

گوینده و تناسب آیات

«أَنْتَى لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ... وَ مَا أُبْرِيءُ نَفْسِي...» در تفاسیر امامیه

علی راد*

چکیده

آیات ۵۲ - ۵۳ یوسف به دفاعیه یکی از طرفین درگیر در قضیه کامجویی زنانه از یوسف علیه السلام اشاره دارد. گوینده دفاعیه به «نفی تحقق خیانت در غیب» و «تمایل نفس اماره به سوء» برای توجیه برائت خود از قضیه کامجویی تاکید دارد. گوینده این دفاعیه و تناسب میان این دو بخش از دفاعیه گوینده به روشنی مشخص نیست. این مقاله به بازپژوهی و ارزیابی رویکرد تفاسیر امامیه در تعیین گوینده و تناسب این دو بخش دفاعیه است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که برخی از مفسران کهن و معاصر امامیه، زلیخا را گوینده آیات مذکور دانسته و آیه دوم را توجیه عدم وقوع کامطلبی وی از یوسف علیه السلام گفته‌اند. رویکرد دوم یوسف علیه السلام را گوینده آیات می‌داند و آیه دوم را دلیل رهایی وی از دام کامجویی زلیخا بیان کرده‌اند. نگارنده با تحلیل انتقادی رویکرد نخست، به تکمیل ادله رویکرد دوم پرداخته و آن را شایسته تبدیل به نظریه معیار امامیه در تفسیر این آیات پیشنهاد کرده است.

واژگان کلیدی

آیات ۵۲ و ۵۳ یوسف، گوینده آیات، تناسب آیات، تفسیر امامیه.

طرح مسئله

آیات «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ * وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (یوسف / ۵۳ - ۵۲) در ادامه بخش تعبیر خواب پادشاه مصر و آزادی یوسف علیه السلام از زندان قرار دارد. این آیات در تفاسیر اسلامی نظر به ابهام و دشواری خاصی که در تعیین گوینده آن وجود دارد و نیز توجیه سازگاری نفس اماره با عصمت انبیا، از آیات متشابه دانسته شده (معرفت، ۱۳۷۴: ۳۷۲) و آراء متفاوتی در تبیین مفاد آنها ارائه شده است. پژوهش حاضر این مهم را از منظر تفاسیر امامیه (شیعه اثنی عشریه و زیدیه) با محوریت پرسش‌های ذیل و با روش تحلیلی - انتقادی به بحث نشانده است:

اهم رویکردهای رایج میان اعلام مفسران امامیه در تعیین گوینده و تناسب آیات ۵۳ - ۵۲ سوره یوسف علیه السلام کدام است؟ چه نقدهایی بر ادله هر یک از این رویکردها وارد است؟ نظریه معیار امامیه در تفسیر آیات ۵۳ - ۵۲ یوسف کدام است؟

هرچند این پژوهش از پیشینه عمومی در تفاسیر امامیه و تک‌نگاری‌های خاص در تفسیر سوره یوسف علیه السلام برخوردار است، اما در هیچ یک از آنها اکتشاف رویکردهای مفسران شاخص امامیه، ارزیابی ادله آنها و ارائه نظریه‌ای جامع برای برون‌رفت از مشکلات فهم این آیات، مسئله اصلی این پژوهش بیان نبوده است؛ در پژوهش‌های نشریافته به فارسی یا عربی نیز مقاله‌ای با محوریت پاسخ به مسائل مد نظر این پژوهش یافت نشد.

رویکرد یکم: یوسف علیه السلام

این رویکرد که به اکثر مفسران انتساب یافته است (طوسی، بی‌تا: ۶ / ۱۵۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۳۶۸) در شماری از تفاسیر کهن و معاصر امامیه به‌عنوان قول مقبول استدلال شده است (طوسی، بی‌تا: ۶ / ۱۵۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳ / ۲۶؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۱۵ / ۱۲۲؛ طباطبایی ۱۴۱۷: ۱۱ / ۱۹۸؛ سبزواری، بی‌تا: ۲۴۷؛ شبر، ۱۴۱۲: ۲۴۵؛ نجفی، ۱۳۹۸: ۸ / ۱۳۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۲ / ۲۲۵؛ طیب، ۱۳۷۸: ۷ / ۲۱۵؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۵ / ۲۱۸؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۵ / ۱۳۹؛ امین، ۱۳۶۱: ۶ / ۳۸۷) در تفاسیر کهن و معاصر زیدیه نیز همین دیدگاه رواج داشته است (بلخی، ۱۴۲۳: ۲ / ۳۴۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۳ / ۴۲) رهیافت مفسران این رویکرد به دو نوع اجتهادی و تقلیدی قابل تقسیم است. در رهیافت نخست مفسران دلایلی را برای اثبات قول خود و نقض رأی مخالف اقامه کرده و به رأی خود به‌عنوان قول درست تصریح دارند. مفسران رهیافت تقلیدی بیشتر به گردآوری اقوال و گزارش بدون نقد، تحلیل و ترجیح آنها تمایل دارند (رازی، ۱۴۰۸: ۱۱ / ۹۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲ / ۱۹۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۳۶۸؛ شبیبانی، ۱۴۱۳: ۳ / ۱۳۱؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۵ / ۵؛ حسنی، ۱۳۸۱: ۲۹۵؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۲ / ۳۶۵؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۴ / ۵۱؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۲ / ۱۰۶) از این‌رو عمده مباحث تحلیلی مقاله مبتنی بر آراء مفسران رهیافت اجتهادی است.

تقریر رویکرد یکم

بر پایه این رویکرد آیات ۵۲ و ۵۳ سوره یوسف علیه السلام در یک سیاق و از یک گوینده صادر شده است. آیه «وَمَا أَبْرَى...» تتمه کلام یوسف علیه السلام در بیان عدم خیانت وی به عزیز مصر (شهر زلیخا) هنگام عدم حضور وی در خانه بوده است، از این رو در پیوند با مضمون گفتار پیشین یوسف علیه السلام یعنی «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنُءُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ» در آیه قبلی است. ضمیر «ذَلِكَ» در ابتدای آیه اشاره به دلیل یوسف علیه السلام در عدم اجابت درخواست پادشاه برای حضور سریع نزد وی دارد. آیه ۵۰ به درخواست پادشاه اشاره دارد (صادقی، ۱۳۶۵: ۱۵ / ۱۲۲) یوسف علیه السلام به جای حضور نزد پادشاه، ابتدا از ملک - پادشاه مصر (طوسی، بی تا: ۶ / ۱۵۲) - خواست تا برای بررسی دلیل زندانی شدن وی حقیقت مکر دستان بریده را از زنان درباری دعوت شده به مهمانی زلیخا، جويا شود. یوسف علیه السلام درخواست خود را از طریق فرستاده پادشاه به وی ابلاغ کرد که در بخش دوم آیه ۵۱ به آن اشاره دارد. در ادامه پادشاه مصر، زنان درباری را فراخواند و حقیقت دستان کامجویی از یوسف علیه السلام و بریدن دستان خود را، از آنان جويا شد. زنان درباری در پاسخ به پیراستگی یوسف علیه السلام و عدم توفیق در کامجویی از وی اعتراف کردند. در اینجا است که اعتراف زلیخا به کامجویی از یوسف علیه السلام و پیراستگی وی گزارش می شود (یوسف / ۵۱) از این آیات برمی آید که پادشاه از علت زندانی شدن یوسف علیه السلام آگاه نبود و زلیخا با استفاده از مقام همسری عزیز مصر، یوسف علیه السلام را در زندان افکنده بود (بیومی، ۱۹۸۸: ۲ / ۶۳) و اگر خواب فرعون نبود، چه بسا برای آزادی وی بعد از گذشت هفت سال اقدامی نمی شد (حویزی، ۱۴۱۵: ۲ / ۴۲۷) برابر رویکرد اول جمله «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنُءُ بِالْغَيْبِ...» را یوسف علیه السلام زمانی اظهار کرد که فرستاده پادشاه گزارش احضار زنان و روشن شدن پاکدامنی یوسف علیه السلام را به وی اعلام کرد و اینجا بود که یوسف علیه السلام حکمت تأخیر در اجابت درخواست پادشاه را بیان کرد و ضمیر ذلک اشاره به آن دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳ / ۲۶) از این رو حرف «لام» در «لِيَعْلَمَ» برای بیان غایت است و بدین معناست که «نیامدن من از این روی بود تا پادشاه مصر بداند وی در حق همسر عزیز یا زنان دربار مصر - که بی ارتباط با شأن پادشاه نیز نبوده است - خیانتی مرتکب نشده است.» البته در این میان برخی فاعل «لِيَعْلَمَ» را عزیز مصر دانسته اند، این قول در کهن ترین تفاسیر زبده گزارش شده است (بلخی، ۱۴۲۳: ۲ / ۳۴۱ - ۳۴۰) شیخ طوسی نیز این قول را به اکثر مفسران تابعی نسبت داده و هر دو وجه را جایز دانسته است (طوسی، بی تا: ۶ / ۱۵۴) از مفسران معاصر نیز این رأی را بعید ندانسته است، که فاعل «لِيَعْلَمَ» پادشاه باشد و مرجع ضمیر «لم اخنه» به عزیز مصر برگردد (طیب، ۱۳۷۸: ۷ / ۲۱۲) خیانت به مخالفت با حق به وسیله نقض عهد در خفا، معنا شده است؛ ضد خیانت، امانت است که به معنای ادای حق، برابر عقد است. تفاوت خیانت با غدر در این است که خیانت پنهانی صورت می پذیرد ولی غدر به نقض آشکار حق گفته می شود. از همنشینی خیانت با کید در آیات این نکته به دست می آید که خائن همان کائد بوده است و کید به معنای حيله برای

رساندن ضرر به صاحب حق است (طوسی، بی تا: ۶ / ۱۵۵) نقض عهد در خیانت طیف گسترده‌ای داشته و شامل تعهد تکوینی، تشریحی، عمل، نیت و فکر می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۱۲ / ۳۶ - ۳۵) مقصود از خیانت در «لم اخنه» و برائت از آن در آیات مورد بحث، عدم اقدام یوسف علیه السلام به کام‌جویی جنسی با همسر عزیز مصر - خیانت به ناموس - است. (ثقفی، ۱۳۹۸: ۳ / ۱۵۲)

مقصود از غیب در «... بالغیب»، مکان یا زمان عدم حضور عزیز مصر در منزل است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲ / ۱۹۵) که یوسف علیه السلام به‌طور طبیعی و مطابق عرف، به‌رسم برده یا پسرخوانده بودنش در خانه مشغول خدمت بوده است که آن حادثه شوم با برنامه‌ریزی مکارانه زلیخا و سوء استفاده وی از غیاب همسرش در خانه رقم خورد. بخش پایانی آیه «وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِبِينَ» تعریض بر زلیخا است که با دسیسه‌چینی در فراخواندن یوسف علیه السلام به مراد و تمهید مقدمات آن به‌طور قطع به همسر خود خیانت نمود. در نتیجه انتساب جمله «لَمَّا أَخْنَهُ بِالْغَيْبِ» تا بداند که من در نهان به او خیانت نکردم، که با تأکید بیان شده است (فیض کاشانی، همان)، به زلیخا معنادار نیست، زیرا به‌طور قطع وی با انجام این مقدمات مکرآمیز به آبرو و عهد خود با همسرش خیانت نمود. در مقابل، یوسف علیه السلام به عهد برده یا پسرخوانده بودن خود با عزیز مصر وفادار ماند و علی‌رغم اجبار و تهدید و آگاهی از عواقب ناگوار، به ناموس وی خیانت نکرد.

طوسی تبرئه در «وَمَا أُبْرِي» را به «زدودن شیء از آنچه که لازم آن باشد» (طوسی، بی تا: ۶ / ۱۵۵) معنا کرده است. برخی نیز به‌معنای پیراسته دانستن خود از نواقص و عیوب در عمل یا در قول و اظهار و ادعا گفته‌اند (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۱۲ / ۳۶) بنابراین یوسف علیه السلام نفس خود را بدون رحمت الهی همواره آستن گرایش به لوازم آن می‌دانست که در این داستان احتمال می‌رفت به شکل تمایل به درخواست زلیخا ظهور نماید.

ادله رویکرد یکم

۱. توحید و اخلاص یوسف علیه السلام

گوینده آیه ۵۳ فردی نشسته بر ستیغ اخلاص و باورمندی راسخ به توحید خداوندی است که مددکار او در رهایی از این رسوایی بود و به‌طور قطع این فرد یوسف علیه السلام بوده است نه زلیخا. یوسف علیه السلام رهیده از دام ابلیس، خود از باورمندان مخلص به توحید است و برای غیر خدا، قدرتی را در دفع ضرر و جلب منفعت قائل نیست. یوسف مجرد و در اوج شهوت جوانی و در شرایطی کاملاً آماده برای کام‌جویی (قاسمی، ۱۴۱۸: ۶ / ۱۹۰ - ۱۸۸)، تیزتر از همیشه چشم ناظر خدا را دید و مصمم‌تر از قبل با ابلیس روبه‌رو شد. آیه ۵۳ نفی شائبه از سخن «أَنِّي لَمَّا أَخْنَهُ بِالْغَيْبِ» یوسف علیه السلام است؛ ممکن است از آن استقلال یوسف علیه السلام در رهایی از دام زلیخا به ذهن برسد، درحالی‌که یوسف علیه السلام از راسخان و مخلصان در توحید بود و بدون اراده و قدرت الهی، هیچ توفیقی نصیب وی نبود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۱۹۸؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۱۵ / ۱۲۴)

۲. تواضع اخلاقی یوسف علیه السلام

آیه ۵۳ ترجمان کمال اخلاقی گوینده آن است و ریشه در منزلت والای گوینده آن دارد که در برابر خداوند، شاکرانه فروتنی کرده و لطف او را در رهیدن از دام نفس، تنها علت توفیق دانسته است. فردی که شایستگی چنین تظاهر اخلاقی را داشته است یوسف علیه السلام بوده است نه زلیخا. (طوسی، بی تا: ۶ / ۱۵۵؛ رازی، ۱۴۰۸: ۱۱ / ۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳ / ۲۶) هر چند برابر آیه (نجم / ۳۲) هر نوع تزکیه نفس ممنوع است و پیامبران بایستی متخلق به این اخلاق باشند، لذا یوسف علیه السلام آیه ۵۳ را از باب اظهار تخلق خود به این فضیلت اخلاقی بیان کرد. (طوسی، همان و نیز: ۱ / ۵۷۵)

۳. رحمت الهی بر یوسف علیه السلام

آیه ۵۳ نشانگر رحمت خاص خدای متعال بر گوینده آن است که در پرتو آن نفس را مهار و رام وی کرده و عنان نفس را در لغزنده‌ترین شرایط و اوج شهوت جوانی همواره در مدار تقوا مدیریت کرده است. کسی که لیاقت اعطای این رحمت الهی را دارد جز یوسف علیه السلام شخص دیگری نیست و آیه «إِلَّا مَا رَجَحَ رَبِّي» به این مهم اشاره دارد که رحمت خاص الهی به شکل نفی سوء از نفس (طیب، ۱۳۷۸: ۷ / ۲۱۵)، عصمت (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۳۶۸؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۱۴۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۲ / ۲۲۵؛ کاشانی، ۱۳۶۶: ۵ / ۵۲؛ حسینی، ۱۴۲۴: ۳ / ۷؛ ۲۱؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۶ / ۲۳۶) یا ارائه برهان و صرف کید (صادقی، ۱۳۶۵: ۱۵ / ۱۲۴) به یوسف علیه السلام تعلق گرفت.

۴. نفی توهم بشر نبودن یوسف علیه السلام

یوسف علیه السلام آیه ۵۳ را برای این گفت که توهم غیر بشر بودن خود را بزداید و تأکید نماید که طبع او همانند دیگر افراد بشر است و تنها به استمداد از رسالت الهی و تقوا بود که از گزند نفس اماره رهید (مدرسی، ۱۴۱۹: ۵ / ۲۱۹ - ۲۱۸) گویی رهایی از چنبره چنین دام‌های شیطانی فقط از توان پیراستگان از رتبه بشری برمی‌آید و زمینه چنین توهمی در میان مخاطبان بوده است. روشن است کسی که در این داستان به لحاظ پاک دامنی در مظان فرشتگونی بوده، یوسف علیه السلام است و نه زلیخا.

۵. حذف و تقدیر

برخی از مفسران زیدی از اسلوب بیانی حذف و تقدیر آیات ۵۳ - ۵۲ به‌عنوان دلیل بلاغی در اثبات رویکرد اول بهره‌جسته‌اند. برابر این دیدگاه آیه ۵۲ عطف به جمله محذوف «فرستاده پادشاه به زندان نزد یوسف آمد و او را از اعتراف زنان درباری در محضر پادشاه خبر داد. یوسف گفت: قصدم از این فراخوان زنان درباری این بود که پادشاه بداند بنده در حق زلیخا و زنان درباری خیانتی روا نداشتم». (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳: ۲ / ۳۴۰) تفسیر مقاتل بلخی نشان می‌دهد که در آغاز قرن دوم هجری قول به محذوف بودن این بخش از داستان

- خبر دادن فرستاده پادشاه به یوسف علیه السلام در زندان از اعتراف زنان به پاکدامنی وی - دیدگاهی رایج میان مفسران بوده و مخالف با بلاغت و ادبیات عرب نیز نبوده است، حتی می‌توان حدس زد که خاستگاه این تحلیل بلاغی آراء صحابه یا تابعان بوده است که مقاتل بلخی آن را گزارش کرده است. طبرسی نیز دلیل اتصال کلام یوسف علیه السلام (آیه ۵۲) به کلام زلیخا در تمه آیه ۵۱ را ظهور دلالت کلام بر این معنا دانسته است، وی نظایری از این نمونه را از آیات قرآن گزارش و این سبک را رایج و آن را به رأی فراء مستندسازی کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۳۶۸)

۶. تناسب و سیاق

مفسرانی چون صادقی تهرانی و علامه طباطبایی از سیاق آیات ۵۳ - ۵۰ به‌عنوان قرینه درون‌متنی در اثبات مدعای خود بهره‌جسته‌اند؛ هرچند تقریر این دو با یکدیگر تفاوت دارد اما در این نکته اتفاق نظر دارند که پیوند محتوایی آیه ۵۳ با آیات پیشین نشان می‌دهد که گوینده آن یوسف علیه السلام است. صادقی تهرانی این پیوند را در حکمت امتناع یوسف علیه السلام در خروج از زندان جستجو کرده است که به شکل پرسشی محذوف در آیه ۵۲ در تقدیر گرفته شده است. در گفتگوی مذکور در آیه ۵۰، پادشاه یوسف علیه السلام را احضار می‌کند و وی از حضور امتناع نموده و آن را به بعد از پرس‌وجو از زنان موکول می‌کند دلیل آن را بیان نمی‌کند. آیات ۵۳ - ۵۲ بیان حکمت این امتناع است که هر دو از یوسف علیه السلام صادر شده است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۵ / ۱۲۲) از کاربرد کلمه تمه در عبارت علامه طباطبایی در بیان اتصال آیه ۵۳ به آیه پیشین نشان می‌دهد که آیه ۵۳ تکمیل آیه ۵۲ بوده و گوینده هر دو یکی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۱۹۸)

الف) ارزیابی رویکرد یکم

ادله رویکرد یکم نیازمند تکمیل و تقریر دقیق است. در دلیل نخست، تحلیل مفسران مبتنی بر عطف آیه ۵۳ بر آیه ۵۲ است که نقش تفسیری نسبت به جمله قبل را ایفا کرده است. ضرورت دارد دلیل عاطفه بودن حرف واو در ابتدای این آیه اثبات گردد؛ زیرا برخی از مفسران اهل سنت آن را استیناف گرفته‌اند (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۲ / ۷۹) در دلیل دوم نیز از زمینه‌های متنی استدلال مذکور می‌توان به جمله «... أَنِّي لَمْ أَخْنُهَا بِالْعَيْبِ...» اشاره کرد که ظاهر آن شائبه تزکیه نفس یوسف علیه السلام را داشت و با آیه ۵۳ تلاش دارد چنین تبادری را بزدايد. مفسران طرفدار این استدلال می‌توانستند به این زمینه متنی به‌عنوان استدراک استشهاد نمایند همانطوری که در برخی از تفاسیر اهل سنت بدان توجه شده است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸ / ۴۷) در دلیل سوم تقریر نفی نفس اماره دچار ابهام است؛ زیرا از آن چنین برمی‌آید که اساساً یوسف علیه السلام فاقد نفس اماره است و از ادامه تقریر چنین استنباط می‌شود که کارکرد سوء نفس یوسف علیه السلام به‌دلیل عصمت و نبوت مه‌ار شده و دیگر اماره نیست (طیب، ۱۳۷۸: ۷ / ۲۱۵) این در حالی است که مشهور مفسران جمله «إِلَّا مَا رَجَحَرَّتِي» را به‌دلیل کاربرد حرف

گوینده و تناسب آیات «أَنْتَى لَمْ أَخْنُتْ بِالْغَيْبِ... وَ مَا أُبْرِيءُ نَفْسِي...» □ ۹۷

«إِلَّا»، استثنای از موضوع جمله «التَّفَسُّ لَأَمَّا رَةٌ بِالسُّؤَى» دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۴۸۰؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲ / ۱۹۵)، از این رو معنا آیه چنین است که جنس نفس انسانی آدمی را امر به سوء می‌کند مگر نفسی که پروردگار بدان رحمت نماید و از گزند سوء نفس در امانش نگه دارد. هرچند بخش نخست استدلال در دلیل چهارم محتمل است و شاید بتوان از انگاره فرشته‌پنداری یوسف علیه السلام به دلیل شدت زیبایی وی برای تقویت آن بهره جست اما نیازمند تحلیل تاریخی و مستندسازی است؛ زیرا زیبایی فوق‌العاده یوسف علیه السلام از ظاهر قرآن قابل استنباط نیست و اعتبار مستندات روایی آن با مناقشاتی روبه‌رو است (راد، ۱۳۹۵) شیخ طوسی تشبیه حال یوسف علیه السلام به حال فرشتگان در این آیه را به پیراستگی و وقار در منش وی به‌عنوان قول صحیح در تفسیر این آیه تأکید داشته است (طوسی، بی‌تا: ۶ / ۱۳۲ - ۱۳۱) و برخی از قرآن‌پژوهان معاصر نیز اعتراف زنان در ضیافت زلیخا به زیبایی فرشتگون یوسف را نوعی شگرد زنانه در توجیه شکست آنان در کام‌جویی از یوسف علیه السلام تحلیل کرده‌اند (میر، ۱۳۸۷: ۲۲۷) از این رو تحلیل‌های ارائه شده از زیبایی شگفت یوسف مبتنی بر این آیه (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۱۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳ / ۱۷؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۲ / ۳۳۱؛ مشهدی، ۱۳۶۸: ۶ / ۳۰۳) با مناقشات جدی روبه‌رو است.

در دلیل پنجم نیز می‌توان از قاعده بلاغی حذف با استناد به آگاهی مخاطب از محذوف بهره جست (بغوی، ۱۴۲۰: ۲ / ۴۹۶)؛ زیرا دلالت آیات برای گروهی غیر از مخاطبان آشنای با این قصه چندان روشن نیست. همچنین فرضیه تقدیم و تأخیر نیز در اینجا کارآمد است، همان‌طوری که در برخی از روایات تفسیری (سیوطی، ۱۴۰۴: ۴ / ۲۳) و آراء مفسران ادبی گزارش شده است (بغوی، ۱۴۲۰: ۲ / ۴۹۶) فرضیه صدور آیات ۵۳ - ۵۲ از یوسف علیه السلام بعد از حضور وی نزد پادشاه نیز محتمل است به‌ویژه اینکه مطابق برخی از نقل‌ها ابن عباس چنین دیدگاهی داشته است (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲ / ۴۴۷) تناسب و سیاق نیز تقریر روشن و دقیقی در تفاسیر امامیه ندارد و ضروری است به دقت پیوند آیات ۵۳ - ۵۰ روشن گردد. همچنین استدلال به این سیاق با نقدها و چالش‌هایی روبه‌رو است که برای استناد به آن بایستی پاسخی درخور به اشکال‌های آن ارائه نمود.

رویکرد دوم: زلیخا

طرف‌داران این رویکرد گوینده آیات ۵۳ - ۵۲ را زلیخا دانسته و قول نخست را بسیار بعید، خلاف ظاهر، خلاف سیاق آیات و ادله ادبی شمرده‌اند. این رویکرد قول شمار معدودی از تفاسیر معاصر امامیه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۹ / ۴۳۴؛ مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۳۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴ / ۳۲۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۷۳؛ نجفی، ۱۳۹۸: ۸ / ۱۳۵؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۰: ۱۷۱ - ۱۶۵؛ معرفت، ۱۹۹۷: ۲ / ۲۲۲) است. از تفاسیر کهن نیز فقط در یک تفسیر روایی این قول گزارش شده است. (قمی، ۱۳۶۷: ۱ / ۳۴)

تقریر رویکرد دوم

بنابراین رویکرد، آیه ۵۲ در امتداد و متصل به سیاق آیات قبلی (۵۱ - ۵۰) است. برابر این آیات زلیخا در حضور پادشاه مصر، بعد از اعتراف زنان درباری به پاکدامنی یوسف علیه السلام، به جرم خود در کامجویی از یوسف علیه السلام و صداقت وی در عدم تعرض به او اعتراف نمود. در ادامه زلیخا اقدام به مراوده با یوسف علیه السلام را معلول نفس اماره دانسته و ادعا می‌کند که طبیعت نفس هر انسانی چنین است که او را به سوی شهوات (سوء) فرا می‌خواند و نفس وی نیز در گرایش به یوسف علیه السلام دچار چنین حالتی شد. البته وی استثنایی را هم مطرح می‌کند و آن اینکه در صورت رحمت خداوندش (ربی)، نفس انسانی از چنین مهلکه‌ای نجات می‌یابد. در حقیقت زلیخا با این ادعا نوعی اعتذار در برابر اقدام نادرست خود ارائه کرده و آن را به دیگران تعمیم‌پذیر می‌داند، بنابراین نباید اقدام وی را به چشم بدعت و مستثنای از دیگران نگریست. (صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۰: ۱۷۱ - ۱۶۵) ابن شهر آشوب نیز پیش‌تر با تبیین معنای سوء در آیه به صرف خواسته و شهوت و نه اراده معصیت، آن را سخن زلیخا دانسته است. (مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۳۴)

ادله رویکرد دوم

۱. سیاق

آیات ۵۳ - ۵۲ در سیاق اعتراف زلیخا در آیه پیشین بوده و ضمیر «ذلک» در ابتدای آیه ۵۲ به علت اعتراف اشاره دارد. (مازندرانی، همان؛ مغنیه، همان؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۹ / ۴۳۴؛ معرفت، همان؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۰: ۱۶۶)

۲. لغویت در کلام

اگر گوینده آیه ۵۲ را یوسف علیه السلام بدانیم، مستلزم لغویت در کلام بوده و تحصیل حاصل است، از این‌رو هر دو احتمال بازگشت ضمائر «لیعلم» و «لم‌اخنه» به عزیز یا پادشاه مصر، مردود است. (صالحی نجف آبادی، همان: ۱۶۹؛ مکارم شیرازی، همان)

۳. تناقض با پاکدامنی یوسف علیه السلام

پذیرش رویکرد اول مستلزم تناقض با پاکدامنی یوسف علیه السلام است: «اگر این دو آیه بیان گفتار یوسف باشد یک نوع تضاد و تناقض در میان آن خواهد بود؛ زیرا از یک سو یوسف می‌گوید من هیچ خیانتی به عزیز مصر روا نداشتیم و از سوی دیگر می‌گوید من خود را تبرئه نمی‌کنم؛ چراکه نفس سرکش به بدی‌ها فرمان می‌دهد. این‌گونه سخن را کسی می‌گوید که لغزش هرچند کوچک از او سر زده باشد درحالی‌که می‌دانیم یوسف هیچ‌گونه لغزشی نداشت» (مکارم شیرازی، همان) صالحی نجف آبادی نیز این دلیل را به‌عبارت دیگری چنین

بیان کرده است: «درست نیست که یوسف علیه السلام در زندان با شخصی که بالفرض جریان محاکمه را برای او گفت بگوید: «وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي...» زیرا یوسف علیه السلام در مقام تبرئه خود بود و از این رو از زندان خارج نشد و درخواست تحقیق کرد تا تبرئه گردد و بی گناهی وی ثابت شود. بنابراین معنا ندارد کسی که در مقام تبرئه خویش است بگوید: «وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي...» (صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۰: ۱۷۰ - ۱۶۹) با این تحلیل معلوم می شود که برخلاف رویکرد اول، گوینده آیات ۵۳ - ۵۲ زلیخا است؛ زیرا او بود که با کامجویی از یوسف علیه السلام دچار لغزش شد و مغلوب نفس اماره گشت. عدم تبرئه نفس نیز با حالات زلیخا و اقدام نادرست وی انطباق دارد تا یوسف علیه السلام که مرتکب هیچ خطایی نشده بود و برای اثبات بی گناهی خود از پادشاه درخواست تحقیق کرده بود.

۴. تنبه زلیخا

برخی از طرفداران این رویکرد تحت تأثیر برخی از روایات تلاش نمودند تا اعتراف زلیخا را برخاسته از نوعی تنبه اخلاقی و حالت بالینی وی تحلیل نمایند. (مکارم شیرازی، همان: ۴۳۵)

ارزیابی رویکرد دوم

اصل رویکرد دوم به لحاظ اصالت تاریخی، روایت استنادی و اعتبار ادله اثباتی آن با مناقشات جدی روبه رو است. (یک ریشه تاریخی این رویکرد برخلاف رویکرد اول، در دوره صحابه و حتی تابعان قابل اثبات نیست؛ بررسی تفاسیر شناخته شده از چهار قرن نخست هجری نشان می دهد که این رأی رد پای در روایات یا تفاسیر این دوره ندارد. از رأی تفسیر مقاتل (بلخی، ۱۴۲۳: ۲ / ۳۴۰) برمی آید که رویکرد دوم در قرن دوم هجری به عنوان یک رأی تفسیری شناخته شده نیست. فراء از مفسران قرن دوم نیز فقط بر یوسف علیه السلام به عنوان گوینده آیه مورد بحث تأکید داشته و رأی دیگر را نقل نکرده است (فراء، بی تا: ۲ / ۴۷) تفسیر ابن ابی حاتم رازی، از تفاسیر روایی قرن چهارم، نیز رویکرد نخست را به عنوان قول رایج مفسران صحابه و تابعان نقل کرده، و اشاره ای به رویکرد دوم ندارد (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۷ / ۲۱۵۷) از تفسیر جامع البیان نیز برمی آید تا دوره وی این قول رواج نداشته است زیرا وی این رأی را گزارش نکرده است اما در مقابل، از اکثر مفسران تابعان چون ابن اسحاق، قتاده، سدی، ضحاک، ابوصالح نقل کرده است که قائل بودند گوینده این آیه یوسف علیه السلام بوده است و مرجع ضمیر در «اخنه» نیز به یوسف علیه السلام برمی گردد و تنها ضحاک بر این رأی بوده است که مرجع آن پادشاه بوده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲ / ۱۴۲ - ۱۴۰) از تفسیر مجمع البیان می توان فهمید که قول زلیخا را جبائی مطرح کرده است که گرایش اعتزالی داشته است. طبرسی خاستگاه این رأی را به عنوان قیل به جبائی نسبت داده است و فرد دیگری را از صحابه و تابعان و مفسران امامیه به عنوان طرفدار آن معرفی نکرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۳۶۸) این گزارش ها نشان می دهد که رویکرد دوم

تحت تأثیر اندیشه اعتزالی یا تشدید گرایش ادبی در تفسیر قرآن و دور شدن از فضای نزول آیات شکل گرفته است که در نظریه معیار بدان خواهیم پرداخت. همچنین توجه به کارکرد اجماع یا قول اکثر مفسران در رویکرد اول به عنوان یک منبع تاریخی می‌تواند قرینه‌ای بر این مهم باشد که این اجماع برخاسته از ذهنیت مخاطبان عصر نزول بوده که گوینده آیه را یوسف علیه السلام می‌دانستند؛ شکل‌گیری اجماع حداکثری در میان مفسران صحابه و تابعان، با رواج یا قوت قول مخالف از صحابه بسیار بعید می‌نماید. در نتیجه تاریخ‌گذاری رویکرد اول نشان می‌دهد که این دیدگاه در عصر معصومان رایج بوده و مخالفتی از سوی آنان با این رأی به دست ما نرسیده است. همچنین رأی مفسران نخستین امامیه نیز شاهدهی بر این مدعاست که آنان به اعتبار رویکرد دوم قائل نبودند و به‌طور قطع آن را مستند به اهل بیت نمی‌دانستند.

دو) مستند رویکرد دوم فقط متنی در تفسیر قمی (قمی، ۱۳۶۷: ۱ / ۳۴۶) است که فاقد سند متصل به معصوم است، از این رو اعتبار روایت را ندارد بلکه از اقوال منسوب به علی بن ابراهیم قمی یا افرادی است که در متن اصلی این تفسیر دست برده‌اند. روایتی موید رویکرد دوم در جوامع روایی امامیه یافت نشد، در نتیجه این رویکرد فاقد دلیل روایی است، درحالی که رویکرد نخست مستند به متون روایی است که ریشه تاریخی در عصر صحابه و مفسرانی چون ابن عباس دارد که از شاگردان برجسته امام علی علیه السلام در تفسیر است. ضمن اینکه بر فرض وجود روایت معتبر در تأیید رویکرد دوم، با روایات و ادله رویکرد اول تعارض پیدا خواهد کرد. در این صورت می‌توان صدور آن را از باب تقیه، خطای راوی در نقل، جعل و ... دانست یا رویکرد نخست را با استناد به قراین برون‌متنی چون اجماع مفسران و قدمت تاریخی بر رویکرد دوم ترجیح داد.

سه) غالب ادله رویکرد دوم جنبه نقضی دارند تا اثباتی؛ غیر از دلیل سیاق، دلایل دیگر نیز مبتنی بر تحلیل‌های مفسرانه است. طرف‌داران این رویکرد بیش از اقامه ادله اثباتی، به نقد و ابطال رویکرد اول پرداخته و از نقض آن به عنوان دلیل کلی اثبات‌کننده مدعای خود بهره جسته‌اند. ملاحظاتی بر ادله این رویکرد قابل طرح است که مطابق ترتیب ادله آن ارائه می‌شود:

۱. سیاق ادعا شده در دلیل اول، مبتنی بر پیش‌فرض توالی آیات ۵۲ و ۵۳، مکتوب‌انگاری نزول سوره یوسف علیه السلام و تحلیل ارائه شده از آن است که هر سه قابل مناقشه است؛ صرف توالی جملات دلیل بر انعقاد سیاق نیست؛ زیرا تنها با تقویت ادعای وقف در انتهای آیه ۵۱، آیه ۵۲ مستقل از آن خواهد شد و ادعای یکی بودن گوینده آن دو مردود خواهد شد. سیاق نوشتار با سیاق گفتار تفاوت دارد و در نوشتار رعایت توالی و تفکیک بخش‌های متن از یکدیگر بر نویسنده ضروری است. درحالی که قرآن، متن گفتاری است و در قصه‌گویی می‌تواند همزمان دو یا چند بخش را در عرض هم بیان کند که هر بخش، گوینده مستقلی داشته باشد. در نتیجه سیاق، زمانی حجت است که قرینه‌ای برخلاف آن نباشد یا تحلیل قوی‌تر از سیاق مطرح نباشد، از این رو دلیل سیاق رویکرد دوم به لحاظ اثباتی با مشکل جدی روبه‌رو است. تحلیل اجتهادی از آن نیز

افزون بر اینکه تحلیل معارض دارد به دلیل عدم نص بودن آیات در دلالت بر آن، از الزام علمی برخوردار نیست.

۲. معناشناسی سوء به شهوت و نه اراده معصیت، خلاف ظاهر آیات و فهم مفسران است. سیاق داستان در بخش مرآده زلیخا (یوسف / ۲۳) به اقدام عملی زلیخا برای تحقق رابطه نامشروع با یوسف علیه السلام، دلالت روشنی دارد که فراتر از شهوت محض است. فهم مفسران کهن نیز دلیل این تبیین است که متعلق «هَيْتَ لَكَ» را ترغیب به جماع و تمهید مقدمات آن دانسته‌اند. (بلخی، ۱۴۲۳: ۲ / ۳۲۷؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۲ / ۱۰۶) از این رو ادعای ابن شهر آشوب در معناشناسی سوء به شهوت مردود است. همچنین تبیین مغنیه از «لم اخنه» به عدم خیانت زلیخا به یوسف علیه السلام، خلاف لغت و واقعیت است؛ زیرا خیانت مستلزم تعهد فرد به دیگری است و زلیخا به یوسف علیه السلام تعهدی نداشته است بلکه وی متعهد به پیمان زناشویی با همسر خود بوده است که با اقدام به کامجویی با یوسف علیه السلام آن را نقض نمود. همچنین معنا نمودن خیانت به یاد نکردن از یوسف علیه السلام به بدی در دوران زندان، در هیچ کتاب لغتی یافت نشد و صرف احتمال مغنیه است، وانگهی عدم اعلام صداقت یوسف علیه السلام و پیراستگی وی از هر نوع اتهامی بعد از گذشت هفت سال خود خیانتی آشکار است و نشان می‌دهد که زلیخا در حق یوسف علیه السلام جفای بزرگی کرده است که وی سال‌های مهمی از دوران جوانی را بدون ارتکاب گناهی در زندان گذرانیده است. به نظر می‌آید اگر الزام پادشاه نبود وی چنین اعترافی را هم در حق یوسف علیه السلام نمی‌کرد.

۳. برجسته نمودن نقش زلیخا در مجلس پادشاه با ریخت‌شناسی محاوره آیات ۵۳ - ۵۰ سازگار نیست. رویکرد دوم نقش اصلی در این گفتگو را به زلیخا داده است در حالی که اساساً وی فاقد نقش در محاوره بوده و با تسامح می‌توان گفت که وی فقط به‌عنوان یکی از زنان درباری نزد پادشاه احضار شده است؛ دقت در ریخت‌شناسی این محاوره نشان می‌دهد که طرفین اصلی آن، پادشاه و یوسف علیه السلام است و فرستاده پادشاه - هم‌زندانی سابق یوسف علیه السلام - نیز نقش رابط میان آن دو را ایفا می‌کند، در مجلس پادشاه نیز مخاطب اصلی و اولی وی زنان درباری بوده است، از این رو ابتدا آنان به پاکدامنی یوسف علیه السلام شهادت می‌دهند، سپس زلیخا نیز در تکمله آنان زبان به اعتراف می‌گشاید، بنابراین دادن نقش اصلی به عنصری که از طرفین محاوره نبوده و درگیر نمودن وی به‌عنوان ادامه‌دهنده محاوره، خلاف دلالت ظاهر آیات ۵۳ - ۵۰ و ناشی از عدم دقت در ساختارشناسی محاوره مذکور در آیات است. تحلیل دیگر روایت‌شناسی این بخش از آیات چنین است که قرآن به‌عنوان حکایتگر این بخش از داستان بعد از اتمام اقدام پادشاه به گزارش عکس‌العمل یوسف علیه السلام پرداخته است و «ذلک» اشاره به علت تأخیر یوسف علیه السلام در حضور پادشاه است. یا اینکه ممکن است مستلزم تقدیر جمله‌ای باشد که به قرینه مخاطب حذف شده است یا از باب المقدر کالمذکور است، به هر روی این تحلیل از محاوره به‌لحاظ ادبی توجیه‌پذیر بوده و خلاف ادب عربی نیست که در دلیل پنجم رویکرد اول بدان اشاره شد، از این رو دلیل دوم صالحی نجف‌آبادی که چنین تقدیری در آیه را مستلزم تکلف و دوری از

بلاغت قرآن دانسته است (صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۰: ۱۶۸) مردود است؛ زیرا تقدیر در جایی که نشانه‌ای در متن باشد یا قرینه بیرونی بر آن دلالت نماید نه تنها خلاف بلاغت نیست بلکه بر خطیب لازم است که به مقتضای حال از تکرار خودداری نماید (بنت الشاطی، ۱۳۹۱: ۲۸۱) از این رو اشکال عدم حضور یوسف علیه السلام در مجلس پادشاه (معرفت، ۱۹۹۷: ۲ / ۲۲۲) وارد نیست؛ زیرا الزامی به حضور وی نبوده و از ابتدای این بخش از داستان معلوم است که یوسف علیه السلام در زندان است. احتمال محاکات با خود هم پاسخی دیگری است که می‌توان به این اشکال داد، بدین معنا که آیات ۵۳ - ۵۲ را یوسف علیه السلام با خود نجوا کرده و قرآن آن را به قول در آورده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳ / ۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳ / ۲۵۴) همچنین می‌توان آنها را ادامه سخن یوسف علیه السلام در خطاب به پادشاه دانست و برگزاری مجلس پادشاه را از باب جمله معترضه بیان کرد.

۴. در اینکه مرجع ضمیر در «لیعلم» به عزیز بر نمی‌گردد حق با طرفداران این رویکرد است ولی بخش دوم ادعای آنان قابل مناقشه است؛ زیرا اگر مراد این است که یوسف علیه السلام بداند زلیخا در حق وی بدی نکرده است، این ادعا توهمی بیش نیست؛ زیرا زلیخا زشت‌ترین بدی را در حق یوسف علیه السلام روا داشت و هفت سال او را بدون گناه زندانی کرد. کدام منطق عقلانی و اخلاقی است که این اقدام زلیخا را مصداق روشن خیانت نداند؟ آیا بسنده کردن به اینکه زلیخا پشت سر یوسف علیه السلام حرف ناروایی زده ولی او را بدون ارتکاب گناهی زندانی کرده است، رفتن به سوی سراب نیست؟ این استدلال‌ها بیشتر به قصد تطهیر زلیخا صورت گرفته است، اما اینکه قصد یوسف علیه السلام از برگزاری جلسه پادشاه و تأخیر در حضور نزد وی چه بوده است احتمال‌های متعددی مطرح است که مفسران صحابه و تابعان به تبیین آنها اهتمام داشته‌اند، از جمله ابن عباس آن را به رد هر نوع شبهه از ذهن پادشاه (سمرقندی، بی‌تا: ۲ / ۱۹۷) و قتاده آن را به «طلب العذر» (طوسی، بی‌تا: ۶ / ۱۵۲) توجیه کرده است؛ اینک برخی از این احتمال‌ها بررسی می‌شود:

الف) یوسف علیه السلام به‌عنوان پیامبری حکیم و آینده‌نگر بیش از هر چیز به دنبال روشن شدن حقیقت برای آیندگان بود؛ از این رو ضرورت داشت تمامی زنان حاضر در ضیافت زلیخا که همگی از وی درخواست کام‌جویی کردند به پیراستگی یوسف علیه السلام اعتراف نمایند. از آنجایی که در ضیافت زلیخا چنین اعترافی از آنان به دلیل شرایط آن جلسه که به قصد کام‌جویی از یوسف علیه السلام شکل گرفته بود، ممکن نبود، ضرورت داشت به‌طور رسمی در حضور پادشاه انجام شود تا سندی رسمی در اثبات پاکدامنی یوسف علیه السلام برای آیندگان باشد. (طوسی، بی‌تا: ۶ / ۱۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲ / ۱۹۴)

ب) زندانی شدن بیش از هفت‌سال یوسف علیه السلام، مانعی فراروی اعتماد پادشاه به تعبیر خواب وی بود. احتمال‌های زیادی در ذهن پادشاه می‌تواند خلجان نموده و اعتبار تعبیر خواب یوسف علیه السلام را متزلزل نماید. ضرورت داشت برای زدودن این مانع، یوسف علیه السلام ابتدا پیراستگی دامن خود را اثبات نماید تا ذهن پادشاه از هر شبهه‌ای درباره وی پاک گردد (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۱۰۹۱) اشکال طرف‌داران رویکرد دوم با این اهتمام

گوینده و تناسب آیات « اُنَى لَمْ اُخْنَهُ بِالْغَيْبِ ... وَ مَا اُبْرِيْ نَفْسِيْ...» □ ۱۰۳

مفسران از دوره صحابه تا ادوار بعدی در تبیین حکمت اقدام یوسف علیه السلام چیزی جزء آسیب تتبع ناقص برای آنان به ارمغان نیاورده است.

۵. پاسخ اشکال عدم ارتباط مسئله خیانت به پادشاه، این است که برابر دلالت ظاهر آیات ۵۳ - ۵۰ پادشاه از ضیافت زلیخا و مراوده‌خواهی زنان درباری از یوسف علیه السلام اطلاع نداشت؛ زیرا اولاً در صورت اطلاع پادشاه درخواست یوسف علیه السلام از وی برای تحقیق از قضیه دست بردن زنان لغو بود. ثانیاً مستلزم آن بود که وی یوسف علیه السلام و قضیه او را به محض تعبیر خوابش بشناسد و نیازی به احضار وی و پیگیری درخواست تحقیق او نباشد. این تحلیل نشان می‌دهد که پادشاه از ضیافت زلیخا و زندانی شدن یوسف علیه السلام آگاهی نداشت و او را نمی‌شناخت. از سوی دیگر احتمال داشت چه‌بسا زنان درباری حاضر در ضیافت زلیخا، بعد از حضور یوسف علیه السلام در دربار پادشاه برای جبران شکست خود در ضیافت زلیخا و پیشگیری از آبرویزی دوباره، یوسف علیه السلام را به دلیل زندانی بودنش نزد پادشاه متهم و بد نام نشان می‌دادند از این رو ضرورت داشت موانع حضور یوسف علیه السلام در دربار برداشته می‌شد که با اقدام حکیمانه یوسف علیه السلام تحقق یافت. البته احتمال وجود رابطه نسبی پادشاه با زلیخا (دختر خواهر یا همسر فعلی پادشاه) را نیز برخی از مفسران مطرح کرده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲ / ۴۴۶) که در صورت اعتبار می‌تواند دلیل دیگری بر این اقدام یوسف علیه السلام باشد. در نتیجه از ابعاد متعددی خیانت زنان می‌تواند به پادشاه ارتباط پیدا کند.

۶. روایات استنادی طرف‌داران این رویکرد به‌لحاظ سندی و متنی نیازمند اعتبارسنجی است که متأسفانه در بیان این مفسران هیچ نوع داوری نسبت به آنان صورت نگرفته است، وانگهی روایات مذکور بر فرض اعتبار، به گفته خود این مفسران به احوالات زلیخا در پایان عمر وی اشاره دارند نه به بازه زمانی رخداد حادثه موردنظر در داستان. این در حالی است که برابر روایات از ماجرای مراوده زلیخا و زنان تا آزادی یوسف علیه السلام از زندان هنوز بیش از هفت‌سال نگذشته است و به‌طور معمول شهوت کام‌جویی این زنان همچنان پا برجا بوده است و به‌سان پیرزنانی فرتوتی نبودند که به جبر طبیعت و حفظ آبروی بر باد رفته ممکن است حرف‌هایی بر زبان برانند، از این رو تناسبی میان روایات استنادی با موقعیت تاریخی داستان وجود ندارد و روایات مذکور شأن تبیینی نسبت به این بخش ندارند. همچنین بسیاری از شکست‌های عشق مجازی، به جنون و افسردگی می‌انجامد و الزاماً منجر به عشق حقیقی نمی‌شوند. فرضیه تصعید روانشناختی استناد شده در تفسیر نمونه به‌عنوان قاعده تعمیم‌پذیر در همه افراد قابل تطبیق نیست و اساساً با فرضیه‌های غیر قطعی نمی‌توان واقعه‌ای تاریخی را توجیه‌پذیر کرد یا از آن به‌عنوان شاهد یا دلیل اثباتی بهره جست.

۷. نکته مهمی که در نقد این رویکرد بایستی بدان به‌عنوان یک دلیل برون‌متنی تأکید شود عدم تناسب معارف آیات ۵۳ - ۵۲ با شأن زلیخا است؛ پیش‌فرض این دلیل چنین است که صدور سخن و انجام هر عمل، متأثر از سطح شناخت، باورها و نوع شخصیت افراد است، واقعیت این است که از آهنگ و تراز معنوی

آیات ۵۳ - ۵۲ چنین استشمام می‌شود که به زبان آوردن چنین عبارتهای حکیمانه‌ای سزاوار بزرگانی است که نفس خود را از گزند معصیت رهانیده و بر ستیغ طهارت و حکمت نشسته باشند و به شکرانه این توفیق و از سر تواضع در برابر خداوند نفس خود را همواره متهم دارند. این‌گونه سخن گفتن از زنی که دامن آلوده و زبان به تهمت و افتراء علیه جوان بی‌گناهی - پیامبر خدا در آینده - گشوده است، هرگز بر نیاید. حقیقتی که برخی از تفاسیر بدان التفات یافته و آن را به‌عنوان نقضی بر رویکرد دوم بیان کرده‌اند (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸ / ۴۷۰) همچنین علامه طباطبایی صدور آن را از شأن زلیخا در باورمندی به ربوبیت الهی بعید می‌داند؛ زیرا وی زنی آلوده به شهوات و بت‌پرست بوده و به زبان راندن چنین عبارتی با مضامین عالی توحیدی از وی بسیار بعید است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۱۹۸) این‌جوزی نیز به بت‌پرستی زلیخا به‌عنوان قرینه‌ای برون‌متنی توجه نشان داده است (این‌جوزی، ۱۴۲۲: ۲ / ۴۴۹) البته برخی احتمال اعتقاد زلیخا به ربوبیت، غفور و رحیم بودن خدای متعال را با وجود شرک او مطرح کرده و عدم وقوع زنا را از باب لطف خدا بر وی دانسته‌اند (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۱۲ / ۷۹) در نقد دیدگاه اخیر بایستی گفت عدم وقوع خیانت صرفاً لطف الهی به‌واسطه یوسف علیه السلام بوده است و بس و اگر به جای یوسف علیه السلام، فرد دیگری بود، قریب به یقین این خیانت به دلیل ترس از موقعیت زلیخا و عواقب تلخ آینده آن، از سوی فرد محقق می‌شد و شاید از باب اکراه بر زنا نیز خدای سبحان برخوردی متفاوت با او در قیامت داشت. نباید لطف الهی به یوسف علیه السلام را به زلیخا تعمیم داد. دلیل این مفسران بر عنایت خداوند بر زلیخا چه بوده است؟ زلیخایی که بت‌پرست بوده و تا حدی باطنی پلید داشته است که با وجود همسر قصد رابطه نامشروع با غلام خود را داشته است، آیا از چنین زنی انتظار می‌رود که بتواند خداوند را با زبان اهل توحید توصیف نماید اگر ظاهر این ادعا را هم بپذیریم از باب منطق دوگانه است؛ زیرا سیاق داستان یوسف علیه السلام نشان می‌دهد که زلیخا زنی شیر و خائن به شوهر خود بوده است و اینکه چگونه دچار تحول ایمانی و عرفانی شده است، جای تردید و سؤال دارد؟ اگر واقعاً این‌گونه بوده است، چرا در طول این سال‌ها زندانی شدن یوسف علیه السلام تلاشی برای آزادی وی نکرد؟ وانگهی ارتکاب برخی از گناهان یا اقدام به مقدمات آن چون زنا و حبس بدون جرم جوانی رشید به‌طور قطع تأثیرات رفتاری در گناهکار دارد و توفیق را از وی می‌ستاند. در آیات و روایات نیز دلیل روشنی بر توبه صریح زلیخا و اعتذار وی از یوسف علیه السلام گزارش نشده است.

نظریه معیار

با توجه به کاستی‌های که رویکرد دوم به‌لحاظ تاریخی، ادبی، منبعی و روشی دارد، معیار قرار دادن آن به‌عنوان نظریه تفسیری امامیه با مناقشات جدی روبه‌رو است. اما رویکرد اول نظر به امتیازهایی که دارد در صورت تکمیل در مقام تقریر و تقویت ادله اثباتی، شایستگی آن را دارد که به‌عنوان نظریه معیار امامیه در تفسیر آیات مورد نظر معرفی شود. عمده کاستی رویکرد اول عدم بازنمایی برخی از ابعاد پنهان آیات ۵۳ - ۵۲

و غفلت از برخی ادله اثباتی است که در ارزیابی آن به مواردی اشاره شد. اینک مولفه‌های نیازمند تکمیل در این رویکرد را برمی‌شمریم:

الف) روایت نمایشی آیات

توصیف سوره یوسف علیه السلام به احسن القصص (یوسف / ۳) بر زیبایی و نیکویی دو چندان آن در بیان قصه دلالت دارد (طوسی، بی‌تا: ۶ / ۹۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۳۱۷) با اینکه این داستان پیش از نزول قرآن در سایر کتب آسمانی و بشری رایج بوده است اما روایت قرآنی آن نظر به اسلوب ابداعی و اعجاب برانگیزش، این داستان را با روایات‌های پیشین بسیار متفاوت و ممتاز نموده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۴۴۱) آیا سوره‌ای با این درجه از بلاغت امکان دارد که بخشی از آن در انتقال مراد خود به مخاطب دچار ابهام شود؟ در صورت ادعای ابهام چگونه با احسن القصص بودن آن سازگاری دارد؟ یکی از عناصر ممتاز بیانی این سوره، روایت نمایشی آن است که برای ترسیم صحنه‌های متنوع داستان از روش‌های مختلف پردازش نمایش استفاده شده است. یکی از این روش‌ها، که از نظر نگارنده قابل تطبیق بر آیات مورد بحث این مقاله هست، چنین است: «در چندین مورد حوادث حاکی از یکدیگرند، ولی این حکایتگری به‌طور مکانیکی، که یک حادثه به آرامی به حادثه بعدی اشاره کند، نیست، بلکه به این طریق است که توازن دقیقی را بین حوادث پیش‌بینی‌پذیر و پیش‌بینی‌ناپذیر حفظ کند» (میر، ۱۳۸۷: ۱۷۸) آیات ۵۳ - ۵۰ نمونه روشنی از عدم پیمایش مکانیکی و توالی رمانی این بخش از داستان یوسف علیه السلام است. سناریو این آیات، نمایش هم‌زمان یا هم‌عرض دو یا سه پاره از داستان در یک خط طولی نمایش است، گویی آیات به‌سان صحنه تئاتری است که کارگردان هم‌زمان هر سه بخش را در عرض هم به نمایش درآورده و مخاطب از این سبک بدیع لذت می‌برد. سوره یوسف علیه السلام نمایشنامه شفاهی است که گوینده‌ای زبردست به روایت تصویری آن پرداخته است، از این رو بیش از آنکه سوره یوسف علیه السلام خوانده شود، بایستی دیده شود تا هنر بدیع قرآن در تصویرآفرینی آن حس شود. روشن است که این رویکرد به اسلوب بیانی این سوره، گره‌گشای بسیاری از ابهاماتی است که در مواجهه ادبی یا کلامی محض با آن پدید می‌آید.

ب) رمزگشایی از دلیل احضار زنان

تبیین چرایی تأکید یوسف علیه السلام به پادشاه در احضار زنان درباری و پرسش از بریدن دستان خود، نیازمند تکمیل یا تقریر جدید است. ظاهراً یوسف علیه السلام تعمداً در این احضار داشته و اعتراف زنان از نقش بنیادی در درخواست وی دارد. از این رو اساساً یوسف علیه السلام به دنبال اعتراف زلیخا نبوده است؛ زیرا پیش‌تر بی‌گناهی یوسف علیه السلام نزد همسر زلیخا اثبات شده است بلکه وی به دنبال تبرئه از حيله بزرگ‌تری بوده است که زنان شهر برای وی رقم زده بودند. از این حیلت زنان درباری علیه یوسف علیه السلام در آیات پیشین به مکر (یوسف / ۳۱) و کید (یوسف / ۳۴ - ۳۳) این زنان یاد شده است که به‌طور قطع غیر از کید زلیخا نبوده است؛ بخش پایانی

آیه ۵۲ «وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ» نیز این کید به شکل جمعی به گروهی خیانتکار (زنان درباری) اضافه کرده است که نشانگر اهتمام جمعی آنان در این کید علیه یوسف علیه السلام است. حال کید آنان چه بوده است؟ در ظاهر این آیه بدان اشارتی نشده است. از تأکید یوسف علیه السلام بر پرس و جوی دلیل بریدن دستان این زنان بر می آید که بریدن عمدی بوده و راز مکر اشاره شده در آیه ۳۱، در تحلیل فراز «قطعن ایدیهن» نهفته است که در ادامه مقاله بدان خواهیم پرداخت. رویکرد اول اهتمامی به تحلیل این مهم نداشته و تلاش شده تا نقش این زنان کمرنگ یا حذف و نقش اصلی به زلیخا داده شود؛ یا مقصود یوسف علیه السلام از این زنان همان زلیخا بوده و مراوده خواهی آنان نیز برای زلیخا تفسیر شده است (بلخی، ۱۴۲۳: ۲ / ۳۳۹؛ طوسی، بی تا: ۶ / ۱۵۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲ / ۴۴۶) این تحلیل خلاف ظاهر قرآن است. نحاس به ظهور آیات در مراوده خواهی زنان برای خودشان تأکید دارد (نحاس، بی تا: ۲ / ۲۰۵) همچنین با برداشتهای مفسران نیز در تعارض است (طوسی، بی تا: ۶ / ۱۵۳) مجمع البیان نیز این قول را برگزیده است زنان از یوسف علیه السلام مطالبه مراوده برای خودشان کردند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۳۶۸) تفسیر سوراآبادی ضمن پذیرش این قول اطلاعات افزون تری از شدت علاقه آنان به یوسف علیه السلام ارائه کرده است که «... ایشان از اول چهل زن بودند مهتران زنان مصر که در حدیث یوسف واله بودند، نه از ایشان در عشق یوسف بمرده بودند و یکی از اول که چشمش بر یوسف افتاد جان بداد، سی بمانده بودند.» (سوراآبادی، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۱۴۷) از این رو این احتمال که مراد از «النسوه» عامی است که مقصود از آن خاص یعنی زلیخا بوده است به دلیل قرینه درون متنی باطل است. همچنین توجیه عدم تصریح به زلیخا از کرامت و حسن ادب یوسف علیه السلام (طوسی، بی تا: ۶ / ۱۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲ / ۱۹۴) بوده است، فاقد قرینه درون متنی است. هر چند می توان به دلالت التزامی یا از باب دلالت تلویحی پذیرفت که زلیخا نیز داخل در این زنان بوده است. به این نکته برخی از مفسران اشاره داشته اند. (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۱۰۹۱)

ج) نقش غایب زلیخا در محاوره یوسف علیه السلام با پادشاه مصر

گویی در این بخش زلیخا از پرس و جو غایب است و محاکمه شامل او نیست. می توان از تقدیم اعتراف زنان شهر بر اعتراف زلیخا نیز این نکته لطیف را فهمید؛ حتی اعتراف زلیخا را می توان در حاشیه آن و صرفاً اعتراف جبری زلیخا برای خود دانست. اگر بپذیریم که طرفین اصلی گفتگو پادشاه و زنان درباری بوده است، احتمال دارد که اعتراف زلیخا را در حاشیه آن جلسه یا نجوای با خود تلقی نماییم؛ زیرا شهادت زنان درباری برای پاکدامنی یوسف علیه السلام کافی بود و نیازی به تأیید زلیخا نداشت. شاید هدف قرآن از گزارش اعتراف زلیخا در امتداد اعتراف زنان درباری را چنین توجیه کرد که نشان دهد به دنبال آن زلیخا چه عکس العملی نشان داد ولی بدین معنا نیست که الزاماً آن را در همان محفل یا خطاب به پادشاه گفته باشد.

د) زنان درباری و ترفند بریدن دستان؛ گره داستان

یوسف علیه السلام در پیام خود به پادشاه، بر رمز گشایی از چرایی قطع دستان زنان تأکید دارد. سیاق قصه هم می گوید که

زلیخا جزء این زنان که با مشاهده یوسف علیه السلام دستان خود را بریدند، نبوده است و او بیشتر شاهد و میزبان آنان بوده است، از این رو از شمول این زنان خارج است؛ زیرا وی دست خود را نبرید. با کلان‌نگری در داستان سوره یوسف علیه السلام فهمیده می‌شود که دلیل بریدن دستان این زنان، صرفاً مشاهده زیبایی یوسف علیه السلام نبوده است بلکه تسلیم نمودن یوسف علیه السلام به کامجویی دلیل اصلی آن بوده است؛ زیرا ظاهر «رَاوَدْتُنَّ یُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ» بر این مطلب دلالت دارد. وانگهی صرف مشاهده زیبایی یوسف علیه السلام و بریدن اتفاقی دستان، جرم یا مسئله مهمی نبوده است که زنان بخواهند خود را از آن تبرئه نمایند، چه بسا ایشان و دیگران پیشتر یوسف علیه السلام را نیز دیده بودند ولی دستان خود را نبریده بودند. به هر روی تحلیل این بخش از داستان نیازمند تفسیر جدیدی است.

نگارنده با جستجوی در تک‌نگاری‌های مرتبط به سوره یوسف علیه السلام به دست آورد که امین احسن اصلاحی از مفسران معاصر به این نکته تفتن یافته و تفسیر متفاوتی از آیات مورد بحث مقاله عرضه کرده است. مستنصر میر در گزارش دیدگاه وی، آن را معتبر ولی نامتعارف خوانده است. در دیدگاه اصلاحی در طعنه بانوان مصری بر زلیخا (آیه ۳۰) لافی نهفته بود مبنی بر اینکه آنها در هنر عشق‌ورزی خیلی حرفه‌ای‌تر از اویند و اگر به جای او بودند به راحتی یوسف علیه السلام را به انجام خواسته‌شان وامی‌داشتند. به خاطر همین لاف و گزاف بانوان مصری بود که زلیخا آن ضیافت را ترتیب داد. در آن ضیافت، بانوان مصری نخست با فریبندگی‌شان یوسف علیه السلام را آزمودند ولی به نتیجه‌ای نرسیدند. آنها که مستاصل شده بودند تهدید کردند که اگر یوسف علیه السلام تسلیم نشود خود را خواهند کشت و به عنوان نشانه‌ای بر جدی بودن این تهدید، دست‌های خود را بریدند. این تفسیر در متن قرآن به کافی موید دارد که وی با استفاده از دلالت بخش پایانی آیه ۳۱ یوسف علیه السلام «... فَلَمَّا رَأَيْتَهُ اَكْبَرْتَهُ، وَقَطَعْنَ اَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا هَذَا بَشَرًا اِنْ هَذَا اِلَّا مَلَكٌ كَرِيْمٌ» به سه مرحله این حيله بانوان مصری اشاره می‌کند: ناکامی در جلب توجه یوسف علیه السلام، دست بریدن و توجیه شکست خود با فرشتگون خواندن یوسف علیه السلام (میر، ۱۳۸۷: ۲۲۷ و ۱۹۷) از این رو دلیل دست بریدن عمدی زنان این بوده است که می‌خواستند یوسف علیه السلام را در تنگنا قرار دهند که اگر تمکین نکند خودزنی خواهند کرد. این تحلیل هرچند فاقد پیشینه تاریخی است اما در تأکید بر این نکته که زنان درباری نیز برای کامجویی از یوسف، به سان زلیخا ترفندی چیده بودند با ظاهر آیه انطباق دارد. تأکید قرآن بر یادکرد بخش کامجویی زنان درباری، ارجاع پادشاه از سوی یوسف علیه السلام به این بخش، تفصیل قرآن از جزئیات نوع نشستن زنان، چاقو به دست گرفتن و توصیف جزئی و گام‌به‌گام از ضیافت موردنظر، علی‌رغم نادیده گرفتن اصل ایجاز در بلاغت قرآن، نشان‌شناسی خاصی را از عمدی بودن پرداختن به این بخش از داستان را نشان می‌دهد. همچنین مسابقه زنان دربار با زلیخا در جلب توجه یوسف علیه السلام به کرشمه‌گری آنها نیز قرینه‌ای درون‌متنی است که نشان می‌دهد زنان از تمام مکر خود در این امر بهره بردند و بعید نمی‌نمایند که با توسل به تهدید نیز خواسته باشند توجه یوسف علیه السلام را جلب نمایند تا بر زلیخا غلبه نمایند.

نتیجه

در تعیین گوینده آیات ۵۳ - ۵۲ سوره یوسف علیه السلام و تناسب این دو آیه با یکدیگر دو قول میان مفسران امامیه وجود دارد. این دو قول هرچند در مبنای کلامی عصمت یوسف علیه السلام و دلیل سیاق اشتراک دارند اما نوع تحلیل آنها گوینده و تناسب آن دو متفاوت است. خاستگاه ابهام در تعیین گوینده اصلی آیات به عللی چون سیاق‌سازی اجتهادی، نادیده گرفتن قراین بیرونی متن از جمله آگاهی‌های مخاطب نزول، بلاغت خاص سوره یوسف علیه السلام به‌عنوان معیار احسن در روایتگری، تلقی خاص مفسران از سوره یوسف علیه السلام به‌عنوان متن مکتوب و نه گفتاری تصویر آفرینانه در قصه‌پردازی و نادیده گرفتن ظرائف بیانی آن و ... برمی‌گردد. از نظر نگارنده نظر به وحدت سیاق آیات ۵۳ - ۵۰ سوره یوسف علیه السلام و حضور پادشاه و یوسف علیه السلام به‌عنوان دو طرف اصلی محاوره در این بخش از داستان، گوینده جمله «وَمَا أُبْرِي نَفْسِي...» یوسف علیه السلام بوده و آن را خطاب به پادشاه مصر گفته است که بداند دلیل زندانی شدن وی یک فتنه زنانه بوده است و حکمت تأخیر وی در خروج از زندان برای حضور در محضر پادشاه، روشن شدن ابعاد این فتنه برای ایشان بوده است. آیه ۵۳ نیز به دلیل توفیق یوسف علیه السلام در رهایی از دام زلیخا و زنان اشاره دارد که فقط شمول رحمت الهی درباره ایشان بوده است، از این‌رو این آیه نیز در پیوند تام با گفتار پیشین وی در آیه ۵۲ است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، ۱۴۱۹ ق، تفسیر القرآن العظیم، ج ۷، عربستان، مکتبه نزار.
- ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۴۲۲ ق، زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۲، بیروت، دار الکتب.
- ابن عاشور، محمدطاهر، بی‌تا، التحریر و التنویر، ج ۱۲، قم، نرم افزار جامع التفاسیر.
- ابن عربی، محمد، بی‌تا، أحكام القرآن، ج ۳، بیروت، دار المعرفه.
- ابن عطیه، عبدالحق، ۱۴۲۲ ق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، ج ۳، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- امین، نصرت، ۱۳۶۱، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ج ۶، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ ق، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، تهران، بنیاد بعثت.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ ق، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث.
- بنت الشاطی، عایشه، ۱۳۹۱، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- بیومی، محمد، ۱۹۸۸ م، دراسات تاریخیة من القرآن الکریم، ج ۲، بیروت، دار النهضة.

- ثقفی تهرانی، محمد، ۱۳۹۸ ق، تفسیر روان جاوید، ج ۳، تهران، برهان.
- جرجانی، حسین، ۱۳۷۷، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، ج ۵، تهران، دانشگاه تهران.
- حسنی، محمود، ۱۳۸۱، دقائق التأویل و حقائق التنزیل، تهران، نشر میراث مکتوب.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین، ۱۳۶۳، تفسیر اثنا عشری، ج ۶، تهران، میقات.
- حسینی شیرازی، محمد، ۱۴۲۴ ق، تقریب القرآن إلى الأذهان، ج ۳، بیروت، دار العلوم.
- حویزی، عبدعلی، ۱۴۱۵ ق، نور الثقلین، ج ۲، قم، اسماعیلیان.
- راد، علی، ۱۳۹۵، «احادیث جمال یوسف علیه السلام در منابع اهل سنت؛ آسیب شناسی و تاریخ گذاری»، علوم حدیث، ش ۸۲، ص ۲۳-۳، قم، دانشگاه قرآن و حدیث.
- رازی، ابوالفتح، ۱۳۷۱، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، مشهد، آستان قدس رضوی.
- رازی، فخرالدین محمد، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، ج ۱۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، ج ۲، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبزواری نجفی، محمد، بی تا، إرشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن، ج ۴، بیروت، دار التعارف.
- سبزواری، محمد، ۱۴۰۶ ق، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دار التعارف.
- سمرقندی، نصر، بی تا، بحر العلوم، ج ۳، قم، نرم افزار جامع التفاسیر.
- سورآبادی، عتیق، ۱۳۸۰، تفسیر سورآبادی، ج ۲، تهران، فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ ق، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۴، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
- شبر، سید عبدالله، ۱۴۱۲ ق، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغة.
- شوکانی، محمد، ۱۴۱۴ ق، فتح القدیر، ج ۳، بیروت، دار الکلم الطیب.
- شیبانی، محمد، ۱۴۱۳ ق، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، ج ۳، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ج ۱۵، قم، فرهنگ اسلامی.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، ۱۳۶۰، جمال انسانیت، تهران، بنیاد قرآن.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان لعلوم القرآن، ج ۵، تهران، ناصر خسرو.
- _____، ۱۳۷۷، تفسیر جوامع الجامع، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، بیروت، دار المعرفه.

- ۱۱۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری، س هشتم، تابستان ۹۶، ش ۳۰
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، تهران، انتشارات اسلام.
- عاملی، علی، ۱۴۱۳ ق، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، ج ۲، قم، دار القرآن الکریم.
- فراء، یحیی، بی تا، معانی القرآن، مصر، دار المصریه.
- فضل الله، سید محمدحسین، ۱۴۱۹ ق، تفسیر من وحی القرآن، ج ۱۲، بیروت، دار الملائک.
- فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۱۵ ق، تفسیر الصافی، ج ۳، تهران، مکتبه الصدر.
- قاسمی، محمد، ۱۴۱۸ ق، محاسن التأویل، ج ۶، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷، تفسیر أحسن الحدیث، ج ۵، تهران، بنیاد بعثت.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، تفسیر القمی، ج ۱، قم، دار الکتاب.
- کاشانی، فتح الله، ۱۳۳۶، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، ج ۵، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ ق، بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، بیروت، مؤسسة الأعلمی.
- مازندرانی، ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ق، متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، قم، دار بیدار.
- مدرسی، محمدتقی، ۱۴۱۹ ق، من هدی القرآن، ج ۵، تهران، دار محیی الحسین علیه السلام.
- مشهدی، محمد، ۱۳۶۸، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۶، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰، تفسیر روشن، ج ۱۲، تهران، مرکز نشر کتاب.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۴، آموزش علوم قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۹۹۷ م، التفسیر و المفسرون، ج ۲، مشهد، الجامعة الرضویه.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ ق، تفسیر الکاشف، ج ۴، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، ج ۹، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- میر، مستنصر، ۱۳۸۷، ادبیات قرآن، ترجمه محمدحسن مظفری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نجفی خمینی، محمدجواد، ۱۳۹۸ ق، تفسیر آسان، ج ۸، تهران، اسلامیه.
- نحاس، احمد، بی تا، إعراب القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه.