

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)

سال چهاردهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴

DOI: 10.22051/tqh.2017.12298.1390

اعتبارسنجی روایات تفسیری ناظر بر عقوبت حضرت یوسف (علیه السلام)

مهدی اکبرنژاد^۱

امین ذوالفقاری فر^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۰۳

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۰۲/۱۱

چکیده

«أحسن القصص» قرآن کریم، حضرت یوسف (ع) را به عنوان یک الگوی عملی حقیقت و کمال و یک شاخص برجسته‌ی جهان آدمیت و تمالک نفسانیت به جهانیان معرفی نموده است. متأسفانه یکی از واقعیت‌های تلخ تاریخی، وجود روایات ساختگی فراوان در تفاسیر نقلی ذیل برخی آیات این سوره می‌باشد. در این پژوهش، روایات موجود ذیل آیه‌ی ۴۲ سوره مذکور که منشأ اختلاف نظر در میان مفسران و مترجمان گشته‌اند، مورد ارزیابی سندی و محتوایی قرار گرفته است. رهیافت اصلی این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته این است که، از مجموع هفت

^۱ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول) m_akbarnezhad@yahoo.com

^۲ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام zolfa57@yahoo.com

روایات اصلی موجود در منابع شیعی، از نظر سندی تنها یک روایت از میان آن‌ها - آن‌هم با ملاحظاتی - می‌توان گفت موثق است ولی بقیه ضعیف بوده و قابل استناد نیستند. از حیث محتوا نیز، همه‌ی آنها علاوه بر مغایرتی که در متشان وجود دارد، با نصّ مقدس قرآن کریم و با سیاق آیات سوره، مخالفت آشکار دارند همچنین با موازین عقلی و اعتقادی سازگار نیستند؛ چرا که مقام عصمت این پیامبر بزرگ را که به نیکویی مورد ستایش قرآن است، مخدوش می‌گردانند. نسبت نسیان شیطانی به انبیاء الهی، نسبتی ناروا و نامقبول بوده که به وضوح نشان از دستبرد جاعلان حدیث و خرافه پردازان در این قصه‌ی نیکوی قرآنی دارد.

واژه‌های کلیدی: یوسف (ع)، اعتبارسنجی، نقد سندی، تحلیل محتوایی، روایات تفسیری.

مقدمه

یکی از اهداف مهم قرآن کریم در بیان سرگذشت انبیاء و اولیای الهی، ارائه الگوهای عملی در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی است. در این میان، قصه‌ی یوسف (ع) از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ آیات این سوره درباره‌ی فرازهای مختلف زندگی این پیامبر بزرگ الهی و دربردارنده‌ی عالی‌ترین درس‌های پاکی و فضیلت، و مشتمل بر زیباترین صحنه‌های عشق و ایمان به معبود واقعی است و شاید به همین علت «أحسن القصص» نام گرفته است.^۱

^۱ «مَنْ نُقِصْ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ» (یوسف: ۳)؛ ما با وحی این قرآن به تو، بهترین قصه را با بهترین شیوه داستان‌سرایی بر تو می‌خوانیم.

متأسفانه از واقعیت های تلخ تاریخی در مورد داستان های پیامبران الهی، وجود روایات ساختگی فراوانی است که در منابع تاریخی و تفاسیر نقلی به چشم می خورد (دیاری بید گلی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۰۷).

به اعتقاد «ابوریه»، اسلام در تمامی حیات خویش به مصیبتی همانند مصیبت روایات ساختگی که هم دشمنان اسلام و هم دوستان نادان با انگیزه های مختلف در ساختن آن ها دست داشتند، گرفتار نشده است (ابوریه، بی تا، ص ۲۲)؛ در برخی از کتاب های تفسیر، مطالبی دیده می شود که خواننده را از مقاصد عالی و هدایت والای قرآن کریم باز می دارد؛ از جمله ی آن ها، روایات فراوانی است که با خرافات اسرائیلی آمیخته شده است (رشید رضا، بی تا، ج ۱، ص ۷).

عمده ترین دلایل این سخنان ناروا نیز، افراط برخی از مفسران، در پذیرش هر سخنی است که نام حدیث و روایت بر آن نهاده باشند؛ اطمینان برخی مفسران نخستین در پذیرش و نقل اخبار، بدون بررسی نقادانه، موجب شد اسرائیلیاتی در حوزه روایات تفسیری وارد شوند که صریحاً مخالف عقاید اسلامی، عقل و نقل صحیح اند و غالباً عصمت انبیاء را خدشه دار می سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۳۴). حال که بیشتر روایات تفسیری، آلوده گشته اند، نیازمند پیرایش کامل می باشند (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۴۷).

در تفاسیر متقدمان، ذیل آیه ی؛ «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّمَّهَا ادْكُرْني عِنْدَ رَبِّكَ فَآسَأُ الشَّيْطَانَ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ» (یوسف: ۴۲)، تعداد قابل توجهی روایات نقل شده که موجب گردیده است بسیاری از مفسران سده های بعد، با اعتماد به این دسته از روایات، طولانی شدن زندان یوسف (ع) را عقوبتی الهی در اثر لحظه ای غفلت از توجه به خدا و استعانت از غیر او بدانند. این دسته از مفسران بر این باورند که، شیطان یاد خدا را از ذهن یوسف بُرد، به همین جهت سالیان دیگری در زندان ماند تا عقوبت غفلت و بی توجهی خویش را بکشد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۵۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، صص ۱۷۱-۱۷۲؛ میرزا

خسروانی، ۱۳۹۰ق، ص ۳۹۱؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۶)، این موضوع، به ترجمه‌های قرآن نیز راه یافته است.^۱

عده‌ای دیگر از مفسرین، هر چند متعادل تر از دسته‌ی پیشین عمل نموده و نسبتِ نسیانِ شیطانی به یوسف (ع) نداده‌اند؛ در عین حال، اقدام وی در توسل به غیر، برای نجات خویش را اشتباهی از نوع «ترکِ اولی» دانسته و بدین دلیل، یوسف صدیق را مستحقّ چنین عقوبتی دانسته‌اند (رهنما، ۱۳۴۶ش، ج ۲، ص ۲۵۹؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۰۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۹، صص ۴۱۵-۴۱۶). این دسته از مفسران نیز نتوانسته‌اند حجم قابل توجّه احادیث تفسیری در این زمینه را به کلی کنار بگذارند. این چنین، آیه‌ی مذکور تبدیل به یکی از آیات بحث برانگیز شده و متحمل تفاسیر مختلف گشته است.

این پژوهش در پی آن است که به منظور زدودن نسبت‌های ناروا از دامان پاک این پیامبر بزرگ، روایات منقول ذیل آیه‌ی مورد بحث را هم از نظر سندی و هم از نظر محتوایی به طور دقیق و روشمند مورد نقد و بررسی قرار داده و آسیب‌شناسی مناسبی از آنها به عمل آورد.

۱. پیشینه تحقیق

ضمن پژوهش‌های مختلفی که در این ارتباط انجام گرفته، در زمینه‌ی نقد محتوایی روایات مورد نظر، اشاراتی شده است؛ محمد رضا آرام در مقاله‌ی «بررسی داستان یوسف (ع) در تفاسیر قرآن با نگاهی به تورات» (۱۳۸۵ش، صص ۲۹-۵۲) و قاسم پور و سلامی راوندی در مقاله‌ی «بررسی تحلیلی تطبیقی روایات ناظر بر زندگی یوسف در مصر در منابع تفسیری فریقین» (۱۳۹۰ش، صص ۱۴۹-۱۷۴)، همچنین محمدرضا اسماعیلی و همکاران در مقاله‌ی «نقد دیدگاه مفسران درباره مرجع ضمیر «انساه» در آیه ۴۲

^۱. نک: ترجمه‌های؛ فارسی، جلال‌الدین (۱۳۶۹ش، انتشارات انجام کتاب)؛ معزی، محمد کاظم (انتشارات اسوه، ۱۳۷۲ش)؛ فیض الاسلام، علی نقی (۱۳۷۸ش، انتشارات فقیه)؛ کاویانپور، احمد (انتشارات اقبال، ۱۳۷۸ش)؛ حلبی، علی اصغر (انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰ش)؛ مجد، امید (انتشارات امید مجد، ۱۳۸۲ش) و ...

یوسف» (۱۳۹۴ش، صص ۶۷-۸۲) و جواد ایروانی در مقاله‌ی «داستان یوسف پیامبر (ع) اسوه های عملی و پیرایه های خرافی» (۱۳۸۷ش، صص ۵۷-۸۲) نگاهی گذرا به روایات مورد نظر داشته اند. اما به صورت ویژه در زمینه نقد سندی و متنی این روایات، کار خاصی صورت نگرفته است. با توجه به آن چه گفته شد، به نظر می رسد لازم است به احادیث مورد بحث، هم از نظر سندی و هم از لحاظ متنی پرداخته شود زیرا این مرویات نسبت نسیان و فراموشی یاد خدا را به یوسف (ع) پیامبر داده اند و در نتیجه‌ی این امر، به عصمت ایشان خدشه وارد نموده اند.

۲. متن روایات و نقد سندی آنها

«سند» در لغت، به چیزی که تکیه به آن می‌شود، مانند دیوار و امثال آن گفته می‌شود (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۱)، اما در اصطلاح علم حدیث به راهی گفته می‌شود که به متن حدیث می‌رسد. و آن را سند گفته‌اند، چون علماء و حافظان حدیث، برای شناخت درستی حدیث و یا ساختگی بودن آن، به سند تکیه کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷؛ ابوریه، بی تا، ص ۲۷۴).

سند، راه دستیابی به متن حدیث می‌باشد. به همین خاطر از قدیم، رسم بر این بوده است که راویان، متن حدیث را به اعتبار و به استناد سلسله‌ای از راویان و نقل‌های پی در پی به معصوم (ع) می‌رساندند و به این ترتیب عمل اسناد در بین راویان متداول و رایج گشت. «سند»، در واقع پشتوانه و تکیه‌گاه متن حدیث است و رکن مهمی در حدیث به شمار می‌رود (معارف، شفیعی؛ ۱۳۹۴ش، ص ۷۸)، زیرا سخن صحیح و تکلیف درست، از زبان راوی معتبر به دست می‌آید (بهبودی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۷) بر این اساس بررسی سندی، یکی از ارکان اعتبار سنجی روایات به حساب می‌آید.

البته، ذکر این نکته ضروری است که در واقع، درستی سند به تنهایی نمی‌تواند بیانگر درستی خود حدیث باشد، در مقابل، نادرستی سند هم به تنهایی، نمی‌تواند بیان‌کننده‌ی ساختگی بودن روایت باشد (ابوریه، بی تا، ص ۲۹۰)، لذا در اعتبار سنجی روایات، لازم است پس از بررسی سندی، به بررسی متن روایات پرداخت.

برخی از صاحب نظران معتقدند که، «نقد محتوایی و نقد سندی حدیث هم رتبه‌اند، زیرا فهم حدیث بر نقد آن و در نتیجه بر اطمینان به صدور حدیث تأثیر می‌گذارد» (مسعودی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۴)، اما، باید توجه داشت که در ارزیابی روایات، بررسی متنی و محتوایی آن‌ها، از بررسی سندی به مراتب مهم تر است و دلیل آن این است که منافقان و خرابکاران با هدف فریب مردم، حدیث دروغ را از زبان راوی معتبر روایت کرده و در نسخه‌های معتبر نیز دست برده‌اند (بهبودی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۹). با این وصف برای رهایی از چنین فریب خطرناکی، باید متن احادیث را به دقت مورد بررسی قرار داد و درایت را بر روایت مقدم دانست.

با توجه به آن‌چه گذشت، لازم است در سند و متن روایات، به دقت تأمل کرد و سند و متن را، کلمه به کلمه با دقت، مورد واری قرار داد و آن‌گاه، به صحت یا عدم صحت احادیث، حکم نمود (بهبودی، ۱۳۸۹ش، ص ۵).

۳. بررسی سندی احادیث

در این پژوهش ابتدا به بررسی سندی و سپس به تحلیل و نقد محتوایی روایات منقول ذیل آیه ۴۲ سوره یوسف (ع) خواهیم پرداخت:

۳-۱. حدیث اول

در ضمن حدیثی طولانی در تفسیر قسمی آمده است:

حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ حَنَّانَ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: «... وَ لَمَّا أَمَرَ الْمَلِكُ بِجَبْسِ يُوسُفَ فِي السِّجْنِ - أَلْهَمَهُ اللَّهُ تَأْوِيلَ الرُّؤْيَا - فَكَانَ يُعَبِّرُ لِأَهْلِ السِّجْنِ - فَلَمَّا سَأَلَهُ الْفَتَيَانِ الرُّؤْيَا وَ عَبَّرَ لَهُمَا وَ قَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاحٍ مِنْهُمَا «اذْكُرْ لِي عِنْدَ رَبِّكَ» وَ لَمْ يَفْرَعْ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ إِلَى اللَّهِ - فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ «مَنْ أَرَاكَ الرُّؤْيَا الَّتِي رَأَيْتَهَا؟» قَالَ يُوسُفُ: «أَنْتَ يَا رَبِّ» - قَالَ: «فَمَنْ حَبَّبَكَ إِلَى أَبِيكَ؟» قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «فَمَنْ وَجَّهَ إِلَيْكَ السِّيَّارَةَ الَّتِي رَأَيْتَهَا؟» قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «فَمَنْ عَلَّمَكَ الدُّعَاءَ الَّذِي دَعَوْتَ بِهِ - حَتَّى جَعَلْتُ لَكَ مِنَ الْجُبِّ فَرْجاً؟» قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «فَمَنْ أَنْطَقَ لِسَانَ الصَّبِيِّ بِعُدْرِكَ؟» قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «فَمَنْ أَلْهَمَكَ تَأْوِيلَ الرُّؤْيَا»، قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «فَكَيْفَ اسْتَعْنَتْ بِغَيْرِي - وَ لَمْ تَسْتَعِنْ بِي وَ أَمَلْتَ عَبْدًا مِنْ عِبِيدِي - لِيَذْكُرَكَ إِلَى مَخْلُوقٍ مِنْ خَلْقِي وَ فِي قَبْضَتِي - وَ لَمْ تَفْرَعْ إِلَيَّ وَ لَبِثْتَ السِّجْنَ بِضَعِّ سَبْعِينَ!» فَقَالَ يُوسُفُ: «أَسْأَلُكَ بِحَقِّ آبَائِي وَ أَجْدَادِي عَلَيْكَ إِلَّا فَرَجْتَ عَنِّي»، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: «يَا يُوسُفُ وَ أَيُّ حَقِّ لِآبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ عَلَيَّ؛ إِنْ كَانَ أَبُوكَ آدَمَ، خَلَقْتَهُ بِيَدِي - وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي وَ أَسْكَنْتَهُ جَنَّتِي - وَ أَمَرْتَهُ أَنْ لَا يَقْرَبَ شَجَرَةً مِنْهَا فَعَصَانِي - وَ سَأَلَنِي

فَتَبَّتْ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ أَبُوكَ نُوحًا انْتَجَبْتُهُ مِنْ بَيْنِ خَلْقِي وَجَعَلْتُهُ رَسُولًا إِلَيْهِمْ - فَلَمَّا عَصَا دَعَانِي فَاسْتَجَبْتُ لَهُ وَاعْرَفْتُهُمْ - وَأُجَيْبُهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفَالِكِ، وَإِنْ كَانَ أَبُوكَ إِبْرَاهِيمَ، اتَّخَذْتُهُ خَلِيلًا - وَأُجَيْبُهُ مِنَ النَّارِ وَجَعَلْتُهَا بَرْدًا وَسَلَامًا، وَإِنْ كَانَ أَبُوكَ يَعْقُوبَ وَهَبْتُ لَهُ اثْنَيْ عَشَرَ وُلْدًا - فَعَيَّيْتُ عَنْهُ وَاحِدًا فَمَا زَالَ يَبْكِي حَتَّى ذَهَبَ بَصَرُهُ - وَقَعَدَ فِي الطَّرِيقِ يَشْكُونِي إِلَى خَلْقِي - فَأَيُّ حَقِّ لِأَبَائِكَ وَأَجْدَادِكَ عَلَيَّ؟ قَالَ: فَقَالَ جَبْرِئِيلُ: «يَا يُوسُفُ! قُلْ: أَشَأَلُكَ بِمَتِّكَ الْعَظِيمِ وَ سُلْطَانِكَ الْقَدِيمِ» - فَقَالَهَا، فَرَأَى الْمَلِكُ الرُّؤْيَا فَكَانَ فَرْحُهُ فِيهَا (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۳۵۰-۳۵۴).

در سند این روایت، روایان ذیل وجود دارند:

الف) «علی بن ابراهیم قمی»؛ علمای رجال وی را ستوده اند؛ از جمله نجاشی که وی را چنین توثیق نموده است: «ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب» (النجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۶۰). تفسیر قمی منسوب به وی است.

البته درباره استناد یا عدم استناد تفسیر علی بن ابراهیم به خود ایشان میان صاحب-نظران، آثار و دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده است و به صورت خلاصه می‌توان گفت بیشتر صاحب‌نظران بر آنند که همه تفسیر از علی بن ابراهیم نیست (نک: معرفت، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۹؛ داوری، ۱۴۱۶ق، صص ۱۶۴-۱۶۵).

ب) «ابراهیم بن هاشم»؛ او پدر «علی بن ابراهیم» است. هرچند که در کتب اصلی رجالی به طور صریح، توثیق نشده است، اما صاحب معجم رجال الحدیث، معتقد است که نباید در وثاقت وی شک داشت^۱ (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، صص ۳۱۸-۳۱۹). علامه شوشتری نیز او را به دلیل قرار گرفتن در سلسله اسناد تفسیر پسرش؛ علی بن ابراهیم، توثیق نموده است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۷).

علامه مامقانی نیز ده دلیل برای اثبات وثاقت وی ذکر کرده است (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷). در مقابل، برخی از علماء مانند شهید ثانی معتقدند که چون او صریحاً توثیق نشده و فقط مدح گردیده، پس باید حدیث او را «حسن» شمرد (شهید الثانی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۴۴)، اما از شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی؛ پدر شیخ بهایی نقل شده است که: «إني لأستحي أن لا أعدل حديثه صحيحاً» (استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۸۶)؛ من شرم از آن دارم

^۱ آیت الله خوئی برای اثبات عقیده‌ی خویش چهار دلیل ذکر کرده است (نک: خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، صص ۳۱۸-۳۱۹).

که حدیث او (ابراهیم) را صحیح ندانم. علامه بحر العلوم نیز آورده است که: «الأصح عندی: إنه ثقہ، صحیح الحدیث» (بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۶۲)؛ نظر صحیح نزد من آن است که او (ابراهیم)، ثقہ و حدیث او صحیح است. گذشته از این اختلاف نظر در «صحیح» یا «حَسَن» دانستن روایات منقول از «ابراهیم»، با توجه به این اصل که «کثرت روایت ثقہ از یک فرد، بر وثاقت مروی عنہ دلالت دارد»^۱ (سبحانی، ۱۴۲۵ق، صص ۳۴۹-۳۵۰)، می توان بر وثاقت ابراهیم بن هاشم حکم نمود و حدیث او را صحیح دانست.

(ج) «حنان بن سدیرو»؛ کشی او را واقفی (هفت امامی) می داند که محضر امام صادق (ع) را درک نموده و مورد رضایت ایشان بوده است؛ «واقفی أدرک أبا عبد الله (ع) و لم یدرک أبا جعفر (علیه السلام) و کان یرتضی به سدیداً» (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۵۵۵). شیخ طوسی او را واقفی (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۳۴) امّا، ثقہ معرفی می کند (طوسی، بی تا، ص ۱۶۴).

ابن داوود نیز او را ثقہ ی واقفی می داند (ابن داود حلی، ۱۳۸۳ق، ص ۴۵۰). آیت الله خوئی، در ذکر طبقه ی حدیثی حنان، پدرش را از جمله شیوخ وی و ابراهیم بن هاشم را در زمره ی روایانش ذکر کرده است. او معتقد است که حنان با توجه به طول عمرش محضر امام باقر و امام صادق (ع) و نیز امام موسی کاظم (ع) را درک نموده است. سپس با ذکر طریق شیخ طوسی از حنان در روایت از امام باقر (ع) در کتاب تهذیب و نیز طریق کلینی در روایت از امام صادق (ع) از وی، دلیل این اظهار نظر خویش را مستند می داند (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۶، صص ۳۰۳-۳۰۴).

(د) «سدیر بن حکیم الصیرفی»؛ روایاتی به ظاهر در مدح و بعضاً در ذمّ سدیر در کتب رجالی آمده است (نک: کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۲۱۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۵)، امّا آیت الله خوئی همه ی این روایات را تضعیف نموده، می افزاید که علاوه بر ضعف روایات مذکور، مدح یا قدح بخصوصی از آن ها به دست نمی آید،

^۱ ابراهیم بن هاشم در میان راویان، دارای بیشترین و متنوع ترین روایات است، طوری که در بسیاری از ابواب اخلاقی و فقهی، روایاتی از او دیده می شود و شاید بتوان گفت که کم تر بابی وجود دارد که از روایات وی خالی باشد (نک: بحر العلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۶۱).

پس قابلیت استدلال ندارند. اما چون «سدیر»، در شمار روایان تفسیر قمی^۱ آمده است پس بنا به شهادت علی بن ابراهیم قمی، می توان به ثقه بودن وی حکم نمود^۲ (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۸، صص ۳۴-۳۷).

لازم به ذکر است که، طریق علی بن ابراهیم از پدرش؛ ابرهیم بن هاشم از حنان بن سدیر، و او از پدر و سدیر از امام باقر و نیز امام صادق (ع) سند معروفی است که در کافی^۳، وسائل الشیعه^۴ و ... احادیثی از این طریق دیده می شوند (نک: مصدر پیشین).

بنابر آن چه گذشت، حدیث از نظر اتصال سند، متصل می باشد و همه‌ی روایان آن ثقه هستند اما با توجه به واقفی مذهب بودن حنان بن سدیر، موثق محسوب می شود^۵.

^۱. تفسیر قمی، در تفسیر آیه ۱۰۱ سوره مائده.

^۲. «فتحصل مما مر أنه لا يمكن الاستدلال بشيء من الروایات علی مدح سدیر و لا علی قدحه لکنه مع ذلك یحکم بأنه ثقه من جهه شهاده جعفر بن محمد بن قولویه و علی بن ابراهیم فی تفسیره بوثاقته» (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۸، ص ۳۷).

^۳. الکافی، «باب الدعاء للعلل و الأمراض»، حدیث ۵ و نیز «باب الدین»، حدیث ۶

^۴. وسائل الشیعه، «باب و جوب قضاء التین و عدم سقوطه عن قیل فی سبیل الله»، حدیث ۱.

^۵. البته این نتیجه، منوط به پذیرش منبای آیت الله خویی در باره‌ی روایان کتاب کامل الزیارة و تفسیر قمی است. این مبنا مخالفینی هم دارد که در این صورت نتیجه‌ی دیگر از سند حدیث حاصل است و آن این است که این روایت در کتاب تفسیر قمی آمده است و پذیرفتن وثاقت چند تن از سلسله روایان سند روایت، منوط به پذیرش این قاعده است که؛ «هر راوی که در سلسله اسناد تفسیر قمی واقع شود، ثقه است»، قاعده‌ی ای که شیخ حر عاملی در خاتمه‌ی وسائل الشیعه آن را مطرح کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۲۰۲ و ۳۰۲)، آیت الله خویی (ره) نیز آن را پذیرفته است (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۴۹).

منبای این قاعده نیز عبارتی است که در مقدمه‌ی تفسیر قمی آمده که، نویسنده تمام روایات کتاب را از روایان ثقه و مورد اعتماد نقل کرده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، مقدمه، ص ۴). حال آن که برخی از علماء همچون آیت الله معرفت معتقدند که این تفسیر اساساً از علی بن ابراهیم قمی نیست و در آن دخل و تصرفاتی انجام گرفته است، بنابراین نمی توان به آن اعتماد کرد (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۷۹). از جمله مواردی که نظریه اخیر را قوت می بخشد، در مقیاس معیارهای سندی، وجود روایان غالی، کذاب و جاعل حدیث در سلسله اسناد روایات تفسیری قمی و در مقیاس معیارهای متنی، وجود اسرائیلیات و روایاتی که به هیچ وجه قابل اعتنا و اعتماد نیست، اعتبار تفسیر قمی موجود را زیر سؤال می برد (فتاحی زاده، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵۸).

۲-۳. حدیث دوم

حدیث بعدی که عیاشی آن را با سندی متفاوت نقل کرده است، از نظر متن تنها

تفاوت های جزئی با روایت قبلی دارد:

عن طربال عن أبي عبد الله (ع)، قال: «لما أمر الملك بحبس يوسف في السجن ألهمه الله علم تأويل الرؤيا، فكان يعبر لأهل السجن رؤياهم- وإن فتيين أدخلوا معه السجن يوم حبسه، فلما بانا أصبحنا فقالا له: «إنا رأينا رؤيا، فعبرها لنا». فقال: «و ما رأيكما؟! فقال أحدهما: «إني رأيتني أحمِلُ فَوْقَ رَأْسِي حُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ» و قال الآخر: «إني رأيت أن أستقي الملك خمرا»- ففسر لها رؤياها على ما في الكتاب، ثم قال لِإِذِي ظَنَنْتُ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا أَذْكَرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ». قال: «و لم يفزع يوسف في حالة إلى الله، فیدعوه فلذلك قال الله: «فَأَسَاءَ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ» قال: «فأوحى الله إلى يوسف في ساعته تلك: «يا يوسف من أراك الرؤيا التي رأيتها؟ فقال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن حبيبك إلى أبيك؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن وجه السيارة إليك؟ فقال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن علمك الدعاء الذي دعوت به- حتى جعل لك من الحب فرجا؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن جعل لك من كيد المرأة مخرجا؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن أنطق لسان الصبي بعدرك؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن صرف عنك كيد امرأة العزيز و النسوة؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فمن أهلك تأويل الرؤيا؟ قال: «أنت يا ربي»، قال: «فكيف استغثت بغيري- و لم تستغث بي و تسألني أن أخرجك من السجن، و استغثت و أملت عبداً من عبادي- ليدذكرك إلى مخلوق من خلقي في قبضي- و لم تفرج إلي البث في السجن بذنبك بضع سنين- بإرسالك عبداً إلى عبد» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۷۶)، قال ابن أبي عمير: قال: ابن أبي حمزة: «فكث في السجن عشرين سنة» (همان).

سند این حدیث مرسل است به همین دلیل نمی توان آن را حدیثی محکم و معتبر تلقی نمود. علاوه بر این، از طریق فردی به نام «طربال» نقل شده است که بین «طربال بن رجاء» و «طربال بن جمیل» مشترک است (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۲۸) که در باره ی هیچ کدام از این دو نفر توثیق یا مدحی در کتب رجالی وجود ندارد. بنابراین از این نظر نیز روایت ضعیف بوده و قابل استناد نیست. هر چند که آیت الله خوئی، طربال بن رجاء را از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) شمرده است که در سلسله اسناد من لایحضره الفقیه و التهذیب از امام باقر (ع) و همچنین در سلسله اسناد التهذیب از امام صادق (ع) روایت کرده است و طربال بن جمیل را از جمله اصحاب امام صادق (ع) شمرده است (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۹، صص ۱۵۹-۱۶۰). اما هیچ گونه مدح و یا ذمی نیز از این مطالب برداشت نمی شود.

۳-۳. حدیث سوم

در تفسیر قمی آمده است:

أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عُمَرَ عَنْ شُعَيْبِ الْعَقْرَفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، قَالَ: «إِنَّ يُوسُفَ أَتَاهُ جَبْرَائِيلُ، فَقَالَ لَهُ: «يَا يُوسُفُ إِنَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ يُثْرُوكَ السَّلَامَ- وَ يَقُولُ لَكَ: «مَنْ جَعَلَكَ فِي أَحْسَنِ خَلْقِهِ؟ قَالَ: «فَصَاحَ وَ وَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ- ثُمَّ قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ»، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «وَ يَقُولُ لَكَ مِنْ حَبِّكَ إِلَى أَبِيكَ دُونَ إِخْوَتِكَ؟ قَالَ: «فَصَاحَ وَ وَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ وَ قَالَ أَنْتَ يَا رَبِّ»، قَالَ: «وَ يَقُولُ لَكَ: «مَنْ أَخْرَجَكَ مِنْ الْجُبِّ بَعْدَ أَنْ طُرِحْتَ فِيهَا وَ أَيْقَنْتَ بِالْهَلَكَةِ»، قَالَ: «فَصَاحَ وَ وَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ- ثُمَّ قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبِّ» قَالَ: «فَإِنَّ رَبَّكَ قَدْ جَعَلَ لَكَ جَلَّ عُقُوبَةٌ فِي اسْتِغَاثَتِكَ بِغَيْرِهِ- فَلَبِثْتَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ، قَالَ: «فَلَمَّا انْقَضَتِ الْمُدَّةُ- وَ أَدْنَى اللَّهُ لَهُ فِي دُعَاءِ الْفَرْجِ- فَوَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ، ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتْ ذُنُوبِي قَدْ أَخْلَقَتْ وَجْهِي عِنْدَكَ- فِإِنِّي أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِوَجْهِ أَبِي الصَّالِحِينَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ» فَفَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ، قُلْتُ: «جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَمْ نَدْعُو مَنْ هَذَا الدُّعَاءِ؟» فَقَالَ: «أَدْعُ بِمِثْلِهِ، اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتْ ذُنُوبِي قَدْ أَخْلَقَتْ وَجْهِي عِنْدَكَ- فِإِنِّي أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِبَنِيكَ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ مُحَمَّدٍ (ص) وَ عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ وَ الْأَيُّمَةَ (ع)» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۳۴۴-۳۴۵).

الف) «حسن بن علی بن ابی حمزه»: کشی، او را کذاب، ملعون و غالی خوانده است (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۵۵۲). ابن الغضائری در مورد او آورده است «واقف بن واقف ضعیف فی نفسه» (ابن الغضائری، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۵۱) و در رجال ابن داود آمده است: «طعن علیه و روی أنه کذاب ملعون کان من وجوه الواقفة، متروک الروایة» (ابن داود، ۱۳۸۳ق، صص ۴۴۰-۴۴۱). حدیث امام رضا (ع) در ذمّ وی کفایت می کند که فرمود: «أفعد علی بن ابی حمزه فی قبره فستل عن الأئمة؟ فأخبر بأسمائهم حتی انتهى إلی فسئل؟ فوقف. فضرب علی رأسه ضربة امتلاً قبره ناراً» (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۴۴۴).

ب) «علی بن ابی حمزه»: او نیز یکی از سران فرقه‌ی واقفیه است (طوسی، بی تا، ص ۲۸۳؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق، ص ۴۷۹). کشی او را دروغگو و متهم می داند و از قول علی بن حسن بن فضال آورده است که علی ابن ابی حمزه، کذاب و ملعون است، من احادیث زیادی را از وی نقل کرده ام [اکنون که بر واقعیت حال او واقف گشته ام] جایز نمی دانم حتی یک حدیث از وی را در تفسیر قرآن روایت کنم (کشی، ۱۳۴۸ق، صص ۴۰۳-۴۰۴) و ابن غضائری او را لعن نموده و نمونه‌ی کامل واقفی گری خوانده که سرسخت ترین دشمن امام هشتم بوده است (ابن الغضائری، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۸۳).

ج) «اسماعیل بن عمر»: واقفی مذهب است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۹) و بنا بر نظر صاحب معجم الرجال، وی همان کسی است که در

تفسیر قمی از وی روایت نقل شده است که از شعیب العقرقوفی روایت نموده و حسن بن علی بن حمزه، از طریق پدر از او روایت نقل کرده (خویی، ۱۳۶۹ش، ج ۳، صص ۱۶۲-۱۶۳).

د) «شعیب العقرقوفی»؛ از اصحاب امام صادق (ع) است که رجالیون او را چنین توصیف کرده اند «ثقة عين» (النجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۶). سند حدیث مذکور متصل است. اما سه نفر واقفی مذهب در آن، وجود دارند که نه تنها هیچ گونه مدحی در مورد آن ها نیامده است، بلکه دو تن از آن ها به شدت تضعیف شده اند. براین اساس از نظر سندی، حدیث مذکور، ضعیف محسوب می شود.

۳-۴. حدیث چهارم

در تفسیر عیاشی آمده است:

عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شَعِيبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، قَالَ: «قَالَ اللَّهُ لِيُوسُفَ: «أَلَسْتُ الَّذِي حَبَّبْتُكَ إِلَى أَبِيكَ وَ فَضَّلْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِالْحَسَنِ؟ أَوْ لَسْتُ الَّذِي سَفَّتُ إِلَيْكَ السَّيَّارَةَ وَ أَخْرَجْتُكَ مِنَ الْجُبِّ؟ أَوْ لَسْتُ الَّذِي صَرَفْتُ عَنْكَ كَيْدَ النِّسْوَةِ؟ فَمَا حَمَلَكَ عَلَى أَنْ تَزْفَعَ رَغْبَتَكَ وَ تَدْعُوَ مَخْلُوقاً دُونِي؟! قَالَتْ لِمَا قُلْتَ فِي السِّجْنِ بِضَعِّ سِنِينَ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۷۷).

هر چند که «یعقوب بن شعیب بن میثم بن یحیی التمار»، در کتب رجالی در زمره اصحاب و راویان امام صادق (ع) ذکر شده و به وضوح او را ثقة دانسته اند (النجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۵۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۶)، اما روایت به شکل مرسل نقل شده است، بنابراین، حدیث به دلیل ارسالش ضعیف تلقی می گردد.

صاحب مجمع البیان همین روایت را از امام صادق (ع) نقل به معنا کرده است:

روي عن أبي عبد الله (ع) قال: «جاء جبرائيل (ع)، فقال: «يا يوسف! من جعلك أحسن الناس؟ قال: «ري»، قال: «فمن حببك إلى أبيك دون إخوانك؟ قال: «ري»، قال: «فمن ساق إليك السيارة؟ قال: «ري»، قال: «فمن صرف عنك الحجارة؟ قال: «ري»، قال: «فمن أفضلك من الحب؟ قال: «ري»، قال: «فمن صرف عنك كيد النسوة؟ قال: «ري»، قال: «فإن ربك يقول: «ما دعاك إلى أن تنزل حاجتك بمخلوق دوني؟ البت في السجن بما قلت بضع سنين» (طبرسي، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۵۹).

بعدها روایت مجمع، به دیگر تفاسیر، از جمله تفسیر «الوجیزی فی تفسیر الکتاب العزیز» (دخیل، ۱۴۲۲ق، ص ۳۱۴) و تفسیر «الأمثل» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۲۱۳) راه یافته است.

۳-۵. حدیث پنجم

در تفسیر عیاشی آمده است:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْهُ [عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)] قَالَ: «لَقَا قَالَ لِلْفَتَى: «أَذْكُرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ» أَتَاهُ جِبْرَائِيلُ فَضَرَبَهُ بِرِجْلِهِ حَتَّى كَثِطَ لَهُ عَنِ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ، فَقَالَ لَهُ: «يَا يُوسُفُ! انظُرْ مَاذَا تَرَى؟» قَالَ: «أَرَى حَجْرًا صَغِيرًا». فَقُلِقَ الْحَجَرُ، فَقَالَ: «مَاذَا تَرَى؟» قَالَ: «أَرَى دُوْدَةَ صَغِيرَةً»، قَالَ: «فَمَنْ زَارُفُهَا؟» قَالَ: «اللَّهُ»، قَالَ: «فَإِنَّ رَبَّكَ يَقُولُ: لَمْ أَنْسَ هَذِهِ الدُّودَةَ فِي ذَلِكَ الْحَجَرِ فِي فَعْرِ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ، أَطَلَنْتِ أَيْ أَنْسَاكَ حَتَّى تَقُولَ لِلْفَتَى «أَذْكُرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ»؟ لَتَلْبِئَنَّ فِي السِّجْنِ بِمَقَالَتِكَ هَذِهِ بَضْعَ سِنِينَ». قَالَ: «فَبِكَيْ يُوسُفُ عِنْدَ ذَلِكَ حَتَّى يَكِي لِيَكَايَهُ الْجِبْرَائِيلُ». قَالَ: «فَتَأْدَى بِهِ أَهْلُ السِّجْنِ، فَصَالِحُهُمْ عَلَى أَنْ يَبْكِي يَوْمًا وَ يَسْكُتَ يَوْمًا وَ كَانَ فِي الْيَوْمِ الَّذِي يَسْكُتُ أَسْوَأَ حَالًا» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۷۷).

سند فوق، عبارت «عمّن ذكره» دیده می شود که مصداق آن مشخص نبوده و مجهول است. پس سند، مرسل و ضعیف است.

این روایت از تفسیر عیاشی به تفاسیر بعدی از جمله «شریف لاهیجی» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۵۲۱)، «کنز الدقائق و بحر الغرائب» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، صص ۳۱۴-۳۱۵) راه یافته است.

۳-۶. حدیث ششم

در تفسیر مجمع البیان آمده است:

روي عن النبي (ص) أنه قال: «عجبت من أخي يوسف (ع) كيف استغاث بالخلوق دون الخالق؟!» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۵۹).

طبرسی این روایت را به صورت مرسل ذکر کرده است. و به همین شکل مرسل، به تفاسیر بعد، از جمله «زبدة التفاسیر» (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۷۲)، «شریف لاهیجی» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۵۲۱) «سور التقلین» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۲۷)، «کنز الدقائق و بحر الغرائب» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۳۱۵)، «تفسیر خسروی» (میرزا

خسروانی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۹۱) و حتی به تفاسیر قرن حاضر نیز راه یافته است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۲۱۳).

روایت فوق مرسل است. جالب توجه این که، روایت مذکور، در هیچ یک از منابع روایی و تفسیری شیعه و اهل سنت پیشین از طبرسی نقل نشده است.

۳-۷. حدیث هفتم

همچنین در مجمع البیان، روایت زیر، بدون ذکر سند نقل شده است:

روي أنه (ع) قال: «لولا كلمته مالبث في السجن طول ما لبث» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۵۹). این روایت نیز مرسل است. و به همین شکل مرسل، به تفاسیر بعد راه یافته است (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۷۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۲۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۳۱۵؛ میرزا خسروانی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۹۱ و ...، حتی به تفاسیر قرن حاضر مانند «تفسیر نمونه» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۲۱۳) نیز راه یافته است. به نظر می‌رساند که صاحب مجمع البیان و یا مفسرین پیش از وی این روایت را از طریق کتب عامه نقل کرده باشند؛ چرا که طبری^۱ (قرن چهارم) و ابن ابی حاتم رازی (قرن چهارم) روایت را چنین نقل کرده اند:

حدثني يعقوب بن إبراهيم وابن وكيع، قالا: ثنا ابن علية، قال: ثنا يونس عن الحسن، قال: «قال نبي الله (ص): «رحم الله يوسف، لولا كلمته، ما لبث في السجن طول ما لبث؛ يعني قوله: «اذكرني عند ربك». قال: «ثم يبكي الحسن (رضي الله عنه)، فيقول: «نحن إذا نزل بنا أمر فزعنا إلى الناس» (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، صص ۲۹۱-۲۹۲).

ابن ابی حاتم رازی نیز همین روایت را نقل کرده است با این تفاوت که به جای «يعقوب بن إبراهيم» و «ابن وكيع» آن را از طریق «أبو سعيد الأشج» نقل نموده و بقیه‌ی سند

^۱. همان طور که آیت الله معرفت در کتاب «التفسير والمفسرون» آورده است، «طبری» جنون نقل اسرائیلیات دارد (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۰۹) پژوهشگران اهل سنت نیز بر این باورند که «طبری اخبار و داستان‌های زیادی را از اسرائیلیات در تفسیر خود آورده است که تنها در موارد اندکی به منبع آن‌ها اشاره کرده است» (سعدیوسف، بی تا، ص ۶۷).

با سند طبری یکسان است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۱۴۸). سیوطی همین روایت را از طبری و ابن ابی حاتم رازی و دیگران نقل کرده است^۱ (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۰).

باز «طبری» شبیه همین روایت را از طریق دیگری نقل کرده است:

حدیثی یعقوب، قال: ثنا ابن علیة، عن أبي رجاء، عن الحسن، في قوله: «وقال للذي ظن أنه ناج منها اذكرني عند ربك»، قال: «ذكر لنا أن نبي الله (ص) قال: «لولا كلمة يوسف ما لبث في السجن طول ما لبث» (طبری، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۲۹۲).

۴. تحلیل و نقد متنی احادیث

بنابر آنچه گذشت، هفت روایت را از قول پیامبر اکرم (ص)، امام صادق (ع) و امام حسن (ع) از منابع تفسیری شیعه نقل گردید؛ و پس از بررسی سندی آنها، مشخص شد که تنها دو حدیث (شماره ۱ و ۳) از میان آنها دارای سند کاملی بوده و متصل محسوب می شوند و پس از ارزیابی روایات مورد بحث، نیز مشخص شد که تنها حدیث شماره ۱، موثق بوده ولی سایر روایات از نظر سندی، اعتبار و صحت لازم را ندارند.

اما - همان طور که قبلاً نیز گفته شد - تنها تحلیل سندی برای ارزش گذاری یک حدیث کفایت نمی کند بلکه مهم تر از آن تحلیل محتوایی روایات است چرا که در نقد حدیث، درایت مقدم بر روایت است؛ تنها روایات و اخباری مقبول و مورد اعتمادند که با کتاب و سنت قطعی موافق باشند و برعکس اخبار و مرویاتی که با این دو مخالف باشند مطرود و غیر قابل اعتمادند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۳).

بنابراین، جهت اظهار نظر درباره ی درستی یا نادرستی روایات باید آن ها را بر قرآن و روایات معتبر عرضه نمود و علاوه بر آن باید متضمن مطالب خلاف عقل نیز نباشند (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۳-۴). بنابراین، ضروری است که از لحاظ محتوایی به تأمل و کندوکاو در روایات فوق پردازیم.

در تحلیل محتوایی روایات مذکور نکات ذیل قابل اهمیت است:

^۱ سیوطی در ذیل هر آیه همه ی آن چه را که از اخبار و روایات به آن ها دسترسی داشته است ذکر نموده است بدون این که به صحت یا سقم آن ها اشاره کند؛ بنابراین روایات تفسیر «الدر المنثور» نیاز شدیدی به بررسی دارند تا صحیح و ناصحیح آن ها مشخص گردد (سعدیوسف، بی تا، صص ۶۸-۶۹).

۱) در چندین آیه از همین سوره، خداوند یوسف (ع) را به اوصاف مختلف ستوده است^۱ از جمله این که پیش از این ماجرا؛ یعنی سفارش به زندانی آزاد شده به یاد کردن از وی نزد پادشاه، می فرماید: «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴)؛ این چنین کردیم تا بدی و فحشا را از او دورسازیم چرا که او ازبندگان مخلص ما بود^۲ «بنده مخلص، همه‌ی اعمال، عقاید، اخلاق و رفتارش تنها برای خداست و خدای والا از میان این گونه بندگان برخی از ممتازان را برچین و برای خود خالص می کند و چنین بنده‌ای را مخلص گویند؛ یعنی خالص شده از میان مخلصان. مخلصان به مقام خود آگاه‌اند و به اصل اخلاصشان علم شهودی دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ص ۳۲۹).

صاحب‌المیزان در توصیف مخلصین می نویسد، پس از آنکه ایشان خود را برای خدا خالص ساختند، خدا آنان را برای خود خالص می گرداند؛ یعنی غیر خدا کسی در آن‌ها سهم و نصیبی ندارد، و در دل‌هایشان محلی برای منزل کردن دیگران باقی نخواهد ماند. از این رو، جز خدا به کس دیگر و یا چیز دیگری اشتغال ندارند، بنابراین وساوس شیطان هرگز بر آنان تأثیری نخواهد گذاشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۶۵).

در اینجا می بینیم که خداوند یوسف را از بندگان مخلص خویش خوانده است؛ و قرآن به صراحت می فرماید که مخلصین کسانی هستند که شیطان در ایشان راه ندارد و به کلی از وساوس شیطانی محفوظ‌اند: «لَأَغْوِيَهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (الحجر: ۳۹-۴۰)؛ [شیطان گفت]...همگی را گمراه خواهم ساخت، مگر بندگان مخلصت را.

همچنین تعبیر «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ» (یوسف: ۲۴)؛ با «لِنَصْرِفَهُ عَنِ السُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ» تفاوت دارد: در جمله‌ی دوم نوعی گرایش به بدی و قصد گناه احساس می شود که به توبه

^۱ در آیات دیگری از سوره‌ی یوسف آمده است که خداوند او را پاداش محسنین و تقوایبندگان عنایت فرموده است؛ «وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عَلِيمًا وَ كَذَلِكَ نُجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۲۲)، «إِنَّا تَرَكْنَا مِنْهُمُ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۳۶)، «وَ لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۵۶)، «وَ لَأَجْرَ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يُتَّقُونَ» (یوسف: ۵۷)، «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْرِفْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۹۰).

^۲ علاوه بر ترجمه مشکینی که آیه را چنین ترجمه کرده است؛ (او ازبندگان مخلص ما بود) دیگر ترجمه‌های معروف قرآن نیز چنین ترجمه کرده‌اند (نک ترجمه‌های؛ فولادوند، رضایی، مکارم شیرازی، صفارزاده، آیتی و ...)

و استغفار و انصراف از آن نیازمند است؛ اما در عبارت قرآنی چنین قصدی نیست و معنایش این است که «ما بدی را از او دور ساختیم». بدی، وصفی است که از مبدأ شروری به نام شیطان می آید که به بندگان مخلص دسترسی ندارد و یوسف نه تنها بنده مخلص، برگزیده و مخلص خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۳۲۸). توجه به این نکته مهم است که اَتصاف حضرت یوسف (ع) به «مخلصین» از جانب خداوند متعال پیش از زندانی شدن وی می باشد.

بنابراین ویژگی هایی که برای مخلصین وجود دارد، حتی اگر نگوییم از ابتداء این صفت برای یوسف (ع) بوده، اما در حال زندانی شدن به یقین برای وی وجود داشته است و از هر گونه بدی و تصرف شیطانی به دور بوده است. پس هرگز نمی توان نسبتِ نسیانِ شیطانی به یوسف مخلص داد و او را مستحق عقوبت دانست.

۲) نسیانی که روایات در پی بیان آن هستند با نص قرآن سازگار نیست و با سیاق آیات هم خوانی ندارد؛ زیرا اگر غافل شدن یوسف از یاد خدا باعث شده باشد که به آن رفیقش بگوید: شاه را از حال من آگاه کن، در آن صورت می بایست عبارت آیه این طور باشد: «أَنسَأُ الشَّيْطَانَ ذَكَرَ رَبِّهِ، فَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ»، زیرا باید او از یاد خدا غافل شود و درخواست از رفیقش نتیجه ی غفلت او از یاد خدا باشد و با «فای تفریع» این مطلب افهام گردد، و یا این که به شکل جمله ی حالیه به آن عطف می شد، یعنی می گفت: «وَقَدْ أَنسَأُ الشَّيْطَانَ ذَكَرَ رَبِّهِ...»؛ یعنی در همان حال که به ملک متوسل شد، شیطان ذکر خدا را از یادش برد.

در حالی که لفظ آیه چنین است: «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَأُ الشَّيْطَانَ ذَكَرَ رَبِّهِ»، پس معلوم می شود، اول یوسف (ع) آن درخواست را از رفیقش کرده، و سپس فراموشی حاصل شده است.

در نتیجه، جمله ی «فَأَنسَأُ الشَّيْطَانَ ذَكَرَ رَبِّهِ»، عملکرد ساقی را بازگو می کند و ارتباطی به یوسف ندارد و ادامه ی آیه؛ «فَلَبِثَ فِي السِّبْطَيْنِ بِضْعَ عَشْرَ سَنِينَ» نیز متفرع بر همین عملکرد است؛ یعنی فراموشی ساقی که شیطان بر ذهن و فکر او مسلط گشته و یادآوری درخواست یوسف (ع) در پیش اربابش را از یادش برده است، باعث گردید زندانی شدن یوسف (ع) طولانی شود

نه اشتباهی از ناحیه یوسف (ع) (نک: رشید رضا، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۱۴؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۱۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۲۴۰).

توجه به آیات بعد مطلب را به خوبی روشن و نادرستی و ساختگی بودن روایات را آشکار می سازد؛ در آیه ۴۵؛ یعنی سه آیه ی بعد آمده است: «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنْتَبِهُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ» (یوسف: ۴۵)؛ یعنی از آن دو رفیق، آن که آزاد شد و پس از مدتی یادش آمد، گفت: من شما را به تعبیر خواب (شاه) آگاه می کنم. پس مرا به زندان بفرستید (تا از آن رفیق زندانی سابقم تعبیر خواب را بپرسم). از این آیه به خوبی فهمیده می شود که آن رفیق فراموشکار، پس از مدتی به یاد یوسف (ع) افتاده است، بنابراین جمله ی «فَأَسَاءَ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» در آیه ی ۴۲ مربوط به اوست، نه یوسف (ع) (طباطبایی، ۱۴۱۷ ش، ج ۱۱، ص ۱۸۱؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۹، ص ۴۱۴).

مقصود این است که: آن شخصی که آزاد شد فراموش کرد که نزد ربّ خود (شاه)، یوسف را معرفی نماید و اوضاع و احوالش را برایش توضیح دهد، چون شیطان بر ذهن و فکر او مستولی گشت و از یادش برد که شرح حال یوسف (ع) را به شاه بگوید، به ناچار از حال یوسف (ع) تحقیق نشد و او چند سالی دیگر در زندان ماند.

۳) همان طور که در مقدمه ذکر شد، عده ای از مفسرین، هر چند متعادل تر از دسته پیشین عمل نموده و نسبتِ نسیانِ شیطانی به یوسف (ع) نداده اند؛ در عین حال، اقدام ایشان در توسّل به غیر، برای نجات خویش را اشتباهی از نوع «ترکِ اولی» دانسته و بدین دلیل، یوسف صدیق را مستحقّ چنین عقوبتی دانسته اند.

در جواب این گروه باید گفت که استدلالشان با موازین عقلی ناسازگار است؛ زیرا اخلاص در بندگی، مانع از آن نمی شود که انسان به غیر از خدا، متوسّل به اسباب دیگری نشود. زیرا این نهایت بی خردی است که انسان توقع داشته باشد به طور کلی اسباب را کنار زده و مقاصد و اهداف خویش را بدون سبب و خارج از امور عادی انجام دهد. بلکه تنها و تنها، اخلاص سبب می شود انسان به سبب های دیگر دلبستگی و اعتماد نداشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱، ص ۱۸۱).

سیره‌ی عقلای عالم نیز بر این تعلق دارد که انسان ذاکر به ذکر حق تعالی، در عین توکل به خدا، جهت دستیابی به خواسته‌های حقّی خویش، از اسبابی که خداوند منان فراهم نموده است، بهره‌جوید؛ بنابراین استعانت از بندگان خدا در دفع ضرر و تخلص از مکاره، جایز بوده و امری زشت و منکر نیست، بلکه بسا در مواردی واجب نیز می‌گردد (بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۳، ص ۲۲۰).

بنابراین، توکل بر خدا و دل بستن و امید داشتن به او، به معنی نادیده گرفتن اسباب طبیعی و دست روی دست گذاردن نیست؛ توکل، در کنار تلاش و بهره‌گیری از اسباب مادی است (ایروانی، ۱۳۸۷ش، ص ۶۶؛ آرام، ۱۳۸۵، ص ۳۴) سفارش یوسف (ع) به ساقی، مبنی بر یاد کردن از وی نزد پادشاه، امری طبیعی و طبق رعایت سنن الهی در رعایت اسباب و علل امور بود و می‌بینیم در ادامه‌ی قصه، پس از جریان تعبیر خواب معروف پادشاه توسط یوسف (ع) و پس از یادآوری همین ساقی، به دستور همین پادشاه، یوسف (ع) از زندان رهایی یافت (رشید رضا، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۱۴).

۴) همان طور که ذیل روایت چهارم گذشت در روایتی که صاحب مجمع البیان به شیوه‌ی نقل به معنا آورده است، این جمله دیده می‌شود: «قال: فمن صرف عنك الحجارة؟». که خود از دیگر مواردی است که مخالفت لفظ احادیث مورد بحث با نصّ قرآن کریم را آشکار می‌سازد؛ زیرا مقصود از عبارت مذکور این است که برادران یوسف، وقتی او را در چاه افکندند، سنگی را نیز به دنبال او در چاه انداختند تا از کشته شدن یوسف اطمینان خاطر یابند.

اما این عبارت کاملاً مخالف با نصّ قرآن کریم است آن جا که می‌فرماید: «قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَثْلُغُوا يَوْسُفَ وَ الْقُوَّةَ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ» (یوسف: ۱۰)؛ یکی از ایشان گفت: اگر می‌خواهید کاری کنید، یوسف را مکشید در عمق تاریک چاهش بیفکنید تا کاروانی او را برگیرد. و همچنین در این آیه؛ «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ» (یوسف: ۱۴)؛ پس وقتی او را بردند و همداستان شدند تا او را در ناهانخانه چاه بگذارند، که

هر دو آیه به صراحت می گویند برادران، قصد کشتن یوسف را نداشتند بلکه می خواستند او را در قعر چاه (فِي غِيَابِ الْجُبِّ)^۱ در مسیر کاروانیان قرار دهند تا او را با خود ببرند. عبارت «أَجْمَعُوا» نشان می دهد که همگی به اتفاق نظر این تصمیم را پذیرفتند و عبارت «أَنْ يَجْعَلُوهُ» نیز گویای این است که تصمیم گرفتند او را در نهانگاه چاه قرار دهند نه این که او را به داخل چاه پرتاب کنند.

۵) اگر اتفاقی که منجر به زندانی شدن یوسف (ع) شد، درخواست ایشان از رفیق آزاد شده اش از زندان و همچنین حوادثی را که بعد از این موضوع رخ داد، در کنار هم قرار دهیم و به صورت یک کل به آن بنگریم، آن گاه درخواستی یافت که بهترین تدبیر، همان تدبیری بود که یوسف (ع) در چاره جویی برای اثبات بی گناهی خویش، به کار برد چون آن جناب، هدفش صرف بیرون آمدن از زندان نبود، زیرا خود زندان رفتن را بر موافقت با درخواست نامشروع همسر عزیز و زنان اشراف مصر، برگزیده بود؛ اگر با درخواست نامشروع آنان موافقت می کرد، به زندان نمی افتاد، چون همسر عزیز مصر دو راه بیشتر پیش پایش نگذاشته بود و باید یکی از آن دو را انتخاب می کرد: «لَنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لِيَسْجَنَ وَ لَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ» (یوسف: ۳۲).

۱. «الجُب» به معنای چاه سنگچین نشده ای است که جای پا برای بالا آمدن ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۲). به گفته برخی مفسران، معمولاً برای چاه های بیابانی حفره ای نزدیک به سطح آب در بدنه چاه می کنند تا کسی که برای اصلاح چاه یا بیرون آوردن چیزی از آن، به درون چاه می رود، بتواند آن جا بنشیند و از آن جا که این حفره از نظرها پنهان و از بیرون چاه ناپیداست، به آن «غیابت الجب»؛ نهانگاه چاه می گفتند (رشید رضا، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۶۲).

الف و لام در «الجُب»، عهد ذهنی است و مراد از آن، چاه معروفی است که آن ها از پیش می شناختند و همواره بر آن وارد می شدند و در چرای گوسفندان از آن استفاده می کردند. این چاه ویژگی هایی داشت، از جمله، چندان عمیق نبود و افکندن یوسف در آن آسیبی به او نمی رساند و آب چندان هم نداشت که سبب غرق شدنش شود و بر سر راه قافله نیز قرار داشت (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ج ۴۰، صص ۱۸۸-۱۸۹).

[همسر عزیز] گفت: اگر آنچه فرمانش می‌دهم انجام ندهد، به زندان خواهد افتاد و خوار خواهد شد. او در چنان محیطی و در چنان موقعیتی زندان تن را بر گناه و زندان روح، ترجیح داد: «قَالَ رَبِّ اللَّيْلُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (یوسف: ۳۳)؛ گفت: پروردگارا، زندان برای من دوست‌داشتنی‌تر است از آن چه مرا به آن می‌خوانند، و اگر نیرنگ آنان را از من بازگردانی، به سوی آنان خواهم گرایید و از [جمله] نادانان خواهم شد.

اکنون یوسف (ع) بی گناه به زندان افتاده است در حالی که برده است و طبیعتاً محکوم و به هیچ وجه هم نمی‌توانست شکایت خود را به شاه برساند. پس چگونه بی گناهی خود را ثابت کند؟ لذا وقتی که در پی آن خواب معروف پادشاه و پس از عاجز ماندن معبرین بزرگ دربار از تعبیر آن، رفیق فراموشکار به حکم تداعی معانی خواب سابق و تعبیر درست آن، رفیق زندانی خویش را به یاد آورد، شرط نکرد که مرا آزاد کنید تا تعبیر خواب را بگویم بلکه به تعبیر مترجم تفسیر المیزان، خواست او این بود که اگر بیرون می‌آید در جو و محیطی قرار گیرد که دیگر آن پیشنهادها نامشروع به او نشود و نیز محیط بر بی گناهی او در زندانی شدنش واقف گردد و در درجه سوم وقتی بیرون می‌آید باز به صورت یک غلام درنیاید، بلکه در رتبه‌ای قرار گیرد که لایق مقام و شأنش باشد (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۱، ص ۲۷۹).

بنابراین، یوسف (ع) نپذیرفت از زندان بیرون بیاید، مگر آن که بی گناهی او از دروغی که به او بسته‌اند، بر همگان آشکار شود.

۶) از دیگر مواردی که متن روایات مورد بحث، با قرآن منافات دارد، می‌توان به حدیث اول اشاره کرد آن جا که می‌گوید: یوسف از خداوند درخواست می‌کند که به حق پدران و اجداد در کارم گشایش ده؛ «فَقَالَ يُوسُفُ: «أَسْأَلُكَ بِحَقِّ آبَائِي وَ أَجْدَادِي عَلَيْكَ إِلَّا فَرَجْتَ عَنِّي» و جواب می‌شنود که: پدران تو چه حقی بر من دارند؛ (يَا يُوسُفُ وَ أَيُّ حَقِّ لِآبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ عَلَيَّ) و در ادامه، می‌افزاید: «و اگر منظورت پدرت یعقوب است، دوازده فرزند به او عطا کردم. یک تن از آن‌ها ناپدید شد، آن قدر گریه کرد تا این که کور شد.

او بر مسیر رفت و آمد مردم می نشست و از من به خلق شکایت می کرد، پس بگو پدران نیاکان تو چه حقی بر من دارند؟ (که تو از من مطالبه می کنی)». حال آن که قرآن می فرماید: وقتی پسران یعقوب خبر خورده شدن یوسف توسط گرگ را به پدر دادند، یعقوب چنین گفت: «فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُونَ» (یوسف: ۱۸)؛ من صبر جمیل (وشکیبایی خالی از ناسپاسی) خواهم داشت و در برابر آنچه می گوید، از خداوند یاری می طلبم! مفسران می گویند؛ معنی این سخن این است که، در این واقعه، نزد خلق خدا بی تابی و ناشکیبایی نخواهم کرد، علاوه بر آن تنها به خدا پناه می برم و در پی انتقام از شما نیز نخواهم بود (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۳۷) بلکه خشم خود را به تمام معنی فرو می برم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۰۴).

مجدد این صبر و تحمل دور از شکایت یعقوب (ع) در آیه ی ۸۳ تکرار می شود: «فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِحِمٍّ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (یوسف: ۸۳)؛ من صبر می کنم، صبری زیبا (و خالی از کفران)! امیدوارم خداوند همه آن ها را به من باز گرداند چرا که او دانا و حکیم است! و در ادامه آیه ی ۸۴ هیچ شکی در صبر نیکوی یعقوب (ع) باقی نمی گذارد: «وَأَيُّضًا عَيْنَاهُ مِنَ الْخُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ» (یوسف: ۸۴)؛ و چشمان او از اندوه سفید شد، اما خشم خود را فرو می برد (و هرگز کفران نمی کرد)! «کظم» به معنای بیرون آمدن نفس است، وقتی می گویند: «کظم خود را گرفت»، یعنی جلوی نفس خود را گرفت، که این امر، کنایه از سکوت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۲).

همچنان که در هنگام توصیف و مبالغه در باره سکوت می گویند: فلانی نفسش بیرون نمی آید، و دم نمی زند (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۱، ص ۳۱۷) و آیه ی ۸۶ مهر بطلانی بر گفته های مذکور در روایت مورد نظر می نهد: «قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِيَّ وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یوسف: ۸۶)؛ گفت: «من غم و اندوه خود را تنها به خدا می گویم (وشکایت نزد او می برم)! و از خدا چیزهایی می دانم که شما نمی دانید!

۷) از جمله مواردی که تعارض متن روایات مورد بحث را به خوبی آشکار می سازد این است که در روایت اول، آمده است که، یوسف (ع) به واسطه ی حق پدرانش از خداوند طلب آمرزش می کند اما خداوند از وی نمی پذیرد، حال آن که در حدیث سوم، بنا بر

همین درخواست، از اشتباهش می گذرد و در کارش گشایش حاصل می شود. وجود این تناقض و مغایرت آشکار، دلیلی دیگر بر نامعتبر بودن متن این روایات متعارض است.

۸) همان طور که صاحب تفسیر «البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن» نیز اشاره کرده است، این گونه روایات جعلی و از اسرائیلیات هستند^۱ (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۰) که به منظور ایجاد شک و شبهه در عصمت انبیاء وارد شده اند و متأسفانه مفسرین نیز به آن ها اعتماد کرده اند؛ مورخان و مفسران شیعه، این گونه احادیث را غالباً از روایات و منابع اهل سنت اخذ نموده اند (معماری، ۱۳۸۴ش، ص ۹۰) و اطمینان و اعتماد مفسران اولیه در قبول و نقل اخبار بدون بررسی نقادانه آن ها، باعث ورود اسرائیلیات به تفسیر شیعه گردیده است؛ اخباری که صریحاً مخالف عقاید اسلامی، عقل و نقل صحیح است و غالباً نیز عصمت انبیاء را خدشه دار می سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۳۳).

غالب این روایات ساختگی نیز در دوران بنی امیه به منظور تقدس زدایی از انبیاء و پایین آوردن ایشان در حد انسان های عادی بوده است تا بدین طریق اشتباهات خود را نیز طبیعی و قابل اغماض جلوه دهند (نک: مسعودی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۰۹). در ضمن، این دست از روایات در هیچ یک از کتب معتبر حدیثی ما دیده نمی شوند و این خود مؤید مطلب مذکور است.

نتیجه گیری

با توجه به کنکاش صورت گرفته در سند و محتوای روایات فوق می توان نتیجه گرفت که:

۱. پس از بررسی سندی هفت روایت اصلی موجود در تفاسیر شیعی ذیل آیه ۴۲ سوره یوسف (ع) مشخص شد که تنها دو روایت (روایت ۱ و ۳) از میان آنها دارای سند

^۱ اصطلاح «اسرائیلیات»، در معنایی ویژه، تنها به آن دسته از روایاتی اطلاق می گردد که صبغی یهودی دارند، گاهی نیز به هر آن چه صبغی یهودی یا مسیحی داشته و وارد منابع اسلامی شده، گفته می شود و در معنایی گسترده تر، شامل هر گونه حکایت و روایتی می شود که از منابع غیر اسلامی (شفاهی یا کتبی) وارد فرهنگ اسلامی شده است (ذهبی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، صص ۱۶۵-۱۶۶).

متصل هستند که روایت اول موثق و روایت سوم ضعیف است. بقیه روایات نیز از نظر سندی مرسل بوده و ضعیف محسوب می‌شوند.

۲. قرآن کریم به صراحت یوسف (ع) را از مُخْلِصین خوانده است که شیطان هیچ گونه تسلطی بر آن‌ها نخواهد داشت. حال نسبت نسیان شیطانی به پیامبر بزرگ الهی؛ حضرت یوسف (ع) که نشان از تسلط شیطان بر نفس ایشان دارد مخالفت آشکار روایات با نصّ قرآنی را به وضوح نشان می‌دهد. علاوه بر این مورد از مخالفت روایات فوق با قرآن کریم، تسلط شیطان بر نفس یوسف (ع) با سیاق دیگر آیات سوره نیز، تضادّ و ناهمخوانی آشکار دارد.

از دیگر مواردی که مفهوم روایات مورد بحث با نصّ قرآن کریم مخالفت دارد، تهمت‌نازوست که متوجه پدر یوسف؛ یعقوب (ع) است که او بر مسیر رفت و آمد مردم می‌نشست و از خدا به خلق شکایت می‌کرد. همچنین مفهوم موجود در روایت مجمع البیان (روایت چهارم) مبنی بر این که برادران یوسف پس از انداختن وی در چاه، به دنبال سنگی پرتاب کردند مغایرت واضح با مفهوم آیات ۱۰ و ۱۴ سوره، دارد.

۳. بررسی متن روایات مذکور نشان می‌دهد که محتوای روایت اول با روایت سوم و همچنین با روایت چهارم مغایرت آشکار دارد. وجود این تناقضات، دلیلی بر نامعتبر بودن متن این روایات متعارض است.

۴. این روایات با موازین اعتقادی شیعه مبنی بر عصمت انبیاء سازگار نیستند.

۵. رفع مظالم از خویش و کمک گرفتن انسان‌ها از یکدیگر و همچنین استعانت از اسباب عادی توسط انسان‌ها - چه افراد عادی و چه انبیاء و اولیای الهی - از ضروریات و مسلّمات عقلی است حال آن که متن روایات مورد نظر این بدیهیات عقلی را در مورد حضرت یوسف (ع) به عنوان یک خطا معرفی می‌کنند.

۶. به نظر می‌رسد که این گونه منقولات توسط جاعلان و خرافه پردازانی صورت گرفته باشد که عصمت انبیاء را نشانه رفته اند تا اشتباهات خلفای جور را موجّه و پذیرفتنی جلوه دهند طوری که نمی‌توان تأثیر اسرائیلیات را بر این گونه روایات نادیده گرفت همان طور که صادقی تهرانی در تفسیر «البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن»، به آن اشاره کرده است.

۷. و نهایت این که، ترجمه صحیح آیه مورد بحث چنین خواهد بود: «و به یکی از آن دو نفر که می دانست رهایی می یابد، گفت: «مرا نزد اربابت یاد کن»، اما شیطان یادآوری به اربابش را از یاد او برد، از این رو یوسف چند سالی در زندان بماند.

منابع

- قرآن کریم.
- آرام، محمد رضا (۱۳۸۵ش)، «بررسی داستان یوسف در تفاسیر قرآن با نگاهی به تورات»، فصلنامه صحیفه مبین، شماره ۳۸.
- ابن ابی حاتم الرازی (۱۴۱۹ق)، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم.
- ابن الغضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ق)، رجال ابن الغضائری، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن داود حلی (۱۳۸۳ق)، رجال ابن داود، انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰ق)، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ، الطبعة الاولى.
- ابوریه، محمود (بی تا)، أضواء علی السنه المحمدیه، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الخامسة.
- استادی، رضا (۱۳۷۷ش)، آشنایی با تفاسیر قرآن و مفسران، قم: مؤسسه در راه حق.
- استرآبادی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، قم: موسسه آل البيت (ع) للاحیاء التراث، چاپ: اول.
- اسماعیلی، محمدرضا؛ احمدنژاد، امیر؛ کلباسی، زهرا (۱۳۹۴ش)، «نقد دیدگاه مفسران درباره مرجع ضمیر «انسا»»، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۲۱.
- ایروانی، جواد (۱۳۸۷ش)، «داستان یوسف پیامبر؛ اسوه های عملی و پیراهه های خرافی»، مجله الهیات و حقوق، ۱۳۸۷ش.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.
- بحرالعلوم، محمد مهدی بن مرتضی (۱۳۶۳ش)، رجال السید بحر العلوم «الفوائد الرجالیة»، تهران: مکتبه الصادق (ع)، چاپ: اول.

- بلاغی، سید عبدالحجت (۱۳۸۶ق)، **حجة التفسیر و بلاغ الإکسیر**، قم: انتشارات حکمت.
- بهبودی، محمد باقر (۱۳۸۹ش)، **معرفة الحدیث**، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- _____، (۱۳۶۳ش)، **گزیده کافی**، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- تقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، **تفسیر روان جاوید**، تهران: انتشارات برهان، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش)، **تفسیر تسنیم**، قم: مرکز نشر اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
- حلی (۱۴۱۱ق)، **رجال العلامة الحلی**، قم: دار الذخائر.
- خویی، ابوالقاسم (۱۳۶۹ش)، **معجم رجال الحدیث**، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- داوری، مسلم (۱۴۱۶ق)، **اصول علم الرجال بین النظریة و التطبيق**، با تحقیق: محمد علی علی صالح المعلم، قم: نشر مؤلف، چاپ اول.
- دخیل، علی بن محمد (۱۴۲۲ق)، **الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ دوم.
- دیاری بیدگلی، محمد تقی (۱۳۸۳ش)، **پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن**، تهران: انتشارات سهروردی، چاپ: دوم.
- ذهبی، محمد حسین (۱۳۸۱ق)، **التفسیر و المفسرون**، قاهره: دار الکتب الحدیثه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، دمشق: الدار الشامیة، چاپ اول.
- رشید رضا، محمد (بی تا)، **تفسیر المنار (تفسیر القرآن الحکیم)**، بیروت: دار المعرفة.
- رهنما، زین العابدین (۱۳۴۶ش)، **ترجمه و تفسیر رهنما**، تهران: انتشارات کیهان.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق)، **کلیات فی علم الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة: السادسة.
- سعد یوسف، محمود ابو عزیز (بی تا)، **الإسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر قدیمًا و حدیثًا**، القاهرة: مكتبة التوفیقیه.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، **الدر المشور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

- شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول.
- شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۰ق)، **قاموس الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوم.
- شهید الثانی (۱۴۰۹ق)، **الدرايه** (فی علم مصطلح الحدیث)، قم: انتشارات فیروزآبادی، الطبعة الثانية.
- _____ (۱۴۱۸ق)، **مسالك الأفهام ألی تنقیح شرائع الإسلام**، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: انتشارات: مؤلف، چاپ اول.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۷۸ش)، **جمال انسانیت یا تفسیر سوره یوسف**، تهران: انتشارات امید فردا.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۹۰ق)، **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول.
- _____ (بی تا)، **الفهرست**، نجف: المكتبة المرتضویة.
- _____ (۱۳۸۱ق)، **رجال الشیخ الطوسی**، نجف: انتشارات حیدریه.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، **کتاب التفسیر**، تهران: چاپخانه علمیه.
- فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۸۷ش)، «**اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی**»، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۸۰، صص ۱۴۳-۱۶۰.

- فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، **المصباح المنیر**، قم: موسسه دار الهجرة، چاپ: دوم.
- قاسم پور- سلامی راوندی، محسن - محمد (۱۳۹۰ش)، «**بررسی تحلیلی تطبیقی روایات ناظر بر زندگی یوسف در مصر در منابع تفسیری فریقین**»، فصلنامه کتاب قیم، شماره سوّم.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳ش)، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ق)، **زبدۃ التفاسیر**، قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش)، **رجال الکشی**، انتشارات دانشگاه مشهد.
- المامقانی، عبدالله (بی تا)، **تنقیح المقال**، بی جا، بی نا.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ق)، **من هدی القرآن**، تهران: دارمجبی الحسین، چاپ اول.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۴ش)، **روش فهم حدیث**، تهران: انتشارات سازمان سمت و دانشکده علوم حدیث، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۸ش)، **وضع و نقد حدیث**، تهران: انتشارات سازمان سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.
- معارف، مجید؛ شفیعی، سعید (۱۳۹۴ش)، **درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر**، تهران: سازمان سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۳ق)، **صیانة القرآن من التحریف**، قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۸ق)، **التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب**، مشهد: الجامعه الرضویه.
- معماری، داود (۱۳۸۴ش)، **مبانی و روش های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه**، قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ اول.

- _____، (۱۴۲۱ق)، **الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل**، قم: مدرسه امام علی (ع)، چاپ اول.
- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر (۱۳۷۴ش)، **ترجمه تفسیر المیزان**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- میرزا خسروانی، علی رضا (۱۳۹۰ق)، **تفسیر خسروی**، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، **رجال النجاشی**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

