

چگونگی شکل حکومت دینی با تحلیل حکومت انبیاء در قرآن کریم

کاظم قاضی زاده

استادیار گروه علوم و قرآن دانشگاه تربیت مدرس قم، ایران، قم

ناصر محمدی

دانشگاه پیام نور تهران جنوب، دانشیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، ایران، تهران

مصطفی دلشاد تهرانی

استادیار گروه نهج البلاغه دانشگاه قرآن و حدیث، ایران، تهران

سید سراج‌الدین صالحی*

دانشجوی دکتری، عضو هیات علمی گروه معارف دانشگاه آزاد واحد پزشکی، ایران، تهران
(تاریخ دریافت: ۹۹/۸/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۱/۲۶)

چکیده

شکل حکومت دینی به‌عنوان یکی از مسائل پرچالش در حوزه اندیشه سیاسی اسلام همواره مورد اختلاف نظر واقع شده‌است، دانشورانی که دخالت دین در سیاست را پذیرفته و حتی معتقدند دین در مبانی و اصول حکومت توصیه‌هایی را بیان داشته در مورد شکل حکومت با یکدیگر هم‌فکر و هم‌نظر نیستند گروهی از ایشان معتقدند شکل حکومت نیز همانند دیگر عناصر سیاست منصوص بوده و توسط خدای متعال به‌گونه‌ای ثابت و لایتغیر مشخص شده‌است برخلاف گروه دوم که معتقدند خدای متعال در مورد شکل حکومت اظهار نظری نداشته و در این باره سکوت کرده‌است، به هر حال هر دو گروه برای اثبات مدعی خود به ادله‌ای استناد کرده‌اند از جمله یکی از این ادله چگونگی یادکرد قرآن کریم از حکومت انبیاء گذشته است که به موجب آن مشخص می‌شود خدای متعال ساختار هر می‌قدرت را برای حکومت دینی ثابت کرده و یا اینکه چنین نکرده و قائل به شکل خاصی برای حکومت نیست، این نوشته با تحلیل همین دلیل و با روش تفسیری [اجتهادی] و استمداد از روایات و نقل‌های تاریخی به داوری بین این دو دیدگاه پرداخته و به این نتیجه فائق آمده است که هیچ‌گونه شهادی مبنی بر ثبات شکل حکومت و ساختار ثابت هر می‌آن در داستان انبیاء در قرآن کریم وجود ندارد، و برای اثبات این مدعا قابل استفاده نیست.

کلیدواژه‌ها: شکل حکومت، حکومت دینی، حکومت انبیاء، قرآن، تفسیر.

۱. مقدمه

شکل حکومت که در مقابل مبانی و اصول و اهداف حکومت قرار می‌گیرد، و در واقع صورت عینیت یافته محتوا محسوب می‌شود، به مسائلی مثل ساختار حکومت و چگونگی چینش و ترتب تشکیلات حکومت اطلاق می‌گردد، و در انواع فردی، گروهی، جمهوری، حزبی و... قابل تقسیم است در مورد شکل حکومت دینی خصوصا در دوره معاصر دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است مهم‌ترین این دیدگاه‌ها عبارت است از:

الف. شکل کلی حکومت توسط دین مبین اسلام مشخص شده است (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۴۵).

ب. شکل کلی حکومت در عصر حضور از جانب دین مبین اسلام مشخص شده اما در عصر غیبت شکل حکومت حتی به طور کلی مشخص نشده است (ر.ک؛ حائری، ۱۳۷۵: ۳۱/۱).

ج. شکل حکومت در هر دو دوره حضور و غیبت معصومین علیهم‌السلام مشخص نشده و تصمیم‌گیری در مورد چگونگی آن به عقل دینی بشر واگذار شده است (ر.ک؛ عمیدزنجانی، ۱۳۷۷: ۲۲۹/۲).

یکی از ادله‌ای که قائلین به دیدگاه نخست و دیدگاه دوم بدان استناد کرده و بر مبنای آن به این نتیجه رسیده‌اند که دین مبین اسلام شکل کلی حکومت را مشخص نموده و ساختاری هر می برای آن ترسیم کرده و شخص خاصی را به طریق مستقیم یا غیرمستقیم بر امر حکومت و زمامداری جامعه اسلامی منصوب داشته، چگونگی یادکرد قرآن کریم از حکومت انبیاء است، خدای متعال در قرآن کریم مکرر به داستان‌های تاریخی خصوصا داستان زندگی انبیاء می‌پردازد البته نفس داستان موضوعیت نداشته و مقصود بیان صرف یک حادثه تاریخی نبوده لذا سخنی از سال و ماه و تقدم و تاخر آن وقایع نیز به میان نیامده است بلکه هدف قرآن از ذکر این داستان‌ها در چارچوب امر هدایت، راهنمایی و تربیت

انسان‌ها است با احتساب این نکته، خدای متعال در خلال این داستان‌ها در مورد نسبت انبیاء با مسأله حکومت نیز اشاراتی دارد که بر اساس تفسیر گروه نخست و گروه دوم این اشارات دال بر دخالت دین در تعیین شکل حکومت بوده و نشان می‌دهد دین در مورد شکل حکومت به طور کلی تعیین تکلیف فرموده‌است (ر.ک؛ قاضی‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۱۱؛ آقاجانی، ۱۳۹۶: ۱۷۰؛ قاسمی، ۱۳۷۵: ۱۴۷/۵۳). نوشته حاضر با روش تفسیر اجتهادی که در کنار اعتماد به عقل به روایات نیز متکی است و از ادبیات و تاریخ نیز غافل نیست (ر.ک؛ عمیدزنجانی، ۱۳۷۹: ۳۲۱-۳۲۲) به بررسی دلیل مذکور پرداخته و مدعی است که دلیل مذکور نمی‌تواند مثبت مدعای گروه نخست و حتی گروه دوم باشد، و مدعی است از آیات مذکور ساختار هرمی و شکل کلی برای حکومت دینی قابل استنباط نیست، لازم به ذکر است در این تحلیل و بررسی، آیات ولایت، که بنابر یک دیدگاه دال بر حکومت نبی مکرم اسلام است استثناء شده چرا که تحلیل آن‌ها فرصت مجزایی را می‌طلبد و محدودیت این نوشته به وسعت آن نمی‌رسد.

۲. حکومت طالوت

یکی از مواردی که قرآن کریم با تفصیل بیشتری نسبت به باقی موارد به مسأله حکومت اشاره کرده در سوره بقره و در داستان طالوت است هرچند برخی طالوت را از انبیاء الهی دانسته‌اند (ر.ک؛ مسعودی، ۱۳۶۲: ۱۱۵؛ طبرسی، بیتا: ۸۰/۳) اما اکثر غریب به اتفاق تفاسیر با استناد به روایات و منابع تاریخی این رای را نپذیرفته و طالوت را جزء پیامبران الهی به شمار نیاورده‌اند آنچنان که حدیث «ملوک الانبیاء» بر آن دلالت دارد، آنجا که شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَعْثِ الْأَنْبِيَاءَ مُلُوكًا فِي الْأَرْضِ إِلَّا أَرْبَعَةً بَعْدَ نُوحٍ ذُو الْقَرْنَيْنِ وَ اسْمُهُ عِيَاشٌ وَ دَاوُدُ وَ سُلَيْمَانُ وَ يُوسُفُ ع فَأَمَّا عِيَاشُ فَمَلِكُ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ أَمَّا دَاوُدُ فَمَلِكُ مَا بَيْنَ الشَّامَاتِ إِلَى بِلَادِ إِصْطَخَرَ وَ كَذَلِكَ كَانَ مُلْكُ سُلَيْمَانَ وَ أَمَّا

يُوسُفُ فَمَلَكُكَ مِصْرَ وَبَرَّارِيهَا وَكَمْ يَجَاوِزُهَا إِلَىٰ غَيْرِهَا» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲۴۸/۱).

مطابق این روایت از آنجا که مطمئن طالبوت به حکومت رسیده است پس لابد از انبیاء نبوده و گرنه روایت مذکور متعرض آن می‌شد، همچنین شیخ صدوق^ع در شرح این حدیث می‌نویسد:

«جاءَ هَذَا الْخَبْرُ هَكَذَا وَالصَّحِيحُ الَّذِي أَعْتَقَدُهُ فِي ذِي الْقَرْنَيْنِ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيًّا وَإِنَّمَا كَانَ عَبْدًا صَالِحًا أَحَبَّ اللَّهُ فَأَحَبَّهُ اللَّهُ وَنَصَحَ لِلَّهِ فَنَصَحَهُ اللَّهُ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَفِيكُمْ مِثْلُهُ وَذُو الْقَرْنَيْنِ مَلِكٌ مَبْعُوثٌ وَكَانَ بَرَسُولٌ وَلَا نَبِيٌّ كَمَا كَانَ طَالُوتُ مَلِكًا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يَذْكَرَ فِي جُمْلَةِ الْأَنْبِيَاءِ مَنْ لَيْسَ بِنَبِيٍّ كَمَا يَجُوزُ أَنْ يَذْكَرَ فِي جُمْلَةِ الْمَلَائِكَةِ مَنْ لَيْسَ بِمَلَكٍ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ تَنَاوَهُ وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ» (همان)

به هر حال خداوند، داستان حکومت طالوت را اینگونه بیان می‌کند که مردم از نبی خود که احتمالاً سموئیل^ع بوده (ر.ک؛ طبری، ۱۳۵۶: ۱۵۰/۱؛ طبرسی، بیتا، ۷۶/۳ و ۱۳۴/۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۴۹/۳) خواستند تا برایشان فرماندهی برگزینند؛ پیامبر ایشان هم درخواست مردم را به خداوند عرضه داشت و در نهایت طالوت برگزیده شد، علاوه بر نکته‌ایی که پیرامون پیامبری طالوت گذشت باید توجه داشت که قرائن مقالیه حاکی از این است که مصداق "ملک" در این آیات فرماندهی نظامی است (ر.ک؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۸۰/۳ و ۷۷/۳؛ و ۱۳۴/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۹۱/۱)، و اساساً مسأله حکومت در کار نیست، با این حال برخی تفاسیر با اشاراتی که از روایات و منابع تاریخی به دست آورده‌اند «ملک» را به حکومت و زمامداری نیز تعمیم داده‌اند، (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۳۷/۲)، با صرف نظر از دو نکته‌ایی که گذشت محل نزاع در این مسأله است که آیا حکومت طالوت در طول نبوت سموئیل^ع قرار دارد یا در عرض آن؟ به عبارت دیگر آیا طالوت به اذن نبی به حکومت رسیده و انتصاب وی از سوی نبی و از سوی خداست یا خیر؟ چنانچه ثابت شود حکومت طالوت در طول نبوت سموئیل^ع بوده یعنی حکومت وی بامر الله بوده و از جانب خداوند به این سمت منتصب شده در

این صورت می توان ادعا کرد که شکل حکومت یک امر دینی است و تنها خداوند و من له الاذن صلاحیت اظهار نظر راجع به آن را دارد، کما اینکه همه عناصر دینی اینچنین هستند، اما در صورتی که ثابت شود حکومت طالوت در عرض نبوت سموئیل علیه السلام بوده در این صورت نمی توان از این طریق به اثبات ادعای مذکور پرداخت، در پاسخ به این سؤال و تعیین طولی یا عرضی بودن حکومت طالوت می توان از چند دلیل بهره جست نخست اینکه آیه شریفه می فرماید ﴿الْمَ تَرِ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لَنَبِي لَّهُمْ أَوْعَثْ لَنَا مَلِكًا﴾ (بقره/۲۴۶) مطابق این آیه بزرگان بنی اسرائیل نزد پیامبرشان آمدند؛ چاره جویی کردند، رای خود را به وی تفویض کردند و از پیامبرشان خواستند تا برایشان حاکمی را برگزیند، نکته این جاست که آن‌ها به سموئیل علیه السلام نگفتند از خدا بخواه برایشان حاکمی انتخاب کند بلکه از خود او چنین درخواستی را داشتند که شخصی را به ایشان معرفی کند تا حکومت مقتدری تشکیل دهد و آن‌ها را از شر جالوتیان نجات دهد، و این نشان می دهد که دریافت آن‌ها از حکومت یک امر الهی نبود، با این حال سموئیل علیه السلام درخواست ایشان را به خداوند عرضه داشت، حال اینکار را یا به اقتضای نبوت خود انجام داده است آنچنان که مردم به اقتضای نبوتش به ایشان مراجعه کرده اند و یا اینکه مقصود سموئیل نبی علیه السلام این بوده که بنی اسرائیل را متوجه اشتباهشان کند و بگوید که بحث انتخاب حاکم یک امر الهی است و باید از جانب خداوند این انتخاب صورت گیرد، نه به رأی و نظر افراد! (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۳۴/۲) علامه طباطبائی رحمته الله علیه معتقد است در عبارت «إِنْ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا» واژه «كُتِبَ» وجوب را می رساند و این خود قرینه ای است مبنی بر اینکه از نگاه سموئیل نبی، انتخاب حاکم به اذن خداوند باید انجام شود تا به این واسطه وجوب و حرمت را بتوان بر دستورات آن حاکم بار کرد، همچنین در عبارت «وَاللَّهُ يُوْتِي مَلِكَةً مِنْ يَشَاءُ» اضافه شدن ضمیر به ملک نشان از این است که تنها کسی که می تواند راجع به ملک تصمیم بگیرد خداوند است، (همان) همچنین مطابق نقل شیخ مفید رحمته الله علیه، امام علی علیه السلام پس از ذکر آیات مذکور می فرماید:

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لَكُمْ فِي هَذِهِ آيَاتٍ عِبْرَةً لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الْخِلَافَةَ وَالْإِمْرَةَ مِنْ بَعْدِ الْأَنْبِيَاءِ فِي أَعْقَابِهِمْ وَأَنَّهُ فَضَّلَ طَالُوتَ وَقَدَّمَهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ بِاصْطِفَائِهِ إِيَّاهُ وَزِيَادَتِهِ بَسْطَةَ فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۶۲/۱)

مطابق این روایت مسیر حکومت توسط خداوند انتخاب شده است و اوست که تصدی حکومت را مثلاً در بنی هاشم یا بنی امیه قرار می‌دهد، این دیدگاه در حالی مطرح می‌شود که اولاً اینکه سموئیل نبی درخواست مردم را به خداوند عرضه می‌کند و از خدای متعال در این باره استمداد می‌طلبد نمی‌تواند به این معنی باشد که سموئیل علیه السلام قصد داشته تا مردم را متوجه اشتباهشان کند، چرا که بنی اسرائیل مطابق احادیث (قمی، ۱۴۰۴: ۸۱/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳۸/۱۳؛ جزائری، ۱۴۰۴: ۳۳۱؛ العروسی، ۱۴۱۵: ۲۴۶/۱) در مواجهه با جالوتیان دچار ضعف شدیدی شده بودند و آنها از سر همین ناچاری و به‌منظور استمداد از خداوند به نبی او مراجعه کردند، دلیلی وجود ندارد که بنی اسرائیل در این داستان نبی خدا را جدای از خداوند مورد توجه قرار داده باشند تا بعدهم توسط نبی‌شان در این باره توبیخ بشوند، لذا اینکه سموئیل نبی درخواست مردم را به خداوند عرضه می‌کند می‌تواند به اقتضای نبوت و به اقتضای انتظاری که مردمان از او داشته‌اند صورت پذیرفته باشد. دوماً اینکه می‌فرماید: از کُتِبَ وجوب افاده می‌شود صحیح است اما نه لزوماً وجوب شرعی، در واقع ممکن است فاعل مجهول کُتِبَ حاکم منتخب دانسته شود نه خدای متعال، و وجوب معنی غیرشرعی پیدا کند، به این معنی که اگر حاکم منتخب بر شما واجب کند بر شما حکم کند بر شما دستور دهد که بجنگید آیا امیدی هست که از دستورش سرپیچی نکنید؟ حتی اینکه فاعل مجهول کُتِبَ را حاکم منتخب بگیریم به نظر می‌رسد با توجه به سیاق کلام ارجح است، اما پیش از بررسی عبارت «وَاللَّهُ يُوْتِي مُلْكَهُ» و روایت مذکور لازم است به مواردی اشاره شود نخست اینکه در احادیث متعدد به طریق صحیح از شیعه و سنی نقل شده است:

«أَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَمِلُوا بِالْمَعَاصِي وَغَيَّرُوا دِينَ اللَّهِ وَعَتَوْا عَنِ امْرِئِهِمْ وَكَانَ فِيهِمْ نَبِيٌّ يَأْمُرُهُمْ وَيَنْهَاهُمْ فَلَمْ يَطِيعُوهُ وَرَوَى أَنَّهُ أَرْمِيَ النَّبِيَّ ع فَسَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ جَالُوتَ وَهُوَ مِنْ

الْقَبْطُ فَادْلَهُمْ وَقَتْلُ رَجَالِهِمْ وَآخِرُهُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَأَسْتَبْعَدَ نِسَاءَهُمْ فَفَزَعُوا إِلَى نِيهِمْ وَقَالُوا سَلِ اللَّهَ أَنْ يَبْعَثَ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَكَانَتِ النَّبُوَّةُ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي بَيْتِ وَالْمَلِكِ وَالسُّلْطَانُ فِي بَيْتِ آخِرِكُمْ يَجْمَعُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُمُ النَّبُوَّةَ وَالْمَلِكِ فِي بَيْتِ وَآحَدٍ فَمَنْ ذَاكَ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (قمی، ۱۴۰۴: ۸۱/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳۸/۱۳؛ جزائری، ۱۴۰۴: ۳۳۱؛ العروسی، ۱۴۱۵: ۲۴۶/۱)

در این حدیث می‌فرماید که بیت نبوت و سلطنت در بنی اسرائیل جدای از هم بود و این دو بایکدیگر جمع نشده بود و این را به خداوند نسبت می‌دهد و می‌فرماید: خداوند برای آن‌ها نبوت و سلطنت را در یک بیت واحد قرار نداد بود «لَمْ يَجْمَعِ اللَّهُ لَهُمْ» همچنین در کافی نقل شده است:

«عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ قَالَ لَمْ يَكُنْ مِنْ سِبْطِ النَّبُوَّةِ وَلَا مِنْ سِبْطِ الْمَمْلَكَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۶/۸)

اولاً هر چند مطابق این روایات دو مقام نبوت و حکومت در دو خاندان مجزا در بنی اسرائیل تقسیم شده بود و سال‌ها همین رویه در جریان بود، اما در این آیات آن رویه سابق [انتخاب نبی و حاکم از آن دو خاندان] بهم می‌خورد و خداوند یک رویه جدید [انتخاب شخصی غیر از آن دو خاندان] را به عنوان الگو در اینجا بیان می‌کند، نکته قابل توجه این است که آنچه در این آیات باطل می‌شود و آنچه پایه‌گذاری می‌شود مربوط به انتخاب انسانی یا الهی حاکم نیست بلکه مربوط به ملاکات انتخاب حاکم است، مطابق این آیات ملاکات انتخاب حاکم باید اصلاح شود آنچنان که فرموده است:

«نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (بقره/۲۴۷)

اتفاقاً این آیات نه تنها رویه سابق در تفکیک نبوت از سلطنت و قرار گرفتن آن دو در عرض یکدیگر را ابطال نفرموده بلکه آن‌را با انتخاب طالوت به شکل دیگری تکرار و تأیید می‌کند.

دوما آنجا که می‌فرماید: «لم یجمع الله تعالی لهم النبوه و الملك فی بیت واحد» یا در نقطه مقابل آن که فرموده است: «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الْخِلَافَةَ وَالْإِمْرَةَ مِنْ بَعْدِ الْأَنْبِيَاءِ فِي أَعْقَابِهِمْ» یا آن ایتائی که در عبارت «وَلِلَّهِ يُوْتِي مَلِكَةً مِنْ يَشَاءُ» (همان) آمده آیا جمع و جعل و ایتائی تشریحی است؟ آیا این دستور خداوند است که باید مطابق آن اقدام شود؟ آیا این مسأله تعیین حاکم یک امر دینی است؟ یا خیر مقصود خداوند از جعل و ایتاء در این عبارات جعل و ایتائی تکوینی است؟ به این معنا که خداوند مقدمات تحقق چنان مسأله‌ای را در این عالم فراهم می‌آورد تا مثلاً اقبال مردمان به سمت و سوی احدی جلب شود و او را به‌عنوان حاکم خود انتخاب کنند؟ مقصود از ایتاء و جعلی که در روایت و آیه فوق آمده کدام است؟ به نظر می‌رسد در عبارت «وَلِلَّهِ يُوْتِي مَلِكَةً مِنْ يَشَاءُ» که پس از بیان شایستگی‌های طالبوت آمده، و متمم آن است؛ مسبب ذکر شده اما سبب اراده شده است آنچنان که متن آیه اینچنین است «وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكَةً مَنْ يَشَاءُ» (همان) در واقع مقصود از «مُلْكٌ» در اینجا همان شایستگی‌ها و توانایی‌هاست که برای تصدی حکومت نیاز است و خداوند می‌فرماید این شایستگی‌ها را من به هر کس که بخواهم تکویناً اعطا می‌کنم، بنابراین دیدگاه، ایتاء ملک به طالبوت تشریحی نیست، تا گفته شود حکومت وی در طول نبوت سموئیل بوده است، بلکه تکوینی است و خداوند مقدمات این ایتاء تکوینی را برای ایشان فراهم آورده است. همچنین آنجا که فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ» به این معنی نیست که حکومت امری الهی است و خداوند انتخاب‌کننده شخص حاکم است، بلکه در اینجا این برگزیدگی و عنایت خداوند به طالبوت به‌عنوان یکی از امتیازات او در کنار امتیاز قدرت علمی و جسمی برای بنی اسرائیل برشمرده شده آنچنان که در روایت شیخ مفید^۱ آمده است «أَنَّهُ فَضَّلَ طَالُوتَ وَ قَدَّمَهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ بِاصْطِفَائِهِ إِيَّاهُ وَ زِيَادَتِهِ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۶۲/۱) لذا در تفسیر این سه عبارت که گویای امتیازات طالبوت است نوشته‌اند «أَيُّ هُوَ أَوْلَى بِالْمُلْكِ فَإِنَّهُ أَعْلَمُ وَ أَشْجَعُ مِنْكُمْ وَ هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مِنْ شَرْطِ الْإِمَامِ أَنْ يَكُونَ أَعْلَمُ

رعیته» (ر.ک؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۳۴۹) به علاوه اینکه می‌فرماید: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ (بقره/۲۴۷) در اینجا همانطور که آیت‌الله طالقانی می‌فرماید: «فعل «بعث» و در پی آن «ملکا» که به صورت حال آمده، می‌نمایند که خداوند انگیزه زمامداری را در طالوت پدید آورد، تا به صورت مَلِکِی در آمد» (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۸۰/۲) در مجموع به نظر می‌رسد ایتاء ملک و جعل و جمعی که از آن سخن به میان آمد تکوینی هستند، نه تشریحی و دینی، آنچنان که آیت‌الله طالقانی راجع به عبارت پایانی آیه مورد بحث «وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» استدلال کرده است:

«آیات «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» - «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» - «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» همین هماهنگی و تطابق مشیت خدا را با قوانین حیات و وضع خلقی و اجتماعی می‌نمایند. وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ - دلیل همین مشیت است: که به اقتضاء احاطه و نفوذ اراده و علمی که به همه جهات و بیرون و درون اشیاء و اشخاص دارد، ملکش را به هر که خواهد می‌دهد» (همان: ۱۸۱/۲).

همچنین در روایتی که از شیخ مفید^۱ نقل شد «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ جَعَلَ الْخِلَافَةَ وَالْإِمْرَةَ مِنْ بَعْدِ الْأَنْبِيَاءِ فِي أَعْقَابِهِمْ» مطابق این روایت امیرمؤمنان علی^۲ در مقابل معاویه و در مقایسه خاندان بنی‌هاشم و بنی‌امیه پس از استناد به آیات مربوط به حکومت طالوت فرموده است این آیات دلالت دارد بر اینکه حکومت و خلافت در اعقاب انبیاست! حال آنکه به احتمال قوی آنچنان که گذشت طالوت از خاندان نبوت نبوده است، مگر اینکه بگوییم به این واسطه که به هر ترتیب طالوت نیز جزئی از بنی‌اسرائیل و از فرزندان یعقوب^۳ بوده، امام آنطور فرموده! که این احتمال هم باطل است چرا که در داستان طالوت، انتظار اینکه شخصی خارج از بنی‌اسرائیل به عنوان حاکم آن‌ها انتخاب شود بسیار بعید است، یعنی هر کس انتخاب می‌شد بهر حال از اعقاب نبوت به حساب می‌آمد، خاندان‌های مختلف در بنی‌اسرائیل به مثابه بنی‌امیه و بنی‌هاشم نبودند بلکه همه تیره‌ها در نهایت به یعقوب نبی ختم می‌شدند، به علاوه اینکه طالوت هم از خاندان سموئیل انتخاب نشد، آنچنان که امام علی^۴ از خاندان نبی مکرم اسلام انتخاب شده است، بنابراین به نظر می‌رسد قیاس

حکومت طالوت و نبوت سموئیل با حکومت امام علی علیه السلام و نبوت نبی مکرم اسلام با این قید که حکومت و وصایت نبی در خاندان انبیاء و در اعقاب ایشان باقی می ماند مطلب روشن و دقیقی نیست.

دلیل دیگری که نشان می دهد حکومت طالوت در عرض نبوت سموئیل علیه السلام بوده نه در طول آن، نقل های تاریخی ست که از این دوره زندگی بنی اسرائیل نقل شده است: «هنگامی که مردم به پیامبرشان گفتند که برای ما امیری برگزین، در این هنگام پیامبرشان مخالفت کرد و گفت اگر چنین کاری کنیم وی به استبداد و خودسری می رسد و شما و فرزندان و زنانان باید برای وی غلامی و کنیزی کنید و اسیری بکشید با این وجود مردم به درخواست خود اصرار ورزیدند و بالاخره طالوت انتخاب شد، طالوت با آنکه گزیده پیغمبر و از میان مردم برخاسته بود. اما در نهایت آنچه سموئیل نبی پیشبینی کرده بود صورت گرفت یعنی همان استبداد و خودسری و...» (همان: ۱۷۸/۲).

مطابق این نقل ها که تفاسیر فریقین بدان توجه کرده اند سموئیل نبی اساسا با ساختار هرمی قدرت مخالفت می کند، و می فرماید ولو اینکه من شخصی را انتخاب کنم احتمال استبداد وی وجود دارد. نویسنده تفسیر پرتوی از قرآن اینجا می نویسد: «از آن پس نظام حاکم بر بنی اسرائیل که در اصل می بایست اراده خدا و شریعت باشد و به وسیله شورای شیوخی که گزیده خدا و خلق و محکوم شریعت باشند صورت گیرد، به نظام ملوکی و استبدادی تحول یافت» (همان: ۱۷۹/۲).

به نظر می رسد نظر سموئیل نبی این بوده که ساختار حکومت به همان روش شورایی ادامه پیدا کند و به لحاظ ساختاری دچار تغییر و تحولی نشود. در شرح پرتوی از قرآن به نقل از تورات و تواریخ دیگر آمده:

«طالوت تا زمانی به راهنمایی های سموئیل عمل می کرد اما پس از پیروزی های متعددی که در جنگ با اقوام دیگر داشت دچار غرور و خودسری شد؛ و اختلاف میان طالوت و سموئیل بالا گرفت تا آنجا که سموئیل از ترس طالوت خود را پنهان می داشت و طالوت از آن پس به استبداد و خودسری گرائید، از سلسله انسانی خارج گشته خوی بهائم

گرفت، تا اینکه در آخرین جنگش کشته شد» (همان).

همچنین در تفسیر طبری می‌نویسد:

«جمله مردمان بر داود گرد آمدند، از بهر آن که این فتح و آن چنان کار به دست او برآمده بود؛ و چون خلقان جمله روی سوی داود نهادند، و بر وی گرد می‌آمدند، طالوت را از آن حسد می‌آمد و قصد آن کرد که به حیلتی داود را هلاک کند، و او را بکشد که جمله از او بر می‌گردیدند و پیش داود می‌رفتند پس چون طالوت آهنگ کشتن داود کرد، دختر طالوت که زن داود بود از آن کار آگاه شده بود، برفت و مر داود را آگاه کرد که: خویشتن را نگاه‌دار که پدرم امشب بکشتن تو خواهد آمد. داود چون از آن کار آگاه شد یک خیک بزرگ بیاورد...» (طبری، ۱۳۵۶: ۱۵۸/۱).

بنابر این به نظر می‌رسد حکومت طالوت در عرض نبوت سموئیل قرار می‌گیرد و نه در طول آن، لذا نمی‌توان از جریان حکومت طالوت، دینی بودن شکل حکومت را استنباط کرد.

۳. حکومت سلیمان ﷺ

یکی دیگر از انبیاء الهی که قرآن کریم راجع به حکومت ایشان سخن گفته و قائلین به شکل دینی حکومت بدان استناد کرده‌اند حضرت سلیمان ﷺ است، خدای متعال درباره ایشان می‌فرماید ﴿ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَغَوَّاصٍ وَآخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ (ص / ۳۵).

مطابق این آیات حضرت سلیمان ﷺ از خداوند درخواست حکومت می‌کند و خداوند نیز پاسخ او را می‌دهد و به او حکومتی می‌بخشد که در تاریخ نظیر ندارد، قائلین به شکل دینی حکومت معتقدند این ایتاء تشریحی است درحالی‌که نحوه اجابت درخواست سلیمان در این آیات به گونه‌ایست که به نظر می‌رسد ایتاء ملک از جانب خداوند به سلیمان ﷺ

ایتائی تکوینی است نه تشریحی، همانند ایتاء به نمرود و قارون، آنچنان که فرموده- است ﴿الْم تَرِ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ (بقره/۲۵۸) و «آتَيْتَهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا أَنْ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءَ بِالْعُصْبَةِ» (قصص/۷۶) و این ایتاء تکوینی از نحوه‌ی اجابتی که در آیات شریفه نقل شده قابل استنباط است، در واقع خداوند مقدماتی که در عالم هستی لازم بود تا به موجب آن حکومتی آنچنان عظیم برای سلیمان محقق شود را به طور شگفت و معجزه آسایی فراهم نمود و عملاً نیز آن حکومت پا گرفت، با این حال روایتی در مورد حکومت سلیمان ﷺ نقل شده است که می‌فرماید:

«قُلْتُ لَأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرًا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَبِيَّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِخِيَالٍ فَقَالَ لَا قُلْتُ لَهُ فَقَوْلُ سُلَيْمَانَ عَرَبٍ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي مَا وَجَّهَهُ وَ مَا مَعْنَاهُ فَقَالَ الْمُلْكُ مُلْكَانِ مُلْكٌ مَأْخُودٌ بِالْغَلْبَةِ وَ الْجَوْرُ وَ اخْتِيَارِ النَّاسِ وَ مُلْكٌ مَأْخُودٌ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَمُلْكِ آلِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُلْكِ طَالُوتَ وَ ذِي الْقَرْنَيْنِ فَقَالَ سُلَيْمَانُ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي أَنْ يَقُولَ إِنَّهُ مَأْخُودٌ بِالْغَلْبَةِ وَ الْجَوْرِ وَ اخْتِيَارِ النَّاسِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۵۳؛ همان، ۱۳۸۵: ۷۱/۱).

در مورد این روایت دو معنا محتمل است نخست اینکه برخی حکومت‌ها از جمله حکومت سلیمان نبی ﷺ با دستور تشریحی خداوند شکل می‌گیرد همانطور که برخی دیگر با خواست و رأی مردم یا به زور و غلبه برپا می‌شود، و معنای دومی که احتمال می‌رود این است که به غیر از حکومت‌هایی که به اراده مردم و یا به شکل دیکتاتوری برپا می‌شود، برخی دیگر از حکومت‌ها به خواست تکوینی خدا شکل می‌گیرند و این خارج از عهده مردمان و زورمندان است، از بین این دو احتمال با توجه به آنچه که در ادامه روایت به عنوان توضیح و تفسیر عبارات پیشین راجع به اراده تکوینی خداوند در تشکیل حکومت سلیمان ﷺ آمده است احتمال دوم تقویت شده و ترجیح داده می‌شود، آنجا که در ادامه روایت مذکور فرموده‌است:

«فَسَخَّرَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رَحَاءَ حَيْثُ أَصَابَ وَ جَعَلَ عُذُوها شَهْرًا وَ رَوَاحها شَهْرًا وَ سَخَّرَ اللَّهُ لَهُ الشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَ غَوَاصٍّ وَ عُلْمَ مَنْطِقِ الطَّيْرِ وَ مَكْنَ فِي

الْأَرْضِ فَعَلِمَ النَّاسُ فِي وَفْتِهِ وَبَعْدَهُ أَنَّ مُلْكَهُ لَا يَشْبَهُ مُلْكَ الْمَلُوكِ الْمُخْتَارِينَ مِنْ قَبْلِ النَّاسِ وَالْمَلَائِكِينَ بِالْغَلْبَةِ وَالْجَوْرِ خَدَاوَنَدِ مَتَعَالِ بَادِ رَا مَسْخَرِ فَرْمَانِ اُو سَاخْتِ كِه بِه نِرْمِي هِر كَجَا اُو مَائِلِ بُوْد جِرْيَانِ مِيَاْفْتِ، وَ صِبْحِگَاهَانِ فَاصله يَكْمَاهِ رَا مِي پِيْمُوْد، وَ عَصْرِ گَاهَانِ فَاصله يَك مَاهِ رَا، وَ خَدَاوَنَدِ مَتَعَالِ شِيَاطِينِ رَا مَسْخَرِ اُو سَاخْتِ كِه بَرَايِ اُو سَاخْتِمَانِ مِي سَاخْتِنْدِ وَ غَوَاصِيِ مِي كِرْدِنْدِ، وَ عِلْمِ سَخْنِ گِفْتِنِ پِرِنْدِگَانِ رَا بِه اُو تَعْلِيمِ دَادِ، وَ حَكُوْمَتِ اُو رَا دَرِ زَمِيْنِ پَا بَرِ جَا سَاخْتِ» (همان)

بنابراین آیات مربوط به حکومت سلیمان ﷺ دلالتی بر ایتاء تشریحی که گواه بر انتصاب سلیمان ﷺ به مقام حکومت باشد ندارد، لذا نمی‌توان گفت شکل حکومت سلیمان ﷺ یک امر دینی و تشریحی الهی بوده‌است.

۴. حکومت داوود ﷺ

حضرت داوود ﷺ نیز از جمله انبیاء الهی است که در مورد حکومت وی در قرآن کریم آیاتی نازل شده‌است: «وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَ آتَاهُ الْمُلْكَ وَ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ» (بقره/۲۵۱) در اینجا نیز قائلین به شکل دینی حکومت معتقدند ایتاء ملک تشریحی است و گواه بر انتصاب تشریحی داوود ﷺ بر حکومت است حال آنکه در این آیه ایتاء حکمت و علم به داوود ﷺ نمی‌تواند تشریحی باشد بلکه قطعاً تکوینی است و به همین سیاق و به قرینه عطف به نظر می‌رسد ایتاء ملک نیز در اینجا تکوینی است آنچنان که ایتاء ملک را در پس غلبه بر جالوت ذکر کرده گویا این رویداد مقدمه‌ایی بود برای اینکه نگاه ها و اقبال‌ها و قلب‌های مردم معطوف به او شود، همچنین است آیه ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ كَلَّمَا آتَيْنَا حُكْمًا وَ عِلْمًا﴾ (انبیاء/۷۹) و این ایتاء تکوینی همانطور که در داستان سلیمان ﷺ گذشت دلالتی بر دینی بودن حکومت داوود ﷺ ندارد، آنچنان که پس از ذکر تسخیر کوه ها و پرندگان برای داوود ﷺ می‌فرماید: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فَضَّلْنَا الْخِطَابَ﴾ (ص/۲۰) به این معنی که آن تسخیرها مقدمات غیر عادی بودند که خداوند فراهم آورد

و در نتیجه آن حکومت او محکم‌تر و قوی‌تر شد. همچنین آیه ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَاللَّيْلُ لَهُ الْحَدِيدُ﴾ (سبأ/۱۰) یا آنجا که می‌فرماید: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ﴾ (انبیاء/۸۰) همه این‌ها مقدماتی تکوینی‌اند که خداوند برای وی مهیا ساخت تا حکومت در اختیار ایشان قرار بگیرد. اما مهم‌ترین آیه‌ای که بیشتر از دیگر آیات برای اثبات دخالت دین در شکل حکومت و تعیین حاکم مورد استناد قرار گرفته آیه شریفه ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص/۲۶) است، به عنوان مثال آیت‌الله حائری در ذیل آن می‌نویسد: «آیه دلالت بر خلافت شخص داود از جانب خداوند دارد چرا که حکم بر آن تفریع شده است» (قاضی زاده، ۱۳۸۴: ۱۱۴) نقطه عطف دلالت این آیه مفهوم دو واژه «خلافت» و «حکم» است که در ادامه به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۵. خلافت

واژه خلافت و مشتقات آن ۹ بار در قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته که در آنها خلیفه به معنای جانشین و خلافت به معنی جانشینی است، در برخی از این آیات مراد از مستخلف، به قرائن متصل اقوام پیشینند مثال آنجا که می‌فرماید ﴿جَعَلْنَاكُمْ خُلَافًا فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (یونس/۱۴) یا آنجا که می‌فرماید ﴿وَأذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ (اعراف/۶۹) و در برخی دیگر از آن‌ها مستخلف، خدای متعال است، به‌عنوان مثال در آیه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره/۳۰) سیاق امتنان و علم به اسمائی که قطعا از سنخ علوم متداول و معمول نیست (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۰/۱) با جانشینی از خداوند متعال سازگار است نه جانشینی انسان‌های پیشین، یا در آیه ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ﴾ (ص/۲۶) خداوند در پی شأن دادن و مقامی ویژه دادن به حضرت داوود است و پس از تأکید بر خلیفه بودن وی می‌فرماید ﴿فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ﴾ (همان) در حالی که حکم کردن

تنها برای خداوند است «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف/۴۰) در واقع شان حکم کردن برای آن حضرت متفرع بر خلافت او شده است و این با جانشینی از جانب خداوند سازگار است، نه جانشینی از پیامبران پیشین. اما در مورد آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ» (انعام/۱۶۵) که مخاطب آن همه انسان‌ها هستند، مستخلف کیست؟ آیا مستخلف در این آیه خداوند است یا اقوام پیشین؟ با توجه به اینکه جانشین هر کس باید عین مستخلف باشد تا عنوان خلیفه بر او صدق کند چنان که حکیم متأله سیدحیدر آملی می‌نویسد «لأنَّ الخليفة يجب أن يكون عين المُستخلف لِيَتِمَّ كُنْ مِنْ الخِلافه» (ر.ک؛ دلشاد تهرانی، ۱۳۸۷: ۷۰) و همچنین خلیفه خداوند باید آئینه تمام نمای او باشد، آیا اساساً می‌توان نوع انسان را خلیفه خداوند دانست؟ یا تنها افراد خاصی از این قابلیت برخوردارند؟ با این حساب در مورد کیستی مستخلف در آیه مذکور دو احتمال مطرح است:

۱. نوع انسان مطابق این آیه خلیفه خداوند است چون از چنین قبلیتی برخوردار است.
۲. چون نوع انسان قابلیت این را ندارد که خلیفه خدا باشد پس مراد این آیه جانشینی انسان‌ها از اقوام پیشین است.

کدام احتمال به واقع نزدیکتر است؟ آیا واقعاً نوع انسان قابلیت خلیفه خداوند شدن را دارد؟ برخی معتقدند انسان به عنوان حمل‌کننده امانت الهی و اشرف مخلوقات نوعاً از چنان ظرفیتی برخوردار است و می‌تواند خلیفه خداوند باشد، برخی نیز معتقدند انسانی که ظلوم و جهول است و حتی در شرایطی «كالانعام بل هم أضلُّ» می‌شود از چنین قابلیت برخوردار نیست، مگر انبیاء و اولیاء، که به واسطه شرایط خاصی که دارند از این قابلیت نیز برخوردار خواهند بود، در قضاوت بین این دو دیدگاه توجه به چند نکته ضروری است نخست اینکه خداوند متعال در مقام امتنان خطاب به همه انسان‌ها می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا» (اعراف/۱۱) مخاطب این آیه همه انسان‌ها هستند و مطابق این آیه ملائک نه تنها به آدم ﷺ بلکه به انسان سجده کردند و نکته

اینجاست که این سجده پس از اطلاع از خلافت ایشان محقق شد، آنچنان که در سوره بقره پس از ذکر مقام خلافت و چگونگی آن فرموده است ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ (بقره/۳۴) بنابراین مقصود از آدم در این آیه نوع انسان است نه تنها آدم ابوالبشر^ع، دوماً از آنجایی که مقصود از آدم در این آیه هر چه باشد طبیعتاً در چند آیه قبل از آن که می‌فرماید ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (بقره/۳۱) نیز همان است بنابراین خلافت در آیه قبل از آن که فرموده است ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره/۳۰) نیز مختص به نوع انسان خواهد بود نه آدم ابوالبشر^ع، کما اینکه در آیه قبل از آن نیز یعنی آیه ۲۹ سوره بقره باز هم در مقام امتنان و تکریم نوع انسان فرموده است ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (بقره/۲۹) یعنی پیش از اینکه خداوند راجع به خلافت نوع انسان سخن بگوید از چگونگی خلقت، آن‌هم با ضمیر «کُم» سخن گفته لذا دلالت و سیاق آیات قبل و بعد گواهی می‌دهد که خلیفه خداوند در آیه شریفه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره/۳۰) نوع انسان است، به این معنی که خداوند انسان را به گونه‌ایی خلق کرده است که قابلیت این را دارد و می‌تواند واجد تمام اسماء و جمیع کمالات و مظهر ذات بی‌همتای خداوند باشد (ر.ک؛ دلشادتهرانی، ۱۳۸۷: ۷۰-۸۰) بنابراین در بین دو احتمالی که در ابتدای بحث ذکر شد انتخاب احتمال نخست نه تنها با اشکالی مواجه نیست، بلکه می‌تواند به قرینه مابعدش که می‌فرماید ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ﴾ (انعام/۱۶۵) ترجیح پیدا کند، به هر حال، نکته قابل اهمیت در این بحث این است که نوع انسان قابلیت این را دارد که خلیفه خدا باشد و لازم است به منظور به فعلیت در آوردن آن مقام، تربیت شود و پرورش پیدا کند و آن قابلیت‌ها را به فعلیت در آورد تا قلبش بزرگ شود، چشمش رشد یابد، دستش، روحش تعالی پیدا کند و روح‌الله، یدالله، عین‌الله، سمع‌الله و به عبارتی مظهر تمام اسما الهی گردد. انسانی که این قابلیت‌ها را در وجود خود بارور سازد بالفعل به مقام خلیفه‌اللهی نائل می‌آید، با این حال خداوند به جهت لطف برندگان انسان‌هایی که در علم الهی واجد شایستگی‌های

لازم بودند را از همان ابتدا ﴿مَنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيمًا﴾ (خطبه/۱۹۲) تحت تربیتی ویژه قرار داد و تکوینا قابلیت‌های وجودی آن‌ها را به طرز معجزه‌آسایی به فعلیت درآورد و این همان است که در مورد داوودؑ این چنین از آن یاد کرده است: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (ص/۲۶) یعنی ای داوود ما تکوینا مقدمات رشد و پرورش استعدادهای نهفته در وجودت را فراهم آوردیم و کاری کردیم که آن استعدادها در وجود تو بارور شد، آنچنان که علامه طباطبائی نیز خلافت داوودؑ در این آیه را مصداق آیه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ معرفی می‌کند، (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۹۶/۱۷) بنابراین توضیحات، خلیفه بودن داوودؑ برای خداوند به معنی جانشینی تشریحی برای خداوند نیست، لذا حتی اگر واژه «حکم» در ادامه آن، به حکومت دلالت داشته باشد بازهم این جانشینی و حکومت تشریعا به دست نیامده است و نمی‌تواند مثبت ادعای تشریحی بودن و دینی بودن شکل حکومت داوودؑ باشد.

۶. حکم

برخی از دانشوران معتقدند واژه حکم در آیات شریفه قرآن کریم به معنی حکومت است لذا می‌توان به موجب آیاتی نظیر ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (ص/۲۶) تشریح حکومت را از قرآن استنباط نمود، اما پیگیری این واژه در تفاسیر قدیم و جدید نشان می‌دهد که تنها برخی از مفسرین معاصر چنین دیدگاهی را راجع به واژه «حکم» ابراز داشته‌اند از جمله در تفسیر آیات الاحکام قسبات (ر.ک؛ فیض‌نسب، ۱۳۸۴: ۲۲۸) تفسیر نمونه (ر.ک؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۶۲/۱۹) التفسیر الکبیر (ر.ک؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۸۶/۲۶) صراحتاً حکم به معنی حکومت گرفته شده است اما به غیر از موارد مذکور در بین تفاسیر فریقین خصوصاً پیش از دوره معاصر ابتدا «حکم» به معنی حکومت گرفته نشده حتی در تفاسیر أنوار التنزیل و أسرار التأویل (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۸/۵)، لباب التأویل فی معانی التنزیل (خازن، ۱۴۱۵: ۳۹/۴) تفسیر کنز-

الدقائق و بحر الغرائب (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۲۲/۱۱)، قاموس قرآن؛ (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۲۸۹/۲) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (زمخشری، ۱۴۰۷: ۸۹/۴) تفسیر جوامع الجامع (طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۳۴/۳) و تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۵۳/۷) با وجود اینکه ذیل آیه مذکور از حکومت سخن به میان آورده‌اند اما دلیل آن دلالت واژه حکم نیست بلکه در این تفاسیر به دلیل فهمی که از خلافت ارائه شده‌است و همچنین به دلیل اینکه واژه حکم با فاء تفریع بر خلافت متفرع گشته به همین سبب مجموعاً آیه را دال بر حکومت داوود^ع گرفته‌اند به گونه‌ای که مقام قضاوت شانی از شئون حکومت او به حساب بیاید، حال آنکه اگر خلافت داوود^ع را به معنی حکومت وی ندانیم به قرینه آیات قبل که مربوط به داوری داوود^ع در یک دادگاه است (ص ۲۲-۲۶) به نظر می‌رسد در اینجا نیز حکم از معنای داوری عدول نکرده و منحصر در همین معنا باشد آنچنان که اکثر مفسرین همواره حکم را قرآن کریم به معنی داوری و قضاوت دانسته‌اند، از جمله در تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن (طوسی، بیتا: ۵۵۶/۸) کشف الأسرار و عدۃ الأبرار (مبیدی، ۱۳۷۱: ۳۳۱/۸) المیزان فی تفسیر القرآن، (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۸/۷) کوثر (جعفری، ۱۳۷۶: ۱۷۴) و حتی مجمع البیان (طبرسی، بیتا: ۹۴/۲۱) الدر المنثور (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۰۶/۵) تفسیر شاهی (جرجانی، ۱۳۶۲: ۷۰۸/۲) تفسیر الصافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۹۵/۴) تفسیر البرهان (بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۴۹/۴) بصائر ذوی التمییز فی لطائف الكتاب العزیز (فیروزآبادی، ۱۴۱۶: ۴۴۸/۲) تفسیر کاشف (مغنیه، ۱۳۷۸: ۶۱۴/۶) فی ضلال القرآن (قطب، ۱۴۲۵: ۳۰۱۸/۵) التفسیر المبین (مغنیه، ۱۴۲۵: ۶۰۰) من وحی القرآن (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۵۳/۱۹) و عقاید اسلام در قرآن (عسکری، ۱۳۸۶: ۲۹۵/۱) در ذیل آیات مربوطه به این معنی تصریح شده و حکم به معنی داوری و قضاوت آمده‌است. همچنین در کتاب الوافی، (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۸۸۳/۱۶) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱۵۲/۲) فقه القرآن، (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۵/۲) المقنعه، (مفید، ۱۴۱۳: ۷۲۰) و دعائم الإسلام، (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۵۲۷/۲) نویسندگان ذیل عنوان آداب قضاء به

این آیه استناد کرده است.

به لحاظ تاریخی نیز می‌توان اولین بحثی که راجع به دلالت واژه حکم در گرفت را به موضع خوارج پس از جنگ صفین و ماجرای حکمیت نسبت داد، که حضرت امیر^ع در پاسخ به آن‌ها فرمود: «کلمه حَقُّ يَرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ! نَعَمْ لِحَاكِمِ اَللّٰهِ وَلٰكِنْ هُوَ لَا يَقُولُونَ لَنَا اَمْرًا اَلَّا لِلّٰهِ وَ اَنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ اَمِيرٍ» (خطبه/۴۰) مطابق این عبارات حضرت امیر^ع اینکه حکم مستقیماً یا غیر مستقیم دلالت بر حکومت داشته باشد را نفی می‌کند، و عنوان می‌کند این واژه هیچ ربطی به شکل حکومت و زمامداری ندارد، با این حال برخی از دانشوران راجع به دلالت آیه شریفه ﴿اِنَّ الْحَكْمَ اَلَّا لِلّٰهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (انعام/۵۷) بر امر حکومت تأکید کرده‌اند، (ر.ک؛ قاضی زاده، ۱۳۸۴: ۱۰۴-۱۰۶) حال آنکه این آیه با توجه به شان نزولش ناظر به حکم تکوینی خداوند در انجام یک معجزه است و هیچ ربطی به حکومت آن‌هم به‌عنوان یک امر تشریحی و دینی ندارد، علامه طباطبائی در ذیل این آیه می‌نویسد:

«حکم در آیه مذکور به معنی حکم تکوینی خداوند است و پیامبر به مشرکین می‌گوید: من نمی‌توانم که خودم حکم کنم و تقاضای شما را عملی کنم بلکه حکم فقط برای خداوند است ... مشرکین از پیامبر می‌خواستند که با آوردن معجزه‌ایی دیگر بین خودشان و پیامبر داوری نماید» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۶۷/۷)

بنابراین اگر عبارت ﴿اِنَّ الْحَكْمَ اَلَّا لِلّٰهِ﴾ را از قبل و بعدش جدا نکنیم دلالتی بر مدعای مذکور نخواهد داشت، آیه دومی که راجع به آن‌هم مناقشاتی صورت گرفته آیه شریفه ﴿ثُمَّ رُدُّوا اِلَى اللّٰهِ مَوْلٰيَهُمُ الْحَقُّ اَلَّا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ اَسْرَعُ الْحٰسِبِينَ﴾ (انعام/۶۲) است که در اینجا هم حکم به قرینه ما بعدش که می‌فرماید «هو اسرع الحاسبين» به قضاوت نزدیک‌تر است، البته هیچ اشکالی در بین نیست اگر توسعه‌ای در معنای حکم قائل شویم و آن را به حکومت هم تسری دهیم، منتها به شرط آنکه در بین احادیث معارض نداشته باشد یا قرینه‌ای بر علیه آن قائم نشود و الا این توسعه قابل قبول نخواهد بود. کما اینکه شیخ

صدوق علیه السلام در الامالی به طریق صحیح روایت کرده است در مجلس مناظره مامون شخصی بنام علی بن محمد بن الجهم از حضرت رضا علیه السلام در مورد داوود نبی علیه السلام سوال کرد:

«یا ابن رسول الله فما كانت خطيئته؟ فقال ويحك إن داود إنما ظن أن ما خلق الله عز وجل خلقاً هو أعلم منه فبعث الله عز وجل إليه الملكين فتسورا المحراب فقالا خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط. إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجه ولي نعجه واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب فعجل داود علیه السلام على المدعى عليه فقال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه ولم يسأل المدعى البينة على ذلك ولم يقبل على المدعى عليه فيقول ما تقول فكان هذا خطيئة حكمه لما ذهبتم إليه ألا تسمع قول الله عز وجل يقول - يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق إلى آخر الآية» (ابن بابويه، ۱۳۷۶: ۹۱).

مطابق این روایت حکم در آیه مورد بحث ناظر به داوری داوود علیه السلام می باشد همچنین در کتاب الفضائل احتجاج حره بنت حلمیه سعديه خواهر رضاعی پیامبر با حجاج بن یوسف را به طریق صحیح روایت کرده است که در ضمن این احتجاج حره آیه شریفه مذکور را ناظر به داوری داوود علیه السلام می داند (ر.ک؛ ابن شاذان قمی، ۱۳۶۳: ۱۳۷) بنابراین دلالت حکم بر حکومت در آیات شریف مذکور روشن و قابل اثبات نیست و نمی توان رأساً با استناد بدان دینی بودن شکل حکومت را استنباط کرد.

۷. حکومت یوسف علیه السلام

یکی دیگر از انبیاء الهی که در مورد حکومت وی در قرآن کریم سخن به میان آمده و مستند قائلین به شکل دینی حکومت واقع شده حضرت یوسف علیه السلام است در این باره قرآن کریم می فرماید: ﴿رَبُّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ... أَنْتَ وَكِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (یوسف/۱۰۱) برخی از دانشوران معتقدند مطابق این آیات خدای متعال حضرت یوسف علیه السلام را بر حکومت منصوب کرده است (ر.ک؛ قاضی زاده، ۱۳۹۴: ۱۳۹۴).

۱۱۶) در نقد این دیدگاه باید به چند نکته توجه داشت نخست اینکه از نظر اکثریت قریب به اتفاق تفاسیر ادبی فریقین «من» در عبارت «مِنَ الْمَلِكِ» «مِن» بعضیه است، التبیان می‌نویسد: «و (مِن) فی قوله «مِنَ الْمَلِكِ» و قوله «مِنَ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» دخلتا للتبعیض لأنه لم یؤت الله جمیع الملک، و لا علمه جمیع الأشياء» (طوسی، بی‌تا: ۲۰۰/۶) همچنین الکشاف (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۰۷/۲)، الوجیز (واحدی، ۱۴۱۵: ۱۱۸/۲)، جوامع الجمع (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۱۱/۲) الوسیط (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۴۱۹/۷) أنوارالتنزیل (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۷۷/۳) عقود المرجان (جزایری، ۱۳۸۸: ۵۴۹/۲) الهدایة إلى بلوغ النهایه (مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۳۶۴۳/۵) مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰۴/۵) غرائب القرآن (نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶: ۱۲۶/۴) تفسیرالمظهری (پانی‌بتی، ۱۴۱۲: ۲۰۳/۵) الفتوحات الإلهیة (جمل، ۱۴۲۷: ۸۵/۴) الصاوی (صاوی، ۱۴۲۷: ۱۹۷/۲) فتح البیان (صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۴۶۵/۳) اعراب القرآن درویش (درویش، ۱۴۱۵: ۵۷/۵) تفسیر ابن عرفه (ابن عرفه، ۲۰۰۸: ۴۰۸/۲) ارشاد العقل السلیم (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۳۰۸/۴) عنایه القاضی (خفاجی، ۱۴۱۷: ۳۶۲/۵) متفق القول «من» در عبارت «مِنَ الْمَلِكِ» را بعضیه دانسته، و احتمالات دیگر در مورد آن را منتفی کرده‌اند، آلوسی در این باره می‌نویسد: «مِنَ الْمَلِكِ أی بعضا عظیما منه - فمن - للتبعیض و یبعد القول بزیادتها أو جعلها لیبان الجنس و التعظیم من مقتضیات المقام، و بعضهم قدر عظیما فی النظم الجلیل علی أنه مفعول به کما نقل أبو البقاء و لیس بشیء» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۸/۷) اما در مورد متعلق ملک آنچنان که در اقوال پیداست برخی آن را ملک مصر، برخی ملک نبوت و برخی دیگر گفته ملک الدنیاست و بعض ملک دنیا همان ملک مصر بوده که خداوند به یوسف ﷺ ایتاء نموده‌است، حال آنکه در همین سوره یوسف ﷺ بر خزائن الارض به‌عنوان بخشی از حکومت منصوب می‌گردد و پس از آن نیز نقلی به‌دست نیامده که وی حاکم کل مصر شده باشد، بلکه برعکس روض الجنان نقل می‌کند: «و این فرعون یوسف ﷺ بر دست یوسف ایمان آورد، و در عهد یوسف ﷺ بمرد، از پس او پادشاهی به قابوس بن مصعب رسید، و یوسف ﷺ زنده بود او را دعوت کرد به اسلام،

اجابت نکرد، و جباری بود و ظالم، و یوسف علیه السلام در عهد مملکت او با پیش خدای شد، و این قابوس در ملک دیرگاه بماند، پس خدای تعالی هلاکش کرد» (ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۶۹/۱).

در تأیید این تفسیر که می‌فرماید «من» در آیه شریفه بعضیه است و حکومت یوسف علیه السلام نیز شامل بخشی از حکومت فرعون یا تصدی مسئولیتی در حکومت فرعون بوده از امام رضا علیه السلام نقل شده است: «سَعِيدُ بْنُ هَبَةَ اللَّهِ الرَّائِدِيُّ فِي الْخَرَائِجِ وَالْجَرَائِحِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ الرَّزَامِيِّ عَنِ الرَّضَا علیه السلام أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْخَوَارِجِ قَالَ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنْ دُخُولِكَ لِهَذَا الطَّاغِيَةِ فِيمَا دَخَلْتَ لَهُ وَهُمْ عِنْدَكَ كَفَّارٌ وَآتَى ابْنُ رَسُولِ اللَّهِ - فَمَا حَمَلَكَ عَلَى هَذَا فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ علیه السلام أَرَأَيْتَكَ هَؤُلَاءِ أَكْفَرُ عِنْدَكَ أَمْ عَزِيزُ مِصْرَ وَأَهْلُ مَمْلَكَتِهِ أَلَيْسَ هَؤُلَاءِ عَلَى حَالٍ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ مُوَحِّدُونَ وَأَوْلَيْكَ لَمْ يُوَحِّدُوا اللَّهَ وَكَمْ يَعْرِفُوهُ وَيُوسِفُ بْنُ يَعْقُوبَ نَبِيَّ ابْنِ نَبِيِّ ابْنِ نَبِيِّ فَسَأَلَ الْعَزِيزُ وَهُوَ كَافِرٌ فَقَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» در این روایت امام رضا علیه السلام می‌فرماید یوسف نبی علیه السلام از عزیز مصر که فردی کافر بود درخواست کرد که به او در حکومتش مسئولیتی بسپارد سپس در ادامه می‌فرماید «وَكَانَ يَجْلِسُ مَجْلِسَ الْفَرَاعِنَةِ» یعنی با فراعنه همکاری و مشارکت داشت و «إِنَّمَا أَنَا رَجُلٌ مِنْ وُلْدِ رَسُولِ اللَّهِ - أَجَبَرَنِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ وَأَكْرَهَنِي عَلَيْهِ مَا الَّذِي أَنْكَرْتَ وَنَقَمْتَ عَلَيَّ فَقَالَ لَأَعْتَبَ عَلَيْكَ أَشْهَدُ أَنَّكَ ابْنُ رَسُولِ اللَّهِ - وَأَنَّكَ صَادِقٌ» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۶/۱۷) بنابراین مطابق این آیات ایتاء حکومت از جانب خداوند به حضرت یوسف علیه السلام تشریحی نبوده چرا که ایتاء تشریحی نمی‌تواند به بخشی از حکومت تعلق گیرد، لذا به نظر می‌رسد در اینجا هم همانند حکومت دیگر انبیاء ایتاء تکوینی اتفاق افتاده است، کما اینکه عبارات بعدی آن نیز قرینه‌ای است مبنی بر اینکه این ایتاء، تکوینی است همانند آنجا که می‌فرماید: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (یوسف/۲۲) چنانچه در اینجا حکم را به معنی حکومت بگیریم که البته دلیلی بر آن نیست؛ ایتاء حکم در کنار ایتاء علم ذکر شده است و همانطور که نمی‌توان کسی را تشریحا به مقام آیت‌اللهی و

دکتری منصوب کرد در مورد حکم نیز که عطف به آن شده ایتاء تکوینی است، بنابراین آیات مربوط به داستان زندگی یوسف علیه السلام نیز همانند دیگر آیاتی که ذکر آن‌ها گذشت نمی‌تواند دال بر شکل دینی و ساختار مشخص هرمی برای حکومت باشد و لذا استناد به این آیات مخدوش و غیر قابل استفاده است.

بحث و نتیجه‌گیری

بر اساس تفسیری که از آیات مربوط به زندگی برخی انبیاء الهی انجام شد و اشارات قرآن کریم راجع به حکومت آن‌ها مورد بررسی قرار گرفت این نتیجه به دست آمد که از آیات مربوط به حکومت طالوت نه تنها نمی‌توان هرمی بودن شکل حکومت را استنباط نمود بلکه به نظر می‌رسد این آیات با شکل هرمی حکومت که محصول انتصاب حاکم است حداقل در آن برهه از تاریخ زندگی بنی‌اسرائیل مخالف است، در مورد داستان حکومت سلیمان علیه السلام نیز این نتیجه حاصل شد که تشریحی برای تصدی حکومت از جانب خدای متعال صورت نگرفته و دلیلی برای اثبات شکل دینی حکومت وجود ندارد، همچنین آیات مربوط به حکومت داوود علیه السلام نیز انتصاب ایشان به حکومت و تعیین ساختار هرمی برای حکومت توسط خدای متعال را نشان نمی‌دهد، ضمن اینکه بررسی واژه خلافت و حکم که هر دو گاه مستقلاً و گاه در کنار هم به عنوان قرینه‌ای بر انتصاب داوود علیه السلام بر حکومت مورد استناد واقع می‌شدند نیز دلالتی بر مدعا نداشته و نمی‌توانند انتصاب الهی و شکل الهی برای حکومت تعیین کنند، و در نهایت داستان حکومت یوسف علیه السلام نیز همانند دیگر انبیائی که ذکر آن‌ها گذشت دلالت بر ایتاء تکوینی حکومت از جانب خدای متعال دارد نه ایتاء تشریحی بنابراین جهت اثبات شکل حکومت دینی حکومت آیات مربوط به زندگی انبیاء علیهم السلام قابل استناد نبوده و نمی‌توان از این ادله در جهت اثبات دینی بودن شکل حکومت بهره برد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن ادريس، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى (و المستطرفات). قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۴. ابن بابويه، محمد بن علي. (۱۳۶۲ ش). الخصال. قم: جامعه مدرسين.
۵. _____ . (۱۴۰۳ ق). معانی الأخبار. مصحح: غفاری. علی اکبر. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۶. _____ . (۱۳۸۵ ش). علل الشرائع. قم: کتاب فروشی داوری.
۷. _____ . (۱۳۷۶ ش). الأمالی. تهران: کتابچی.
۸. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق). تفسير القرآن العظيم. رياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
۹. ابن حيون، نعمان بن محمد مغربي. (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۰. ابن شاذان قمي، أبو الفضل شاذان بن جبرئيل. (۱۳۶۳ش). الفضائل. قم: رضی.
۱۱. ابن عرفه، محمد بن محمد. (۲۰۰۸م). تفسير ابن عرفه. بيروت. دار الكتب العلمية. منشورات محمد علي بيضون.
۱۲. ابو الفتوح رازی. حسين بن علي. (۱۴۰۸ ه. ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسير القرآن. آستان قدس رضوی: بنياد پژوهش های اسلامي.
۱۳. ابوالسعود، محمد بن محمد. (۱۹۸۳م). ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن

- الکریم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. مصحح: رسولی محلاتی. سید هاشم. قم: اسماعیلیان.
۱۵. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی. بیروت: دار الکتب العلمیة. منشورات محمد علی بیضون.
۱۶. بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: موسسه البعثة. قسم الدراسات الإسلامیة.
۱۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. پانی پتی، ثناء الله. (۱۴۱۲ق). التفسیر المظهری. کویته: مکتبه رشدیة.
۱۹. جزائری. نعمت الله بن عبد الله. (۱۴۰۴ق). النور المبین فی قصص الأنبیاء و المرسلین. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۰. جزایری، نعمت الله بن عبدالله. (۱۳۸۸ش). عقود المرجان فی تفسیر القرآن. قم: نور وحی.
۲۱. جعفری، یعقوب. (۱۳۷۶ش). تفسیر کوثر. ج ۳. قم: موسسه انتشارات هجرت.
۲۲. جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم. (۱۳۶۲ش). تفسیر شاهی او آیات الأحکام. تهران: نوید.
۲۳. جم. سلیمان بن عمر. (۱۴۲۷ق). الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیة. بیروت: دار الکتب العلمیة. منشورات محمد علی بیضون.
۲۴. خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل. بیروت: دار الکتب العلمیة. منشورات محمد علی بیضون.
۲۵. خفاجی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). عنایة القاضی و کفایة الراضی. بیروت: دار الکتب العلمیة. منشورات محمد علی بیضون.

۲۶. دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۸۷ش). سیری در تربیت اسلامی. تهران: دریا.
۲۷. درویش، محی‌الدین. (۱۴۱۵ق). اعراب القرآن الکریم و بیانہ. حمص: الارشاد.
۲۸. زمخشری. محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۳۰. صاوی، احمد بن محمد. (۱۴۲۷ق). حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین. بیروت: دار الکتب العلمیه. منشورات محمد علی بیضون.
۳۱. صدیق حسن خان، محمد صدیق. (۱۴۲۰ق). فتح البیان فی مقاصد القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه. منشورات محمد علی بیضون.
۳۲. عسکری، مرتضی. (۱۳۸۶ش). عقاید اسلام در قرآن. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۳۳. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۷ش). فقه سیاسی. تهران: امیر کبیر.
۳۴. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۹ش). مبانی و روش‌های تفسیر قرآن. تهران: امیر کبیر.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. لبنان. بیروت. دار إحياء التراث العربی.
۳۶. فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک.
۳۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۶ق). بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتب العزیز. قاهره: وزارة الاوقاف المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة.
۳۸. فیض‌نسب، عباس. ۱۳۸۴ش. آیات الاحکام قبسات من تراث الامام الخمینی علیه السلام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: مکتبه الصدر.

۴۰. فیض کاشانی. محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
۴۱. قاضی زاده، کاظم. (۱۳۸۴ش). سیاست و حکومت در قرآن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۲. قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۳. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۴۴. قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبه الله. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. مصحح: موسوی جزائری. طیب. قم: دار الکتب.
۴۶. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.
۴۷. قطب راوندی، سعید بن هبه الله. (۱۴۰۵ ه. ق). فقه القرآن. ایران. قم. کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی. محمد. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۹. طالقانی، محمود. (۱۳۶۲ ه. ش). پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵۰. طباطبایی. محمد حسین. (۱۳۷۴ش). ترجمه تفسیر المیزان. مترجم: موسوی. محمد باقر. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۵۱. طبرسی. فضل بن حسن. (بی تا). ترجمه تفسیر مجمع البیان. مترجم: نوری همدانی. حسین. تهران: فراهانی.
۵۲. _____ (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران:

۵۳. _____ . (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع. قم: حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت.
۵۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۶ ه. ش). ترجمه تفسیر طبری. تهران: توس.
۵۵. طنطاوی، محمد سید. (۱۹۹۷م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: نهضة مصر.
۵۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۷. مجلسی. محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۹. مکی بن حموش. (۱۴۲۹ق). الهدایة إلى بلوغ النهایه. شارجه: جامعة الشارقة. کلیة الدراسات العلیا و البحث العلمی.
۶۰. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۶۲ش). ترجمه إثبات الوصیة. مترجم: نجفی. محمد جواد. تهران: اسلامیه.
۶۱. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. مصحح: مؤسسة آل البيت (ع). قم: ناشر کنگره شیخ مفید.
۶۲. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المقنعه. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۶۳. _____ . (۱۳۷۸ش). ترجمه تفسیر کاشف. قم: بوستان کتاب قم.
۶۴. _____ . (۱۴۲۵ق). التفسیر المبین. قم: دار الکتب الإسلامی.
۶۵. میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). کشف الاسرار و عدة الابرار. تهران: امیر کبیر.
۶۶. نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دار الکتب العلمیة. منشورات محمد علی بیضون.
۶۷. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۵ق). الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز. قم: دار القلم.