. حتی در ادامه برای ایجاد صلح در افغانستان از دیپلماسی قهری نظامی شورای امنیت نیز استفاده شد و در طی دو دهه اشغال این کشور، سازمان ملل متحد کنفرانس‌ها و اقدامات بسیاری برای ایجاد صلح صورت داد که هزینه‌های اقتصادی قابل توجهی در پی داشت، اما این اقدامات حاصلی جز ویرانی برای این کشور نداشت؛ زیرا تمامی این اقدامات تنها در ظاهر امر از مشروعیت تک‌جانبه برخوردار بود و مشروعیت داخلی فراگیر نداشت. اگر سازمان ملل در این کشور به مشروعیت دوگانه اهمیت می‌داد، بی‌گمان وضعیت دیگری رقم می‌خورد. کشورهای عراق، سوریه، لیبی، سودان، سومالی و دیگر کشورهای مشابه نیز این‌گونه‌اند. در مقابل، در جمهوری اسلامی ایران به این مشروعیت دوگانه توجه شده است؛ با سازوکار تصویب معاهدات در مجلس و نظارت بر آنها توسط شورای نگهبان؛ از این رو اتفاقات مشابه در دیگر کشورهای اسلامی رخ نداده است؛ بدون آنکه به

۱. البته انگیزه‌های سیاسی و معیارهای دوگانه در امور این کشور همیشه مشهود بوده است.

مبانی اسلامی خدشه‌ای وارد آید یا از آنها عدول گردد. البته در ایران این یک سازوکار داخلی است، اما لازم است در سطح ملل متحد نظریه‌پردازی شود تا عمومیت بین‌المللی بیابد.

چهارم: اصول و قواعد حاکم بر سازوکارهای دیپلماسی صلح از منظر نظام فقهی تبیین گردید و اصول متناظر هر کدام از آنها از منظر حقوق بین‌الملل در ادامه تبیین و تطبیق گردید و ضمن حصول نتایج ذیل، «نظریه مشروعیت دوگانه» اثبات گردید:

الف) مقاصد شریعت در سه حوزه «ضروریات»، «حاجیات» و «تحسینات» با مقاصد سازوکارهای اصلی دیپلماسی صلح، یعنی «پایان خشونت»، «عدالت و پاسخ‌گویی» و «حفظ حقوق بشر» کاملاً منطبق است.

ب) آیات دال بر صلح، مبنایی برای مشروعیت روابط دیپلماتیک، معاهدات صلح و همکاری‌های بین‌المللی با دولت‌های غیرمسلمان غیر معاند فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که در دیدگاه قرآن کریم، صلح قاعده نخستین است و جنگ، موردی استثنایی قلمداد می‌شود که با «اصل عدم تجاوز» در بند ۴ ماده ۲ منشور ملل متحد مطابقت دارد.

ج) اصل «الصلح خیر» که از تعبیر قرآنی «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» استنباط می‌شود، با اطلاق مفهومی و از منظر اصولی حمل «خیر» بر «صلح»، بر مطلوبیت ذاتی آن دلالت دارد و نشان رجحان صلح در برابر نزاع و خصومت، در هر زمینه‌ای است که مصالح دوطرف را تأمین کند و مبنایی برای استنباط رجحان صلح در تعاملات سیاسی و بین‌المللی نیز باشد. این اصل با دیپلماسی پیشگیرانه که به کارگیری ابزارهای دیپلماتیک برای جلوگیری از شکل‌گیری اختلاف یا تبدیل آن به درگیری مسلحانه است و در ماده ۳۳ فصل ششم منشور ریشه دارد، انطباق محتوایی بسیار بالایی دارد.

د) قواعد فقهی «الاضرر» و «اضطرار» با دیپلماسی قهری ماده ۴۱ و ۴۲ منشور ملل متحد و پذیرش برخی شروط نامعمول برای دفع مفسده مطابقت دارد.

ه) اصل «مصلحت» که به معنای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌امری است، در مقام عمل این است که با توجه به اوضاع و احوال اجتماعی و رعایت مصالح اسلام، یک حکم شرعی جایگزین حکم دیگر بشود و با اصل رضایت و اختیار برگرفته از ماده ۴ منشور ملل متحد تطابق بالایی دارد.

و) اصل «لزوم» در فقه با اصل مساوات و حاکمیت دولت‌ها در بند ۱ ماده ۲ منشور ملل متحد منطبق است.

پنجم: نقاط تقاطع و هم‌گرایی میان اصول و قواعد کلی فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل در حوزه صلح که نظریه مشروعیت دوگانه را تقویت می‌کنند عبارت‌اند از: تأکید هر دو نظام بر حفظ جان و کرامت انسانی، عدالت و انصاف و احترام به باورها و حقوق دینی به عنوان اصول محوری.

ششم: نظریه «مشروعیت دوگانه» یک کبرای کلی در جهت کارآمدسازی سازوکارهای دیپلماسی صلح در کشورهاست و در راستای تعیین مصادیق جزئی تر سازوکارهای صلح از منظر هر دو نظام فقهی و حقوقی بین‌المللی، مقدمه‌ای برای پژوهش‌های آینده است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- ابراهیم گل، ع.ر. (۱۳۸۷). تحولات حفظ صلح در سازمان ملل متحد: حفظ صلح، ایجاد صلح، تحکیم صلح. تحقیقات حقوقی، شماره ۴۷، صص. ۲۲۵-۲۵۷.
- ابن اثیر، ع. (۱۹۶۵م). الکامل فی التاريخ. بیروت: دار صادر - دار بیروت.
- ابن ادریس حلی، م. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. (ج. ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- ابن منظور، م. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. (ج. ۷، ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن هشام، م. (بی تا). السیره النبویه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اخوان کاظمی، ب. (۱۳۹۳). اصول و کارکردهای دیپلماسی عمومی در سیره نبوی (ص). سیاست اسلامی، ۲(۵)، صص. ۱۱-۳۴.
- اطهری، س.ا؛ موسوی، م.ر.؛ بخشی تلپایی، ر. (۱۳۹۱). تهدیدات اخیر صلح و ابزارهای صلح‌سازی برای مقابله با تهدیدات. مطالعات سیاسی، ۵(۱۷)، صص. ۱۱۷-۱۴۱.
- افتخاری، ا.؛ محمدی سیرت، ح. (۱۳۹۲). صلح و سلم در قرآن کریم. مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۱۲، صص. ۵۳-۷۸.
- امینی نیا، ع. (۱۳۸۹). جایگاه حق بر صلح در منشور ملل متحد با نگاهی به عملکرد شورای امنیت. تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری، شماره ۱۳، صص. ۱۳۱-۱۵۹.
- انصاری، م. (۱۴۱۱ق). المکاسب المحرمه. (ج. ۲). قم: دار الفکر - کنگره شیخ اعظم انصاری.
- انصاری، م. (۱۴۱۵ق). القضاء والشهادات. قم: دار الفکر - کنگره شیخ اعظم انصاری.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۷۹). ولایت فقیه. (چاپ دوم). قم: اسراء.
- حرّعاملی، م. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. (ج. ۱۵، ۲۳). قم: مؤسسه آل‌البیت.
- حسینی مراغی، س.م.ف. (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهیه. (ج. ۱-۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- حضی نیا، ن. (۱۳۹۲). دیپلماسی صلح‌آمیز پیامبر اسلام (ص). حکومت اسلامی، شماره ۲، صص. ۱۴۵-۱۶۴.
- حمزه، ح. (۱۴۰۲). سنجش همکاری دولت اسلامی با دولت متخاصم غیرمسلمان (در نظریه‌های اصالت جنگ و اصالت صلح). مطالعات فقه سیاست، شماره ۵، صص. ۷۹-۹۵.
- خمینی، ر.ا. (۱۳۷۳). أنوار الهدایه. (ج. ۲). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راغب اصفهانی، م. (بی تا). مفردات القرآن. قم: مکتبه المرتضویه.
- راوندی، ق. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. (ج. ۱). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- روحانی، م.ص. (۱۴۳۵ق). فقه الصادق. (ج. ۳۰). قم: آیین دانش.
- سبحانی، ج. (۱۴۱۵ق). الرسائل الاربع. (ج. ۳). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سلیمانی، م.؛ کارشناس، ع. (۱۳۹۸). مدل صلح در اندیشه دینی. پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۷(۱۶)، صص. ۲۹۴-۳۲۹.

- شاطبی، ا. (۱۴۱۵ق). *الموافقات فی اصول الشریعة*. (ج. ۲). ا. رمضان (محقق). بیروت: دار المعرفة. شهید اول، م. (۱۹۸۰ م). *القواعد والفوائد*. (ج. ۱). ع. حکیم (محقق). نجف: مندی النشر.
- صاحب بن عباد، ا. (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. (ج. ۷). بیروت: عالم الكتاب.
- طباطبایی، م. ح. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. (ج. ۵). م. ب. موسوی همدانی (مترجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- طوسی، م. (۱۴۰۷ق). *الخلافا*. (ج. ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- غزالی، ا. (۱۴۱۷ق). *المستصنی من علم الاصول*. بیروت: محمد عبدالسلام عبدالشاطبی؛ دار الکتب العلمیة.
- فیروزی، م. (۱۴۰۰). بررسی فقهی حق بر صلح با تأکید بر آیات قرآن کریم. *فقه*، ۲۸ (۴)، صص. ۶۹-۹۷.
- قمی، ا. (۱۳۷۸). *قوانین الاصول*. (ج. ۲). ع. قزوینی (تحقیق و شرح). تهران: اسلامیة.
- کاتوزیان، ن. (۱۳۸۶). اخلاق و حقوق. *اخلاق در علوم و فناوری*، شماره ۲، صص. ۸۵-۸۸.
- کاشف الغطاء، م. ح. (۱۳۵۹ق). *تحریر المجلة*. (ج. ۱). نجف: المكتبة المرتضوية.
- کلینی، م. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (ج. ۲، ۵؛ چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- کمالی‌زاده، م. (۱۳۹۵). آموزه‌های دیپلماسی اسلامی برای جهان عاری از خشونت. *اندیشه سیاسی در اسلام*، شماره ۹، صص. ۸۷-۱۱۳.
- گروهی از نویسندگان (۱۴۲۶ق). *فرهنگ فقه*. (ج. ۸). س. م. هاشمی شاهرودی (زیر نظر). قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
- مجلسی، م. ب. (۱۴۱۰ق). *بحار الأنوار*. (ج. ۸۱). بیروت: مؤسسه الطبع والنشر.
- محقق داماد، س. م. (۱۴۰۶ق). *قواعد فقه*. (ج. ۴؛ چاپ دوازدهم). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- مصباح یزدی، م. ت. (۱۳۸۸). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، م. ت. (۱۳۹۱). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. (ج. ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مغنیة، م. ج. (۱۴۲۱ق). *فقه الإمام الصادق (ع)*. (ج. ۴؛ چاپ دوم). قم: انصاریان.
- مورگنتاؤ، ه. ج. (۱۳۷۴). *سیاست میان ملت‌ها: تلاش در راه قدرت و صلح*. مترجم: ح. مشیرزاده. تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.
- موسوی بجنوردی، س. ح. (۱۴۱۹ق). *القواعد الفقهیة*. (ج. ۱). قم: الهادی.
- موسوی خلخالی، س. م. (۱۴۲۲ق). *حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- موسوی، ف. ا.؛ امین‌زاده، ا. (۱۳۷۵). مبانی اساسی منشور سازمان ملل متحد در مورد ایجاد و حفظ صلح. *دیدگاه‌های حقوق قضایی*، شماره ۴، صص. ۲۰۵-۲۲۱.
- نجفی، م. ح. (۱۴۱۵ق). *جواهر الکلام*. (ج. ۲۳). مشهد: مؤسسه صاحب الزمان (عج).
- نوروزی، م.؛ جزایری، س. ح.؛ رجبی، ح. (۱۴۰۰). بررسی اصل اولی صلح یا جهاد در اندیشه امامیه و اهل سنت. *پژوهشنامه مذاهب اسلامی*، ۸ (۱۵)، صص. ۲۹-۵۶.
- ورعی، س. ج. (۱۳۸۹). اصالت صلح در روابط بین الملل. *حکومت اسلامی*، ۳ (۵۷)، صص. ۶۳-۷۸.

References

The Holy Quran.

Nahj al-Balagha.

- A group of authors. (2004). *Farhang-i Fiqh* (Encyclopedia of Jurisprudence) (Vol. 8, S. M. Hashemi Shahroudi, Ed.). Qom: Institute of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. [In Persian]
- Abtahi, H. (2005). The Islamic Republic of Iran and the ICC. *Journal of International Criminal Justice*, 3(3), pp. 635-648.
- Akhavan Kazemi, B. (2014). Principles and functions of public diplomacy in the Prophet's conduct (PBUH). *Islamic Politics*, 2(5), p. 11-34. [In Persian]
- Amininia, A. (2010). The status of the right to peace in the UN Charter with a view to the Security Council's performance. *Private and Criminal Law Research*, no. 13, p. 131-159. [In Persian]
- Anṣārī, M. (1990). *Al-Makāsib al-Muḥarrama* (Vol. 2). Qom: Dār al-Fikr – Conference of Shaykh al-Anṣārī. [In Arabic]
- Anṣārī, M. (1994). *Al-Qaḍā' wa al-Shahādāt*. Qom: Dār al-Fikr - Congress of Shaykh al-Anṣārī. [In Arabic]
- Athari, S. A., Mousavi, M. R., & Bakhshi Telyabi, R. (2012). Recent threats to peace and peacebuilding tools to counter threats. *Political Studies*, 5(17), p. 117-141. [In Persian]
- Berridge, G. R. (2010). *Diplomacy: Theory and Practice*. (5th ed; p. 1-25). Palgrave.
- Cater, C. & Malone, D. M. (2016). The origins and evolution of responsibility to protect at the UN. *International Relations*, 30(3), pp. 278-297.
- Duursma, A. & et al. (2023). UN peacekeeping at 75: Achievements, challenges, and prospects. *International Peacekeeping*, 30(8), pp. 1-25.
- Ebrahim Gol, A. R. (2008). Developments in UN peacekeeping: Peacekeeping, peacemaking, peacebuilding. *Legal Research*, no. 47, p. 225-257. [In Persian]
- Eftekhari, A., & Mohammadi Sirat, H. (2013). Peace and reconciliation in the Holy Quran. *Quran and Hadith Studies*, no. 12, p. 53-78. [In Persian]
- Firouzi, M. (2021). A jurisprudential study of the right to peace with an emphasis on the verses of the Holy Quran. *Jurisprudence*, 28(4), p. 69-97. [In Persian]
- Ghazālī, A. (1996). *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi; Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Hamzeh, H. (2023). Assessing the cooperation of an Islamic state with a hostile non-Muslim state (In theories of the primacy of war and the primacy of peace). *Studies in Political Jurisprudence*, no. 5, p. 79-95. [In Persian]
- Hazinia, N. (2013). Peaceful diplomacy of the Prophet of Islam (PBUH). *Islamic Government*, no. 2, p. 145-164. [In Persian]
- Hosseini Maraghi, S. M. F. (1996). *Al-'Anāwīn al-Fiqhiyya* (Vols. 1-2). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Ḥurr al-'Āmilī, M. (1988). *Wasā'il al-Shī'a* (Vols. 15, 23). Qom: Āl al-Bayt Institute. [In Arabic]

- Ibn al-Athīr, A. (1965). *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār Ṣādir - Dār Bayrūt. [In Arabic]
- Ibn Hishām, M. (n.d.). *Al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ibn Idrīs al-Ḥillī, M. (1989). *Al-Sarā'ir al-Ḥāwī li Tahrīr al-Fatāwī* (Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, M. (1987). *Lisān al-'Arab* (Vols. 7, 4). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2000). *Wilāyat-i Faqīh* (2nd ed.). Qom: Isrā. [In Persian]
- Jenča, M. (2013). The concept of preventive diplomacy and its application by the United Nations in Central Asia. *The Hague Journal of Diplomacy*, 8(2), pp. 211–222.
- Kamalizadeh, M. (2016). Islamic diplomacy teachings for a world free of violence. *Political Thought in Islam*, no. 9, p. 87-113. [In Persian]
- Kāshif al-Ghiṭā', M. H. (1940). *Tahrīr al-Majalla* (Vol. 1). Najaf: Al-Maktabah al-Murtaḍawīyyah. [In Arabic]
- Katouzian, N. (2007). Ethics and law. *Ethics in Science and Technology*, no. 2, p. 85-88. [In Persian]
- Khomeini, R. A. (1994). *Anwār al-Hidāya* (Vol. 2). Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī* (Vols. 2, 5; 4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Majlisī, M. B. (1989). *Biḥār al-Anwār* (Vol. 81). Beirut: Al-Ṭibā' wa al-Nashr Institute. [In Arabic]
- Mangapul, J. H. (2019). Reforming the United Nations: Realities, expectations and the way forward. *Philippine Journal of International Law*, 3(1), pp. 45–68.
- McDonagh, P., Manocha, K., Neary, J. & Vázquez Mendoza, L. (2020). *On the significance of religion for global diplomacy*. Routledge.
- Mesbah Yazdī, M. T. (2009). *Ethics in the Quran*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Mesbah Yazdī, M. T. (2012). *Questions and Answers* (Vol. 1). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Mohaghegh Damad, S. M. (1985). *Qawā'id-i Fiqh* (Jurisprudential Rules) (Vol. 4, 12th ed.). Tehran: Center for the Publication of Islamic Sciences. [In Persian]
- Morgenthau, H. J. (1995). *Politics among nations: The struggle for power and peace* (H. Moshirzadeh, Trans.). Tehran: Publication Department of the Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]
- Mousavi Bojnurdi, S. H. (1998). *Al-Qawā'id al-Fiqhiyya* (Vol. 1). Qom: Al-Hādī. [In Arabic]
- Mousavi Khalkhali, S. M. (2001). *Sovereignty in Islam or the Guardianship of the Jurist*. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Mousavi, F. A., & Aminzadeh, A. (1996). The basic foundations of the United Nations Charter

- regarding the establishment and maintenance of peace. *Judicial Law Perspectives*, no. 4, p. 205-221. [In Persian]
- Mughniyya, M. J. (2000). *Fiqh al-Imām al-Ṣādiq (AS)* (Vol. 4, 2nd ed.). Qom: Anṣāriyān. [In Arabic]
- Najafī, M. H. (1994). *Jawāhir al-Kalām* (Vol. 23). Mashhad: Ṣāhib al-Zamān (AS) Institute. [In Arabic]
- Norouzi, M., Jazayeri, S. H., & Rajabi, H. (2021). A study of the primary principle of peace or jihad in Imāmiyya and Sunni thought. *Journal of Islamic Sects Research*, 8(15), p. 29-56. [In Persian]
- Qummī, A. (1999). *Qawānīn al-Uṣūl* (Vol. 2, A. Qazvīnī, Ed. & Annot.). Tehran: Eslāmiyyah. [In Arabic]
- Rāghib Iṣfahānī, H. (n.d.). *Mufradāt al-Qurʿān*. Qom: Al-Murtazawiyah Library. [In Arabic]
- Rāwandī, Q. (1984). *Fiqh al-Qurʿān* (Vol. 1). Qom: Ayatollah Marʿashī Najafī Library. [In Arabic]
- Ruhani, M. S. (2013). *Fiqh al-Ṣādiq* (Vol. 30). Qom: Āyīn Dānish. [In Arabic]
- Ṣāhib ibn ʿAbbād, A. (1993). *Al-Muḥīṭ fī al-Lughah* (Vol. 7). Beirut: ʿĀlam al-Kutub. [In Arabic]
- Shahīd al-Awwal, M. (1980). *Al-Qawāʿid wa al-Fawāʿid* (Vol. 1, A. Ḥakīm, Ed.). Najaf: Muntadā al-Nashr. [In Arabic]
- Shāṭibī, A. (1994). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah* (Vol. 2, A. Ramaḍān, Ed.). Beirut: Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]
- Sobhani, J. (1994). *Al-Rasāʾil al-Arbaʿ* (Vol. 3). Qom: Imam Ṣādiq (AS) Institute. [In Arabic]
- Soleimani, M., & Karshenas, A. (2019). The model of peace in religious thought. *Islamic Politics Research*, 7(16), p. 294-329. [In Persian]
- Ṭabāṭabāʾī, M. H. (1995). *Tafsīr al-Mīzān* (Vol. 5, M. B. Mūsavī Hamadānī, Trans.). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers. [In Persian]
- Ṭūsī, M. (1986). *Al-Khilāf* (Vol. 3). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Varai, S. J. (2010). The primacy of peace in international relations. *Islamic Government*, 3(57), p. 63-78. [In Persian]
- Wählisch, M. (2016). Normative limits of peace negotiations: Questions, guidance and prospects. *Global Policy*, 7(2), pp. 247-256.