

رسالة في العمل مع السلطان

سید مرتضی

مقدمه و ترجمه: محمود شفیعی*

اندیشه سیاسی سید مرتضی

سید مرتضی (۳۵۵ - ۴۳۶ هـ) فرزند سید حسین موسوی بغدادی در دوره خلافت مطیع‌الله عباسی و پادشاهی بهاء‌الدوله بویه در بغداد به دنیا آمد. سید مرتضی بر خلاف پدرش که منصب قضاوت در حکومت داشت، هیچ‌گونه منصب سیاسی را نپذیرفت.^۱ با این حال پس از شیخ مفید، رهبری شیعیان بغداد بر عهده او قرار گرفت.^۲

سید مرتضی در رشته‌های مختلف از علوم معقول و منقول از جمله فقه، اصول و کلام صاحب نظر بود و کتاب‌های زیادی در زمینه‌های مختلف تألیف کرد.^۳ سید را می‌توان پدر عقل‌گرایی در مکتب شیعه معرفی نمود؛ او اولین تکلیف را عقلی و نه نقلی می‌داند:^۴

هر آن که روی مطالب ما در این کتاب الذخیره اندیشه نماید، قسمش می‌دهیم که در هیچ یک از رهیافت‌ها و دلایل آن از ما تقلید ننماید، و بر اساس حسن ظن از اندیشه و تأمل به خاطر بسنده کردن به این که ما به اندازه کافی زحمت کشیده‌ایم، باز نماند، بلکه در هر گزاره‌ای مانند شخصی که از ابتدا می‌خواهد شروع کند، نظر نماید و از این طریق تلاش نماید، حق را از باطل، راست را از دروغ تشخیص دهد و در هر مطلبی که اندیشه می‌کند، اعتدال‌گرایی را از دست ندهد.^۵

کتاب الشافی سید ردیه‌ای است بر نظریه ضدشیعی قاضی عبدالجبار؛^۶ با این حال او را به

* حجة الاسلام محمود شفیعی دانشجوی دکتری علوم سیاسی و عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

معتزلی بودن منتسب کرده‌اند! بهترین توجیه در این باره این است که گفته شود او با روش معتزلی آشنا بود و آن را به خوبی علیه معتزله به کار می‌برد.^۷

در این مقاله دو سؤال بنیادین درباره اندیشه سیاسی سید مرتضی مورد توجه قرار گرفته است: اندیشه‌های کلامی سید مرتضی درباره مشروعیت یا عدم مشروعیت حکومت در دوره غیبت چگونه قابل تبیین است؟ در هر صورت تا چه حد می‌توان از حکومت‌های موجود تبعیت نمود و یا با آنها همکاری کرد؟ سؤال اول را با روش کلامی و سؤال دوم را با روش فقهی بررسی خواهیم کرد.

نوشته حاضر عهده‌دار ترجمه یکی از رساله‌های سیاسی سیدمرتضی است. اما به عنوان مقدمه به برخی از مؤلفه‌های اندیشه سیاسی وی اشاره می‌شود.

اندیشه‌های سیاسی - کلامی

«کلام سیاسی» را می‌توان به بخشی از «کلام» تعبیر کرد که در آن با بهره‌گیری از مباحث کلان سیاسی، بعضی از گزاره‌های مطرح در علم کلام مستدل می‌گردد. مهم‌ترین مسائل سیاسی در کلام عبارتند از: ضرورت سیاست (کنترل بر زندگی گروهی)، ضرورت تشکیل دولت، مبانی سیاست و امامت و رهبری. بحث «ولایت فقیه» نیز یکی از مباحثی است که متفکران دینی معاصر تمایل دارند با نگاه کلامی بدان پردازند.^۸ با این تعریف بحث خود را در این فصل روی مسأله «امامت» در گفتمان شیعه متمرکز می‌کنیم.

امامت در گفتمان شیعه

امامت در ادبیات کلامی و اعتقادی شیعه در معانی متعددی به کار رفته است:

۱. امام به عنوان مبلغ و مفسر وحی: این مقام که ابتدا از آن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود، بعد از وفات آن حضرت به ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام منتقل شده است. دلیل این منصب، آیه هفتم سوره حشر است که می‌فرماید: «فرمان‌های الهی پیامبر را ملتزم شوید و از چیزی که نهی می‌کند، بر حذر باشید».
۲. قاضی: در این معنا امام معصوم قاضی است که مؤمنان و وظیفه دارند همانند دوره پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مشاجره و اختلافات خود در زندگی خصوصی و اجتماعی را پیش او حل و فصل کنند. دلیل این منصب نیز آیه ۹۵ از سوره نساء است.
۳. حاکم: امامان معصوم نیز همانند پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از سوی خداوند به رهبری سیاسی جامعه مسلمانان نصب شده‌اند. برای این منصب امام نیز به سوره نساء، آیه ۵۹ استدلال شده است.
۴. ولایت تکوینی: بنابر این معنا پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام بر کل مخلوقات محیط هستند، در آنها تصرف می‌کنند و خارج از هدایت تشریحی عملاً موجب هدایت مؤمنان می‌گردند.^۹

نقطه عزیمت بحث حاضر این است که کدام یک از این مقامات، رکن امامت است و باقی مناصب فرع بر آن هستند. فعلاً درباره ولایت تکوینی بحثی نداریم و درباره رکن بودن قضاوت نیز نظریه‌ای وجود ندارد. به این ترتیب، سؤال اساسی این است که کدام یک از دو منصب مرجعیت دینی و حکومت، اساس امامت شیعه را تشکیل می‌دهند. پاسخ این سؤال نتایج مهمی را در دوره غیبت به دنبال دارد.

بسیاری از فقیهان و متکلمان شیعه اساس «امامت» را به «حکومت» ارجاع داده‌اند. در مقابل جماعتی نیز بنیاد امامت را امری بالاتر از حکومت دنیوی یعنی مرجعیت دینی دانسته‌اند.

هدف اصلی از طرح دو نظریه، بررسی نتایج آنها در دوره غیبت است. مطابق نظریه اول تمامی شرایطی که مکتب شیعه برای امامت ذکر می‌کند، به شرایطی برای حکومت مشروع تبدیل خواهد شد؛ از جمله مهم‌ترین شرایط امامت در اندیشه شیعه، «عصمت» است؛ بنابراین گزاره «امام باید معصوم باشد» به معنای «حاکم باید معصوم باشد» خواهد بود. بر این مبنا «حکومت» یعنی حکومت انسان «معصوم» مبسوط‌الید، و از آن جا که در دوره غیبت چنین شخصی در پرده غیبت قرار گرفته، هر گونه حکومتی منطقی و به طور طبیعی نامشروع خواهد بود. بر این اساس در دوره غیبت باید دائماً حکومت‌های غصبی وجود تحمل شود و مؤمنان در انتظار دولت آرمانی آخر الزمان به سر خواهند برد؛ از این رو این دوره تاریک (غیبت) را دوره صبر و انتظار می‌نامند.

ذکر این نکته لازم است که در این دیدگاه مفسر دینی بودن امام مورد انکار نیست، بلکه در درجه اول اهمیت قرار ندارد. علاوه بر این ممکن است ادعا کرد که امام هرگاه لازم باشد، نظریه‌های دینی باطل را با اظهار کردن کلام صحیح شرعی (در مسائل شریعت) آشکار می‌کند.

بر خلاف دیدگاه اول، بر اساس نظریه دوم که امامت را نه مساوی حکومت بلکه اساس آن را مرجعیت دینی قرار می‌دهد، مسأله عصمت نیز در مرجعیت دینی امام معنا پیدا می‌کند نه حکومت او. با این نگاه عصمت پیامبر ﷺ نیز به همین دلیل بوده است.^{۱۰} بر این مبنا مسأله امامت سیاسی امری تبعی است که امامان به لحاظ این که مقام مرجعیت را داشتند، خود به خود به حکومت نیز اولویت پیدا می‌کردند.^{۱۱} طبق این نظریه مسأله حکومت آن قدر اهمیت ندارد که به خاطرش به پیامبر ﷺ وحی نازل شود؛ دلیل این نظریه این است که پیامبر ﷺ در زمان حیاتش حاکمان زیادی را به مناطق مختلفی از جهان اسلام بدون کمک‌گیری از وحی بلکه به عنوان حاکم سیاسی اعزام کرد.^{۱۲}

بر اساس نظریه اخیر، اصول دین بودن امامت نه به لحاظ بعد دنیوی - سیاسی آن بلکه به

علت مفسر دین بودن امام است. در دوره غیبت که امام معصوم علیه السلام از چشم‌ها پنهان گشته، مردمان از مفسر دین محروم گشته‌اند؛ اما مسأله حکومت که فی حد ذاته امری فرعی است دیگر در پرده غیبت فرو نمی‌رود و به عنوان امری بدیهی باقی می‌ماند؛ مثلاً حضرت علی علیه السلام در دوره‌ای هم امام بود و هم حاکم، در دوره‌ای نیز مانند سایر امامان، امام بود ولی حاکم نبود. در دوره غیبت حاکم وجود دارد، اما امام در جامعه حضور ندارد. کوتاه سخن این که با این نگاه، امکان حکومت مشروع در عصر غیبت امری کاملاً معقول و منطقی است و با تشکیل آن هیچ گونه غصبی از حق امام معصوم صورت نمی‌گیرد.^{۱۳}

نظریه سید مرتضی درباره امامت

نظریه سید مرتضی با نگاه اول تطابق بیشتری دارد. او نظریه خود را در کتاب‌های مختلف کلامی به ویژه الشافی بیان کرده است. الشافی در واقع جوابیه مبسوطی است بر ردیه قاضی عبدالجبار درباره اعتقادات شیعه درباره امامت. از آن جا که قاضی عبدالجبار تلاش می‌کند عقلی بودن امامت (حکومت) را اثبات کند، سید همان معنا از امامت را با دلیل عقلی به اثبات می‌رساند و در شرایط آن عصمت و غیره را مطرح می‌کند.

سید مرتضی در موارد متعددی از کتاب الشافی، الذخیره و الرسائل، امامت را به «ریاست» تعبیر کرده و وجوب آن را از طریق عقل اثبات می‌کند. او با استدلال بر ضروری بودن نهاد امامت معنای ریاست و حکومت، به تدریج به اثبات شرایطی می‌پردازد که بدون آنها شخص نمی‌تواند «امام» (حاکم) واجب‌الاطاعة گردد.^{۱۴} سید تصریح کرده است که مؤمنان «در دانستن حقایقی که دلیل عقلی یا نقلی بدانها اقامه شده، به حاکم نیاز ندارند».^{۱۵}

سید مرتضی مسأله عصمت را به امامت به معنای حکومت برگردانده و آن را یک مرتبه قبل از شریعت مطرح کرده است؛ از این رو آن را امری عقلی می‌داند نه شرعی و در عین حال اذعان کرده است که علمای شیعه مسأله عصمت را بعد از پذیرش شریعت مطرح کرده‌اند.^{۱۶} سید مرتضی با چنین مبنایی به فلسفه غیبت می‌پردازد. به نظر او سبب استتار امام، تهدید او از سوی ستمگران است و همین مانع بیرونی است که او را در انجام وظیفه امامت (رهبری سیاسی) معذور کرده است. هرگاه امام بر جانش بترسد، غیبتش واجب و استتارش لازم می‌گردد.^{۱۷}

بر همین اساس، هرگاه مسأله تأمین جانی امام حل گردد، او بی‌درنگ خود را نشان خواهد داد و در ظاهر نیز اعمال قدرت خواهد کرد.^{۱۸} با این حال وجود امام - هر چند در استتار - لازم است، چرا که مؤمنان غیر ستمگر - کسانی که سبب غیبت امام نشده‌اند - به دلیل ایمان و اعتقاد به او، هیبتی از او را در دل دارند و همان هیمنه لطفی است که شامل حال آنها می‌گردد

و دنبال اعمال زشت نمی‌روند و به انجام کارهای نیک تحریص می‌شوند. فلسفه حکومت نیز غیر از این نیست.^{۱۹}

اندیشه‌های فقهی - سیاسی

مهم‌ترین مباحث فقه سیاسی سید در رساله‌ای است درباره همکاری با سلاطین جائز با عنوان «فی العمل مع السلطان»^{*} که در ضمن مجموعه رسائل وی به چاپ رسیده است. در آغاز ضمن ارائه تعریفی از فقه سیاسی، چارچوب فقه سیاسی سید را با استفاده از رساله مذکور روشن کرده و نظریات او درباره باب‌های مختلف فقه سیاسی را به دست می‌دهیم. فقه در اصطلاح فقیهان، مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای عملی مؤمنان است که چند و چونش مورد بررسی فقیهان قرار می‌گیرد. بخشی از این بایدها و نبایدها درباره زندگی اجتماعی مؤمنان است. سیاست به عنوان بخشی از زندگی اجتماعی مشمول قوانین مشخصی است که در فقه از آنها بحث می‌شود. این بخش از مباحث، محتوای فقه سیاسی را تشکیل می‌دهد:

در فقه مباحثی تحت عنوان جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، امامت و خلافت، نصب امرا و قضات، مأمورین جمع آوری وجوهات شرعی، مؤلفه قلوبهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب و خطبه‌ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرار داد با دولت‌های دیگر، تولا و تبرا، همکاری با حاکمان و نظایر آن به طور مستقیم یا غیرمستقیم مطرح شده است که به آنها احکام سلطانیه یا فقه سیاسی گفته می‌شود.^{۲۰}

درباره فقه سیاسی سید مرتضی به غیر از رساله «فی العمل مع السلطان» نوشته منسجمی وجود ندارد و مطالب باقی مانده در این موضوع به صورتی پراکنده در آثار متعدد او آمده است.

چارچوب نظری (سلطان عادل - ظالم)

گفتمان غالب دوره غیبت در قرن‌های اولیه را اندیشه «سلطان جائز و عادل» تشکیل می‌دهد. این نگرش به دلیل غیبت و خلأ نظری در مورد جانشین امام، بیش از هر زمان دیگر ذهن شیعه را درباره حکام و حکومت‌ها به خود مشغول داشته است. در دوران آل بویه (قرن چهارم و پنجم) به واسطه نزدیکی سلاطین شیعه به فقیهان، شاهد شکوفایی فقه سیاسی

* ترجمه این رساله در ادامه آمده است.

شیعه در ابعاد مختلف هستیم. همین نزدیکی نسبی زمینه ساز بحث‌های جدیدی در میان آنها در مورد نحوه همکاری، پذیرش مسؤلیت، گرفتن هدیه یا حقوق و جایزه از حکام و اصولاً طرح مباحثی درباره سلاطین جائر و عادل در این دوره گردید.

اساس بحث‌های سید مرتضی در فقه سیاسی به مسأله همکاری با حکومت‌های غاصب بر می‌گردد. سید مرتضی در رساله «العمل مع السلطان» قاعده‌ای عمومی و فراگیر درباره جواز اجرای حدود در دوره غیبت در سطحی گسترده به دست می‌دهد. این قاعده از نظریه سید درباره وجوب پذیرش مسؤلیت در دستگاه جور به دست می‌آید:

موارد وجوب پذیرش مسؤلیت، زمانی است که پذیرنده مسؤلیت بداند یا به نشانه‌های آشکار گمان غالب ببرد که پذیرش مسؤلیت می‌تواند «حق» را بر پاکند و باطل را کنار بزند، به نیکی امر نماید و از بدی نهی کند و اگر این پذیرش صورت نگیرد، هیچ یک از این امور تحقق نمی‌یابد، در این صورت آن واجب می‌شود، چرا که این اموری که گفته شد به دلیل وجوبشان، چیزی را که سبب برای رسیدن به آنهاست و راه برای دست یابی بدانها به شمار می‌آید، واجب می‌گرداند.^{۲۱}

در صورت موجود بودن وجه‌های عقلایی و شرعی، شخص پذیرنده مسؤلیت نه نماینده حاکم جائر بلکه نماینده امامان حق است:

صالحان و دانشمندان در عصرهای مختلف دائماً چنین بودند که از سوی ستمگران به خاطر بعضی از دلایل که ذکر کردیم، مسؤلیت می‌پذیرفتند. پذیرش مسؤلیت از سوی حاکمان جور اگر در آن وجه نیکویی - به نحوی که گذشت - وجود داشته باشد، این مسؤلیت پذیری هر چند در ظاهر از سوی حاکم ستمگر است، در باطن از سوی امامان حق می‌باشد.^{۲۲}

به نظر سید مرتضی روایتی که درباره اجرای حدود در دوره غیبت وارد شده با همین استدلال قابل توجیه است:

و بدین دلیل روایت صحیحی وارد شده است مبنی بر این که کسی که در چنین وضعیتی باشد [شرط‌های شرعی و عقلی لازم را مانند امکان اجرای حدود و غیره را داشته باشد] بر پایی حدود و قطع دست دزدان بر او جایز است و او هرکاری که شریعت مقتضی انجامش است به جای آورد.^{۲۳}

در عین حال سید در جای دیگر به صورت قاعده کلیه گفته است:

سخن درباره حدود در دوره غیبت روشن است اگر امام عَلَيْهِ السَّلَام در حالی که مستحق حد زنده است، ظاهر شد [از پرده غیبت بیرون آمد] و با اقرار شخص یا ارائه دلیل شرعی حد اثبات شد، امام حد را اجرا می‌کند و اگر حد با مردن مستحق جاماند، گناه تعطیل شدن حد الهی به گردن کسی است که امام را ترساند و او به ناچار در پرده غیبت ماند، و [به این ترتیب روشن

می‌گردد که [تعطیلی اقامه حدود به علت نسخ شدن آنها در شریعت نیست، چرا که نسخ زمانی است که اقامه آنها با تمکین دادن مستحق و زایل شدن اقامه حدود، از واجب بودن ساقط گردد و اما اگر زمینه وجود نداشته و شخص مرده است، دیگر به این نسخ شریعت نمی‌گویند. ۲۴

دیدگاه سید درباره برخی احکام فقه‌سیاسی در دوره غیبت

۱. نماز جمعه

به نظر سید مرتضی اقامه نماز جمعه و نیز نماز عید فطر و قربان، منوط به ظهور امام معصوم علیه السلام است و چون در این دوره، شرایط اقامه آنها فراهم نمی‌باشد، از این رو واجب نیست:

نماز جمعه دو رکعت است و چیزی به آن اضافه نمی‌گردد، و جماعتی نیست [نمی‌تواند نماز جمعه را اقامه کرد] مگر با امام عادل یا کسی که امام عادل او را نصب کرده باشد؛ پس هر گاه این شرط وجود نداشت نماز ظهر چهار رکعتی به جا آورده می‌شود. ۲۵

۲. امر به معروف و نهی از منکر

سید اقامه این دو واجب را در دوره غیبت به طور مستقیم به عهده مکلفان گذاشته و تمامی مراتب آن را جایز اعلام کرده است. ۲۶

۳. قضا

در این باره بیش از آنچه به صورت کلی در ابتدای این فصل ذکر شد، مطلب زیادی از سید مرتضی در دست نداریم. سید مبحث قضا را فقط در کتاب *فقهی الانتصار* و برخی رساله‌هایش مطرح کرده است. در کتاب *الانتصار* به تفصیل احکام قضا را بحث کرده است، اما درباره چگونگی اجرای آنها در دوره غیبت سکوت کرده است. در این کتاب به صورت کلی با این جمله رو به رو می‌شویم:

للإمام و الحکام من قبله أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق و الحدود من غير استثناء و سواء علم الحاکم ما علمه و هو حاکم أو علمه قبل ذلك؛ برای امام و حاکمان از سوی اوست که در تمامی حقوق و حدود بدون استثنا به اتکای علم خود حکم دهند. در این مسأله فرقی نیست بین این که حاکم علمش در زمان قاضی بودنش حاصل گردد یا قبل از آن. ۲۷

درباره همکاری با حاکم

(ترجمه رساله فی العمل مع السلطان) *

پیام کلی رساله حاضر این است که همکاری با سلطان جائز در صورتی که فواید دینی داشته باشد، مانند این که حقی احیا شود، عدالت بر پا گردد، حدود الهی جاری شود یا انسان به حد اکراه و اجبار اضطراری برسد و در صورت ترک همکاری جانش به خطر بیفتد، واجب یا ناچار می‌گردد و در صورتی که عدم پذیرش مسؤولیت ضرر فردی قابل تحمل داشته باشد، پذیرش آن مباح می‌شود و در غیر این موارد همکاری ممنوع است.

در این جا لازم است چند نکته درباره ترجمه این رساله یاد آوری بشود: ۱. در این ترجمه تا آن جا که ممکن بوده، تلاش شده بدون دخل و تصرف در الفاظ و جملات مؤلف صورت گیرد؛ اما در مواردی به ناچار برای هماهنگی با گفتار فارسی، ترجمه آزاد انجام شده است. ۲. در مواردی نیاز به توضیح کوتاهی بوده که مترجم توضیحات خود را داخل قلاب بیان کرده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

خدا را سپاس و سلام او بر بندگان برگزیده‌اش، محمد که پیامبرش باشد و پاکان از اولاد او. در مجلس جناب وزیر ابوالقاسم حسین فرزند علی معری - خداوند سلطنت او را استمرار بخشد - که در تاریخ جمادی الثانی سال ۴۱۵ برگزار شد، سخنی درباره پذیرش مسؤولیت از سوی حاکمان ستمگر و خوب و بد بودن آن، به میان آمد؛ این سخن موجب شد مطلب کوتاهی درباره آن نوشته شود تا کسانی که بدان نیاز دارند، اطلاعاتی دستشان باشد. درستی و هدایت را خدا می‌داند.

بدان که حاکمان دوگونه‌اند: بر حق عادل، و باطل، ستمگر و غاصب. پس مسؤولیت پذیری از جانب حاکم بر حق عادل جای بحث ندارد؛ چرا که جایز است، بلکه چه بسا با ملزم کردن حاکم و تحکیم کردن اجابت از سوی او، پذیرش مسؤولیت واجب گردد؛ بنابر این تنها مسؤولیت پذیری از سوی حاکم غاصب جای بحث و گفت‌وگوست و این نوع مسؤولیت پذیری [به لحاظ حکم شرعی] چند قسم است: واجب (و چه بسا وجوب را گذر کرده و به ناچار برسد)، مباح، زشت و ممنوع.

موارد واجب: واجب زمانی است که پذیرنده مسؤولیت بداند یا به نشانه‌های آشکار گمان

غالب ببرد که پذیرش مسؤولیت می‌تواند «حق» را بر پا کند و باطل را کنار بزند، به نیکی امر نماید و از بدی نهی کند و اگر این پذیرش مسؤولیت نباشد هیچ یک از این امور محقق نمی‌گردد؛ پس در این صورت پذیرش مسؤولیت واجب می‌شود؛ چرا که این اموری که گفته شد به علت وجوبشان، چیزی را که سبب برای رسیدن به آنهاست و راه برای دستیابی بدانها به شمار می‌روند، واجب می‌گرداند. [وجوب مسؤولیت پذیری، وجوب مقدمی است، یعنی به سبب وجوب بودن ذاتی دیگر: برپایی حق، دفع باطل و غیره واجب می‌گردد].

اما مواردی که به «ناچاری» منجر می‌شود، زمانی است که با تهدید شمشیر بر پذیرش مسؤولیت مجبور گردد و او گمان غالب ببرد که اگر نپذیرد، خوش ریخته می‌شود؛ پس به این ترتیب او بر پذیرش مسؤولیت از سوی ستمگر ناچار می‌گردد.

موارد مباح: مباح زمانی است که بر مالش نگران باشد یا ترسان از هر عمل اکراهی که بر او واقع شود و در عین حال چنین اعمالی برایش قابل تحمل باشد؛ پس در این صورت پذیرش مسؤولیت مباح می‌گردد و قبح داخل شدن در مسؤولیت از او ساقط می‌گردد. این قسم ملحق به واجب نمی‌گردد، چرا که اگر شخصی ضرر مالی را تحمل کند و بر عمل اکراهی که بر او وارد شده صبر نماید، این نیز حق اوست.

سؤال: چگونه پذیرش مسؤولیت از سوی ستمگر پسندیده می‌شود تا چه رسد که واجب شود؟! چرا که در این پذیرش دائماً فلسفه زشتی وجود دارد و آن این است که «مسؤولیت پذیری از جانب ستمگر» می‌باشد. دلیل زشت بودن این است که هرگاه در عملی، زشتی اثبات شد، آن عمل هر چند که وجوه خوبی نیز در او پیدا شود، زشت باقی خواهد ماند. آیا مشاهده نمی‌کنید که دروغ خوب نمی‌گردد و اگر چه در آن فایده‌های دینی (مانند تلطیف کردن با دروغ تا جایی که شخص مؤمن شود و بسیاری از طاعات را انجام دهد) باشد.

جواب: معلوم نیست که زشت بودن پذیرش مسؤولیت از سوی ستمگر به علت صرف پذیرش این عمل باشد. چگونه می‌تواند چنین باشد در حالی که [هیچ گونه جای شک نیست که] اگر شخص با شمشیر بر پذیرش مسؤولیت تحت اکراه و اجبار قرار گیرد، پذیرش مسؤولیت برای این شخص زشت نخواهد بود؛ پس به همین ترتیب در مواردی که دست یابی به برپایی حق و رفع باطل مطرح است، پذیرش مسؤولیت از سوی جائز از ملاک زشتی بیرون می‌آید. مورد مسؤولیت پذیری از ستمگر قابل شبیه سازی به آنچه که در دروغ گفته شد (که دروغ را از زشت بودن در نمی‌آورد) نیست، چرا که با دلیل عقلی ملاک زشت بودن دروغ را می‌دانیم و آن این است که دروغ به صرف بودن زشت است، چون این ملاک، ملاک عقلی است و عقل می‌تواند بدان برسد؛ اما اعمالی که به سبب نتایجشان زشت می‌گردند، در آن موارد

شریعت یا حس و تجربه به کمک عقل می‌آید و عقل بدون واسطه شرع یا تجربه نمی‌تواند در آن مورد حکم داشته باشد].

اما پذیرش مسؤولیت از جانب حاکم ظلم‌کننده چنین نیست؛ چرا که ملاک زشتی آن، کارهایی است که [به عنوان نتایج این عمل نه خود آن] از سوی شریعت زشتی آنها بیان شده؛ پس موارد زشتی منحصر خواهد بود به آن مواردی که شریعت آنها را زشت قرار داده است و از آن جا که شریعت، پذیرش مسؤولیت از جانب ستمگر را در صورت وجود اجبار، مباح قرار داده و در جایی که از این طریق بتوان حق‌ها و واجبات را ادا کرد، واجب قرار داده، می‌فهمیم که ملاک زشتی در این پذیرش مسؤولیت صرف پذیرش از سوی حاکم جفاکار نبوده [همان طور که در رابطه با کفر] فهمیده‌ایم که اظهار سخن کفرآمیز در صورت اجبار نیکوست؛ پس ملاک زشتی‌اش صرف بیان کفریات و اظهار آنها نیست، بلکه ترجیح قلبی کفر شرط زشتی محسوب می‌شود.

قرآن به درستی بیان می‌کند که یوسف علیه السلام از سوی عزیز مصری که ظالم بود، مسؤولیت پذیرفت و در این پذیرش مسؤولیت به سوی او تمایل یافت، حتی خودش را مدح کرد و گفت: «اجعلنی علی خزائن الأرض ائی حفیظ علیم؛ مرا برگنج‌های سرزمین مصر نگهبان قرار ده که نگهدارنده و آگاهم». برای نیکو بودن آن غیر از آنچه که ما بیان کردیم (یعنی امکان برپایی حقوقی که بر پایی‌اش بر او واجب بود) وجه دیگری وجود ندارد.

جواب دیگر: مسؤولیت‌پذیری از سوی فاسق بیش از اظهار خواستن چیزی از طریقی که از آن طریق نمی‌تواند مستحق آن چیز گردد و به وسیله‌ای که آن چیز را واجب نمی‌گرداند نیست [پاراگراف بعدی منظور از این جمله را روشن خواهد ساخت]. حضرت علی علیه السلام چنین چیزی را انجام داد، چرا که در شورا شرکت کرد برای دست‌یابی به امامت، در حالی که او می‌دانست از این طریق تصرف در امامت را استحقاق ندارد. سپس او انتخاب کسانی که او را - زمانی که حکومت به او رسید - اختیار کردند، قبول نمود و اظهار کرد که او (علی علیه السلام) با انتخاب کردن آنان و بیعت آنها امام شده است و این دقیقاً به معنای پذیرش مسؤولیت از سوی ستمگر است، چون [این کار علی علیه السلام و مسأله پذیرش مسؤولیت از سوی ستمگر] در اظهار دست‌یابی به چیزی [حکومت یا اجرای احکام حکومتی و اقامه حق و عدل] از طریقی که شخص آن چیز را از این طریق استحقاق ندارد و این طریق را نمی‌تواند امثال چنین اموری را واجب گرداند، مشترک می‌باشد [در پاراگرافی که می‌آید سید مرتضی می‌خواهد فلسفه اقدام حکومتی علی علیه السلام را توضیح دهد].

لکن می‌گوییم: به دست‌گیری امامت به حکم تصریح رسول خدا صلی الله علیه و آله بر امت خویش، از آن علی علیه السلام بود؛ اما از آن جا که از مقام خودش کنار زده شد و گمان برد که او چه بسا بتواند با

ابزارهایی که مردمانی آنها را جعل کرده‌اند (ابزاری که [در واقع] نمی‌تواند استحقاق امامت بدانها حاصل شود) به حکومت دست یابد، جایز گشت بلکه واجب شد که بدان اسباب دست یازیده تا به حکومت برسد [اما به مجرد این که به حکومت رسید] اعمال قدرت او نه به حکم این ابزارهای عارضی بلکه به تصریح [پیامبر ﷺ] بود. این جریان در مثل مانند این است که شخصی سپرده‌اش مورد غصب قرار گیرد و نتواند بدان دسترسی داشته باشد و غاصب اظهار کند که او آن را [چیزی که در واقع سپرده شخص است] به او [صاحب اصلی] می‌بخشد. برای صاحب سپرده جایز است در ظاهر - این سپرده را [به عنوان چیزی که به او می‌خواهند ببخشد] قبول نماید و اظهار کند که آن را از جهت بخشش پذیرفته است، در حالی که [در واقع] تصرف چنین شخصی در آن نه از جهت بخشش بلکه به حکم ملکیت اولیه خواهد بود. به عهده‌گیری شلاق زدن ولیدبن عقبه از سوی علی رضی الله عنه نیز بدین صورت قابل توجیه است [حضرت علی رضی الله عنه در زمان خلافت عثمان این حد را بر ولید جاری کردند].

صالحان و دانشمندان در عصرهای مختلف دائماً چنین بودند که از سوی ستمگران به دلایلی که ذکر کردیم، مسؤولیت می‌پذیرفتند. مسؤولیت پذیری از سوی حاکمان جور اگر در آن وجه نیکویی - به نحوی که گذشت - وجود داشته باشد، این مسؤولیت پذیری هر چند در ظاهر از سوی حاکم ستمگر است، در باطن از سوی امامان حق می‌باشد، چرا که وقتی آنان این نوع پذیرش مسؤولیت را با شرطهایی که بیان شد، رخصت داده‌اند و شخص به امر [باطنی] آنها مسؤولیت را پذیرفت، پس این شخص در حقیقت از سوی آنان والی شده است و به امر آنها اعمال ولایت می‌کند [البته سید این فرض را همیشه در نظر دارد که حاکم اول متصرف در زمان غیبت همیشه غاصب است و معصومین رضی الله عنهم و بلکه شرع چنین حکومت گسترده‌ای را به غیر معصوم رخصت نمی‌دهد]. بدین دلیل روایت صحیحی وارد شده است مبنی بر این که کسی که در چنین وضعیتی باشد [شرطهای گفته شده را دارا باشد] برپایی حدود و قطع دست دزدان بر او جایز است و او هر کاری که شریعت مقتضی انجامش است به جا می‌آورد.

سؤال: آیا چنین شخصی با این پذیرش مسؤولیت، ستمگر را بزرگ نداشته و فرض بودن فرمان‌بری از او اظهار نکرده است؟! و این صورت به هر حال زشت است و اگر ولایت را نپذیرفته بود بزرگداشت ظالم ضرورتی پیدا نمی‌کرد.

جواب: هرگاه ستمگر بر جامعه دینی سلطه یابد* [و نخواهد با این چیرگی و به دست گرفتن حکومت دین را اجرا کند] پس همه کسانی که در سرزمین** او هستند و - در ظاهر - از جمله فرمان بران*** او محسوب می‌شوند به ناچار باید بزرگداشت او را اظهار کنند و او را گرامی بدارند و مانند کسی که واجب الطاعة**** است، از او فرمان ببرند؛ پس این شخص که از سوی چنین حاکمی عملاً مسؤولیتی پذیرفته، اگر [عملاً] چیزی را به عهده نگیرد، چاره‌ای ندارد از این که با حاکم متغلب در تغلب شریک باشد [چون فرض این است که عملاً همگان تحت سیطره او هستند و به ناچار او را تعظیم می‌نمایند] و در عین حال همه آنچه که از اقسام بزرگداشت گفتیم به دلیل تقیه و ترس اظهار کند؛ بنابر این عهده‌گیری مسؤولیت او را بر چیزی از این امور [بزرگداشت‌ها و تکریم حاکم ستمگر] (به طوری که اگر والی نبود این تکریم‌ها بر او لازم نباشد) مجبور نمی‌کند [یعنی فرض به گونه‌ای است که سلطان ستمگر بر جامعه دینی تسلط یافته و در این صورت این شخص به هر حال باید او را به عنوان کسی که تحت قلمرو اوست تکریم کند و بنابر این این عهده‌گیری اجرای مسؤولیت چیز جدیدی را بر او در این باره تحمیل نکرده است. شخص مذکور با پذیرفتن مسؤولیت می‌تواند امر به نیکی کرده و از بدی نهی کند، پس واجب است از طریق به عهده گرفتن مسؤولیت این امور را انجام دهد.

سؤال: اگر گمان غالب ببرد که همان طور که از طریق مسؤولیت قادر است بعضی از نیکی‌ها را امر کند و از بعضی منکرها نهی کند، به دلیل همین مسؤولیت لازم است کارها و اموری را که منکر و زشت هستند انجام دهد که اگر این مسؤولیت پذیری نبود، انجام آنها بر او لازم نمی‌شد (اموری که نمی‌تواند آنها را انجام ندهد).

جواب: وقتی چاره‌ای از انجام چنین اموری [منکر] ندید و به ناچار مسؤولیت پذیری سبب این کار شد و اگر مسؤولیت را به دست نمی‌گرفت، لازم نبود که این کارهای زشت را انجام دهد، پس مسؤولیت در این صورت زشت می‌گردد و بر شخص از روی اختیار وارد شدن در آن جایز نیست.

** بلاد

* تغلباً علی الدین

**** علی وجه فرض الطاعة

*** الرعية

سؤال: اگر شخص بر کشتن جان‌های محترم* مجبور گردد، همان طور که بر پذیرش مسؤولیت مجبور می‌گردد، آیا برای او کشتن آنها جایز است؟

جواب: این جایز نیست، چون اجبار در خون‌ها حکمی ندارد [و به هیچ طریق جایز نمی‌گردد] و شخص جایز نیست که از خودش شر را با رساندن درد به غیر خود به نحوی که در آن وجه نیکی نیست و حلال نمی‌باشد بردارد و به تحقیق روایات متظاهر [روایاتی که همدیگر را تأیید می‌نمایند] از امامان علیهم‌السلام مبنی بر این که در خون‌ها تقیه نیست وارد شده است، هر چند دفع شر از خود غیر از موارد خون‌ها هنگام ترس بر جان مباح می‌باشد.

سؤال: نظر شما درباره کسی که از طرف ستمگر صاحب منصبی شده و نیتش بر این است که با این عمل حدها را برپا دارد و حق‌ها را اجرا کند [اما] منع کننده‌ای او را از پذیرش مسؤولیت یا انجام کارهایی که با آن مسؤولیت می‌تواند انجام دهد منع می‌کند و از اهدافی که دنبال می‌کرد، باز می‌دارد، چیست؟ رأی شما درباره چگونگی برداشتن مانع و جنگ با شخص منع کننده چه می‌باشد؟

جواب: این پذیرش مسؤولیت، زمانی است که نیکو باشد یا هنگام ثبوت شرط وجوبش واجب گردد و بیان کردیم که این مسؤولیت پذیری - در معنا - از سوی امام حق و صاحب امر است، هر چند در ظاهری که اعتبار ندارد،** گویا که این ولایت از سوی غیر امام حق می‌باشد؛ پس حکم کسی که از چنین مسؤولیتی شخص را باز می‌دارد و در آن مخالفت می‌کند، حکم کسی است که از ولایت شخص که امام عادل او را نصب کرده با جنگ و کشتار و سایر عوامل باز دارنده جلوگیری می‌کند.

سؤال: چه راهی برای حصول یقین وجود دارد که بدانیم شخص که در ظاهر از سوی حاکم جائز متولی شده بر حق است و مقابله و مخالفت با او حلال نیست، در حالی که او در ظاهر از جانب ستمگر طغیانگری که جهادش واجب است و گردن نهادن به حکم‌هایش نیکو نمی‌باشد مسؤولیت یافته است و اگر گفته شود که راه این است که متولی (که آزادانه مسؤولیت را از جانب ستمگران و چیره‌گران پذیرفته) کسی است که بر مذهب حق است؛ پس از این طریق می‌فهمیم که او در این عمل به علت توجیهاتی که گذشت، اقدام کرده است، در جواب می‌گوییم که این طریق نمی‌تواند صحیح باشد، چرا که ممکن است شخص که [به لحاظ

مذهبی] حق است مرتکب گناه شود و از جانب ستمگر به خاطر بعضی از خواسته‌های دنیوی و فایده‌های آن مسؤولیتی را به عهده گیرد؛ پس برداشتن چنین فردی و بازداری او زشت نخواهد بود.

جواب: در این مورد بر گمان غالب و شواهد محکم تکیه می‌شود؛ پس اگر این شخص متولّی بی‌بند و بار و فاسقی باشد، بر ارتکاب زشتی‌ها و انجام کارهای حرام عادت داشته باشد و ببینیم او متولی حاکم ظالم شده است، پس به ناچار باید گمان غالب برد که او طبق عادت همیشگی‌اش مبنی بر ارتکاب جرم و تبه‌کاری، این مسؤولیت را به عهده نگرفته است مگر برای خواسته‌های دنیوی؛ پس واجب می‌شود که از او جلوگیری کرد و با او منازعه نمود و از قدرتش باز داشت، و اگر برتدین و راستی و دوری از حرام‌ها عادت دارد و دریابیم چنین شخصی با اختیار خود بدون اجبار از طرف ظالم مسؤولیت پذیرفته، پس گمان قوی بر این می‌رود که او این را ترجیح نداده است مگر برای انگیزه‌ای از انگیزه‌های دینی که قبلاً گذشت؛ پس در این صورت جلوگیری او حلال نیست و تمکین از او واجب است.

اگر در بعضی موارد حقیقت مشتبه شد و شواهد با هم تقابل* پیدا کردند و گمان‌ها با هم برابری نمودند** باید از جلوگیری او دست برداشت و در هیچ حالتی با او به نزاع بر نخاست، چرا که مطمئن نیستیم که این نزاع به صورت زشت واقع نگردد و هر موردی که انسان از ملاک زشتی ایمن نباشد کناره‌گیری از آن واجب است [اشاره است به قانون «دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة». این قانون در صورتی است که مفسده و منفعت به صورت بالفعل محرز باشد، اما با استفاده از این قانون می‌توان گفت که هرگاه این دو به صورت احتمالی نیز در قبال هم قرار گیرند، باید مفسده را دفع کرد، نه این که منفعت را به دست آورد].

و نظایر این وضعیت در شیوه‌های دست‌یازی به کاری و اقسام کارها بیش از آن است که به شمارش در آید؛ پس اگر ما در مورد بعضی از انسان‌ها فسق و فجور و نوشیدن شراب و رفت و آمد به جاهای بد را در ذهن داشته باشیم و ببینیم که او در بعضی از زمان‌ها به می‌کده*** وارد می‌شود و ندانیم که آیا برای کار زشت وارد می‌شود یا برای بازداری کسی که شراب می‌نوشد، پس ما به علت قوت گمان خود به صدور عمل زشت از او طبق عادت همیشگی‌اش، واجب است که او را از وارد شدن باز داریم و اگر توانستیم، بین او و آن مکان جدایی افکنیم، هر چند که به احتمال‌هایی بسیار ضعیف و بسیار دور گمان رود که برای

بازداری شرابخوار وارد شده است نه برای نوشیدن شراب.

و اگر ببینیم کسی که عادتش خودداری و دیانت و نهی از منکر است، برمیکده وارد می‌شود پس جلوگیری او از داخل شدن بدان جا نیکو نیست، چرا که گمان پیش می‌گیرد و غلبه می‌یابد که او بدان جا داخل نشد مگر آن گونه که دین دقیقاً می‌کند: یا برای بازداری شرابخوار یا غیر آن.

اگر ببینیم کسی را که رفتارش معلوم نیست وارد مکیده می‌گردد... باز هم نمی‌توانیم منعی کنیم، چرا که ممکن است وارد شدنش بخاطر ملاک خوبی صورت گیرد و شاهدی روشن برای زشت بودن آن وجود ندارد [سید با توجه به قبول «اصل اباحه» در این موارد برأثت اجرا کرده است].

سؤال: نظریه شما درباره کسی که از سوی ظالم مسؤولیتی می‌پذیرد و هدفش این است که با این ولایت، امر به معروف و نهی از منکری را انجام دهد و در عین حال بین این هدف و رسیدن به بعضی از فایده‌های زشت یا مباح دنیوی جمع کند، چیست؟

جواب: آنچه که در خلوص کار برای بعضی از اهداف معتبر است این است که اگر آن هدف نبود انجامش نمی‌داد و بر آن اقدام نمی‌کرد، هر چند ممکن است در آن هدف‌هایی باشد که حکمش این [جواز] نیست. اگر این متولی، در صورتی که منصب ولایت برای او فقط هدف‌های دینی را برآورده می‌ساخت و هدف‌های دنیایی از آن زایل گشت، باز هم آن مسؤولیت را به عهده می‌گرفت و در آن داخل می‌شد، و چنانچه منصب ولایت برای او فقط هدف‌های دنیایی را برآورده می‌ساخت و نه دینی را، اقدام بر آن نمی‌کرد، پس این دلیل می‌شود که هدف او در این مسؤولیت‌پذیری به دین بر می‌گردد، هر چند که ممکن است غیر دین نیز از چیزهایی که مقصودش نبوده با دین جمع گردد [مانند افتخارات، احترام‌ها و چیزهای دیگری که بالتبع نصیب متولی خواهد گشت]، و اگر قضیه بر عکس باشد، پس هدف خالص به دنیا بر می‌گردد و در این صورت ولایت او قبیح خواهد بود.

سؤال: فلسفه آنچه که از امام صادق ع روایت شده مبنی بر این که کفاره همکاری با حاکم، انجام دادن نیازمندی‌های برادران است چیست؟ آیا خود این روایت دال بر این نیست که مسؤولیت‌پذیری از جانب حاکم [ذاتاً] عصیان و کفاره است، از این رو نیازمند به کفاره دارد؟ در حالی که شما گفتید گاهی پذیرش مسؤولیت از جانب حاکم خوب است و برتر.

جواب: ممکن است منظور امام ع با بیان این مطلب این باشد که برآوری نیازهای برادران، ولایت [از جانب ستمگر] را از زشتی بیرون آورده به خوبی وارد می‌سازد و روایت

مقتضی این است که شبیه سازی* مورد ما به کفاره برای سرزنش باشد؛ همان طور که کفاره سرزنش را از کسی که عملی انجام داده که کفاره می خواهد، بر می دارد، پس امام می خواهد بگوید که برآوری نیازهای برادران، ولایت را نیکو می سازد؛ بنابر این بیان امام مبنی بر این که این اعمال برای ولایت کفاره است، از روی تشبیه می باشد.

و ممکن است امام علیه السلام با این بیان این را منظور کنند که اگر کسی از سوی سلطان ظالم متولی شود و مقصودش اقامه حق و دفع باطل نباشد، پس بعد از این [پایان یابی ولایتش] نیازهای برادرانش را به نحوی که نیکو باشد و مستحق ثواب و شکر گردد برآورده سازد، پس چنین ولایتی غیر قانونی صورت گرفته است، و با این حال ممکن است عذاب مسؤولیت پذیری آنچنانی اش که [اهداف خوبی نداشته] باطاعتی که قصدش کرده و انجامش می دهد و آن طاعت برآوری نیازهای برادران ایمانی می باشد، ساقط گردد و این عقاب از فاعلش برداشته شود و این حکم واضح و روشن است.

و سپاس خدایی راست که پروردگار جهان هاست و درود بر محمد و خانواده پاکش باد.

پی نوشت‌ها

۱. الشریف المرتضی، الذخیره، تحقیق السید احمد الحسینی (قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۱ ق) ص ۸-۲۰.
۲. مارتین مکدرت موت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳) ص ۴۹۱.
۳. الشریف المرتضی، رسائل الشریف المرتضی، تقدیم و اشراف السید احمد الحسینی، چهار جلدی (قم: دارالقران الکریم، ۱۴۰۵ ق) المجموعة الاولى، ص ۱۵-۱۷.
۴. مارتین مکدرت موت، پیشین، ص ۴۹۱.
۵. الشریف المرتضی، الذخیره، ص ۶۰۷.
۶. الشریف المرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ص ۸-۱۰.
۷. سید نورالدین شریعتمدار جزائری، «مبانی آزادی در کلام و فقه شیعه»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳، سال اول (زمستان ۱۳۷۷) ص ۴۸. نمونه‌ای از عقل‌گرایی معتزلی سید را می‌توان در آن جا ردیابی کرد.
۸. محمد هادی معرفت و محمد آصف محسن (مصاحبه)، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲، سال اول (پاییز ۱۳۷۷) ص ۸-۹.
۹. مرتضی مطهری، امامت و رهبری (انتشارات صدرا، ۱۳۷۰) ص ۴۶-۶۰.
۱۰. همان، ص ۹۶.
۱۱. همان، ص ۸۰-۸۱.
۱۲. همان، ص ۶۹.
۱۳. همان، ص ۹۶.
۱۴. الشریف المرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۹۴-۳۱۵. نیز ر.ک: همو، الشافی، چهار جلدی (تهران: مؤسسة الصادق، ۱۴۱۰ ق) ج ۱، ص ۶۲-۷۲.
۱۵. همو، الرسائل، ج ۱، ص ۳۱۵.
۱۶. همو، الذخیره، ص ۴۲۴.
۱۷. احمد الکاتب، تطور الفکر السياسي الشيعی من الشوری إلى ولاية الفقيه (بی‌جا: دارا الشوری للدراسات و الاعلام، ۱۹۹۷ م) ص ۱۶۵، به نقل از الشریف المرتضی، الشافی، ج ۳، ص ۱۴۹.
۱۸. همان، ص ۲۴۱، به نقل از الشریف المرتضی، الشافی، ج ۱، ص ۱۴۷.
۱۹. الشریف المرتضی، الذخیره، ص ۴۱۷-۴۲۱؛ همو، الرسائل، ج ۲، ص ۲۹۷.
۲۰. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی (تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶) ج ۲، ص ۴۱.
۲۱. همو، الرسائل، ج ۲، ص ۹۰.

۲۲. همان، ص ۹۲.

۲۳. همان، ص ۹۳.

۲۴. همان، ص ۲۹۸.

۲۵. الشریف المرتضی، الرسائل، ج ۱، ص ۲۷۷. سید نظیر این عبارت را در *جمل العلم والعمل*، ص ۷۶ و نیز *الرسائل*، ج ۳، ص ۲۷۲ ذکر کرده است.

۲۶. احمد الکاتب، پیشین، ص ۳۴۴.

۲۷. همو، *الانتصار*، ص ۲۳۷.

* از رساله مذکور ترجمه دیگری - ویلفرد مادلونگ، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، «رساله‌ای از شریف مرتضی در باب مشروعیت همکاری با سلطان» (مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵) ص ۸۲ - ۱۵۹ - نیز به عمل آمده است. در ترجمه آقای قاسمی با وجود نقاط مثبت، اشتباهاتی وجود دارد؛ برای مثال در ص ۱۷۲ از همان کتاب، مسأله تلطیف کردن و تألیف قلوب به «قاعده لطف» در ادبیات کلامی ارتباط داده شده است و در ص ۱۷۳، بخش اول پاراگراف دوم کلاً نادرست ترجمه شده است.

تلاش راقم این سطور بر این فرارگرفت که از نقاط مثبت آن ترجمه بهره برده و نواقصش را بر طرف نماید.