

## اشارات عرفانی در داستان حضرت یوسف(ع)

زهرا حسینی\*  
دکتر زهرا ریاحی زمین\*\*  
دانشگاه شیراز

### چکیده

شکل‌گیری زبان خاص عرفانی، مخصوصاً در تأویلاتی که از آیات قرآن ارائه می‌شود، ریشه در قرآن دارد؛ به عبارت دیگر، گرایش به تفسیر تأویلی برآمده از قرآن است. در قرآن، بخش زیادی از مفاهیم در قالب تمثیل بیان شده است. وجود این تمثیل‌ها در حقیقت نزدیک‌کننده‌ی هرچه بیشتر مفهوم به ذهن مخاطب است. تفاسیر عرفانی نیز که غالباً صورتی تمثیلی یا تأویلی دارند، از این سبک تمثیلی قرآن به ویژه در تأویل داستان‌های قرآنی بهره برده‌اند. در این میان، داستان حضرت یوسف(ع) از جمله داستان‌هایی است که وجوه عرفانی فراوانی دارد و چندین تفسیر عرفانی از جمله جامع‌الستین، حدائق‌الحقایق، کشف‌الارواح، انیس‌المیریدین و شمس‌المجالسین (در دست تصحیح و چاپ) به طور خاص، در مورد آن پرداخته شده و این سوره از آغاز تا انجام، به صورت عرفانی تفسیر گردیده است. در تفاسیری همچون کشف‌الاسرار، تفسیر القرآن‌الکریم منسوب به ابن عربی و برخی کتب عرفانی نیز این داستان به طور کامل یا به صورت پراکنده و تنها بعضی از مفاهیم و

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

\*\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی

آیات آن، مورد تأویل قرار گرفته است. تأویلات عرفانی این تفاسیر، لغات و مفاهیم آیات سوره‌ی یوسف و شخصیت‌ها و حوادث داستان را شامل می‌شود. برخی از این حوادث در قرآن ذکر شده و برخی دیگر، تنها در تفاسیر آمده؛ بی‌آن‌که در خود قرآن بدان اشاره شده باشد. این حوادث زمینه‌ساز تمثیل‌هایی است که در آن، عناصر تشکیل دهنده‌ی یک حادثه دقیقاً رو به روی عناصر تمثیلی قرار می‌گیرد. مقاله‌ی حاضر ابتدا با نگاهی تطبیقی و تحلیلی به ذکر تأویلات عرفانی تعدادی از لغات و مفاهیم آیات این سوره در تفاسیر و متون عرفانی می‌پردازد و آن‌گاه برخی از مهم‌ترین تأویل‌هایی را که ذیل شخصیت‌ها و حوادث قصه نقل شده، نقد و تحلیل می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ۱. قرآن، ۲. یوسف، ۳. زلیخا، ۴. تأویل، ۵. تفسیر، ۶. عرفان.

#### ۱. مقدمه

قرآن به عنوان معجزه‌ی جاوید پیامبر اسلام (ص)، ویژگی اعجاز خویش را همواره حفظ کرده است. بنابراین پاره‌ای از آیات که در شأن افراد و حادثه‌های صدر اسلام و یا حتی زمان‌های کهن‌تر نازل شده، قابل تعمیم به موارد مشابه دیگر و زمان‌های دیگر است و انسان می‌تواند در لابه‌لای آیات، خود را نیز بیابد؛ تا آن‌جا که از سهروردی نقل شده است که: «اقرأ القرآن كانه نُزِّلَ فی شأنک». این سخن سهروردی ... ناشی از تلقی قرآن به منزله‌ی یک اثر رمزی است؛ زیرا معنی این سخن آن است که قرآن آینه‌ای است که هرکس به اقتضای حال و شأن خویش، معنی خاصی از آن درمی‌یابد.» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۲۱) این‌گونه است که قرآن منحصر به ظواهر آیات نمی‌گردد، بلکه باطن یا بواطنی دارد که اهل قرآن بدان آگاهند:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است	زیر ظاهر باطن بس قاهری است
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که درو گردد خرده‌ها جمله گم
باطن چارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید
این چنین تا بطن سابع یک به یک	این حدیث مصطفاست خود نیست شک

(مولوی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۲۴۲)

جابر بن یزید جعفی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که «ان للقرآن بطناً و للبطن بطن و له ظهر و للظهر ظهر» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۱۹۲؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۹: ۹۱) و شمس در تفسیر این حدیث که به صورت‌های مختلف نقل شده است،<sup>۱</sup> می‌گوید: «ظهر علما دانند و بطن اولیا و بطن بطن انبیا، و آن چهارم، درجه لایعلمه الا الله.» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: دفتر دوم، ۱۳۰)

در تفسیری که به امام صادق (ع) منسوب است، قرآن بر اساس میزان بهره‌وری افراد از آن، به چهار سطح تقسیم می‌شود: «کتاب الله علی اربعه اشیاء العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقایق. فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للاولیاء و الحقایق للانبیاء.» (مجموعه آثار سلمی، به نقل از نوایا، ۱۳۷۳: ۱۳۸) فراتر از همه‌ی این دلایل، قرآن نیز خود بیان می‌فرماید که دارای بعضی از مفاهیم است که فقط عده‌ای خاص می‌توانند آن را دریابند: «الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم...» (آل عمران/۷)

با استناد به چنین آیاتی است که پاره‌ای از مفسران به تفسیر تأویلی قرآن پرداخته‌اند. از صوفیان متقدم، افرادی چون شاه کرمانی، ابوبکر واسطی، شبلی، شیخ ابوسعید ابوالخیر و سهل بن عبدالله تستری، در تفاسیر و سخنان خود از معانی باطنی قرآن و تأویلات عرفانی آیات سخن گفته‌اند. (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۲۲) در تفسیرهای جامعی چون حقایق التفسیر سلمی، لطایف الاشارات قشیری، عرایس البیان شیخ روزبهان بقلی فسایی، کشف الاسرار و عد الابرار میبیدی، تفسیرالقرآن الکریم منسوب به ابن عربی، محیط الاعظم سیدحیدر آملی و بسیاری تفاسیر دیگر نیز، همه یا بخشی از تفسیر به بیان مفاهیم عرفانی آیات قرآن اختصاص داده شده است.

اما تفاسیری همچون جامع الستین، مربوط به قرن ششم و از امالی خواجه احمد طوسی و حدائق الحقایق، مربوط به قرن دهم و متعلق به معین‌الدین فراهی مشهور به ملا مسکین و کشف الارواح، مربوط به قرن نهم و متعلق به جمال‌الدین محمد جمالی اردستانی، از جمله تفاسیری هستند که در آن‌ها همه‌ی وقایع داستان یوسف (ع) به گونه‌ای عرفانی و تمثیلی تفسیر شده است.<sup>۲</sup> در دو تفسیر اول، وقایع بیشتر در قالب تمثیل بیان شده است؛ به طوری که می‌توان اجزای این تمثیلات را قرینه‌سازی کرد و به

این ترتیب برای عناصر داستان یوسف، نمادهایی قایل شد. در تفسیر کشف الارواح نیز از تمام حوادث خوشایند و ناخوشایند در جهت استفاده از مفاهیم بنیادین عرفانی استفاده شده است؛ با این تفاوت که در سایر تفاسیر عرفانی سوره‌ی یوسف، بر اساس موقعیت‌های منفی و مثبتی که افراد به وجود می‌آورند یا برای آنان به وجود می‌آید، تعبیر منفی و مثبت عرفانی ارائه می‌شود، در حالی که در تفسیر کشف الارواح، تمامی این موقعیت‌ها بسترساز تعبیر عرفانی مثبت می‌گردد.

در این مقاله به صورت تطبیقی به بیان و نقد و تحلیل عرفانی پاره‌ای از مهم‌ترین مفاهیم، شخصیت‌ها و حوادث داستان یوسف (ع) در برخی از این تفاسیر و کتب عرفانی پرداخته می‌شود.

## ۲. تأویلات عرفانی لغات و مفاهیم آیات

### ۲.۱. احسن القصص

قرآن داستان یوسف را به عنوان «احسن القصص» معرفی می‌کند: «نحن نقص عليك احسن القصص» (یوسف/۳) قصه‌ی یوسف، قصه‌ی عشق در سطوح مختلف و به اشکال متفاوت است؛ عشق یعقوب به یوسف، عشق خواهر یعقوب به یوسف، عشق یوسف به برادران، عشق زلیخا به یوسف و از همه بالاتر و والاتر، عشق یوسف به پروردگار و در فرجام عشق زلیخا به حق و تبری او از عشق هوسناک و گناه‌آلود مادی و زمینی؛ به همین دلیل و از آن جهت که حدیث عشق زیباترین احادیث است، داستان یوسف نیز نیکوترین داستان‌هاست. در تفاسیر عرفانی، وجوهی برای احسن القصص بودن این سوره ذکر شده است که اغلب آن‌ها به این مضمون اصلی قصه مربوط می‌شود. گاهی از آن به قصه‌ی عاشق و معشوق تأویل می‌شود؛ یعنی عشق یعقوب به یوسف. «تسمیه‌ی این قصه به احسن القصص آن است که در این قصه، ذکر محبت حبیب است با حبیب و عبرت گرفتن در طریق مودت از این قصه‌ی غریب و عجیب؛ زیرا که این قصه‌ای است که در وی است بیان طالب و مطلوب و نشان محب و محبوب؛ یعنی قصه‌ی جمال یوسف و عشق یعقوب.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۳۰)

و البته این نام‌گذاری به اعتبار عشق زلیخا به یوسف نیز هست: «نحن نقص عليك احسن القصص؛ ای نحن نقص قصه‌العاشق و المعشوق، یوسف و زلیخا -علیهماالسلام

- و ایضاً محبه یعقوب و یوسف - علیهماالسلام - لان قصه العشق احسن القصص عند ذوی العشق و المحبه». (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۲: ۹۱-۹۲)

در حقیقت، احاطه‌ی همین جنبه‌ی عاشقانه و محبت‌آمیز بر فضای قصه و وجود اسرار و رموز عشق در آن است که موجب شده این نام بر سوره اطلاق شود: «انزل علیه سور یوسف لما فیه من رموز المحبه و اسرارالمود و روی انه لاجل هذا قال الله تعالی احسن القصص» (غزالی، ۱۳۱۹: ۳)

میبدی در تفسیر کشف‌الاسرار، به راز و نیاز عاشقانه‌ی موجود در این سوره اشاره می‌کند و می‌گوید: «چه نیکو قصه‌ای که قصه‌ی یوسف است، قصه‌ی عاشق و معشوق و حدیث فراق و وصال است، دردزده‌ای باید که قصه‌ی دردمندان خواند، عاشقی باید که از درد عشق و سوز عاشقان خبر دارد، سوخته‌ای باید که سوز حسرتیان در وی اثر کند.» (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۱)

همین وجه را در تمهیدات عین‌القضات به وضوح می‌توان مشاهده کرد؛ آنجا که می‌گوید: «ای دوست دانی که قصه‌ی یوسف - علیه السلام - چرا احسن القصص آمد؟ زیرا که نشان «یحیهم و یحبونه» دارد.» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۳۰)

اما گاهی نیز از نگاهی دیگر، به دردناک‌ترین قصه‌ها تأویل می‌شود: «احسن القصص یعنی اوج القصص. دردناک‌ترین قصه‌هاست؛ زیرا در او تأدیب انبیاست و تعذیب اولیاست و تهذیب بیگانه و آشناست» (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۳۸) و از این رو که این قصه جمع اضداد است، از آن به عجیب‌ترین و به تعبیری زیباترین قصه‌ها نیز تعبیر می‌گردد: «این قصه، عجیب‌ترین قصه‌هاست؛ زیرا که در میان دو ضد، جمع بود. هم فرقت بود و هم وصلت بود، هم محنت بود هم شادی بود، هم راحت بود هم آفت، هم وفا بود هم جفا، هم مالکی بود هم مملوکی. در بدایت، بند و چاه بود، در نهایت، تخت و گاه بود. به اول، بیم و هلاک بود و به آخر، عز و ملک بود. پس چون در او این چندین اندوه و طرب بود، در نهاد خود، شگفت و عجب بود.» (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۳۵)

بنابراین اکثر مفسران نام‌گذاری سوره را به «احسن القصص»، متناسب با ماجرای داستان می‌دانند؛ اما در تفسیر منسوب به ابن عربی، با برداشتی عرفانی و متفاوت، «احسن القصص» بودن این سوره به اعتبار ظاهر و باطن آن تلقی شده است. بر اساس

این برداشت، چون لفظ و ترکیب آیات این سوره دارای اعجاز است و ظاهر معنای آن مطابق با واقع و باطن معنایش دال بر صورت سلوک و بیان حال سالک است و از این رو انطباق و وفاق کامل و تام با سایر قصص سلوک الی‌الله دارد، این نام، مناسب سوره انتخاب شده است. (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۸۷)

در حقیقت، این تعبیر همان است که عین القضاة نیز بدان اشاره می‌کند. او احسن القصص بودن داستان یوسف را به رابطه‌ی مراد و مرید پیوند می‌زند و می‌گوید که پیر، راه به سوی خدا می‌نماید و مرید باید جز پیر، به کس راز نگوید. عین‌القضاة این نوع سرسپردگی را ادب سلوک می‌داند. (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۳۲)

داستان یوسف از آن روی که سلوک به سوی کمال است، احسن القصص است؛ با سرسپردگی یوسف در مقابل پدر پیر خود آغاز می‌شود، با پوشیدن راز از اغیار ادامه می‌یابد، با تحمل مصایب برای دوری از عجب و خودبینی و انانیت، به علو می‌گراید و به اصطفا و اجتنای یوسف می‌رسد، آن‌گاه با آشکار شدن راه از بی‌راه، به آموزگاری و مرادی یوسف و سرانجام، به غایت کمال می‌انجامد.

پایان خوش داستان و عاقبت نیک شخصیت‌ها نیز یکی از وجوه احسن القصص بودن قصه‌ی یوسف است که در تفسیر نور، بدان اشاره شده است: «در این داستان، جهان جهاد با نفس که بزرگ‌ترین جهاد است، مطرح می‌شود... تمام چهره‌های داستان خوش عاقبت می‌شوند؛ مثلاً یوسف به حکومت می‌رسد. برادران توبه می‌کنند. پدر نابینا بینایی خود را به دست می‌آورد. کشور قحطی‌زده نجات می‌یابد. دل تنگی‌ها و حسادت‌ها به وصال و محبت تبدیل می‌شود.» (قرائتی، ۱۳۷۹: ۲۲)

فضای امن و مقدسی که در نتیجه‌ی جهاد با نفس و پاکی و طهارت موجود در داستان خلق می‌شود نیز می‌تواند وجه دیگری برای نام‌گذاری سوره باشد:

که جان در آتش و دل سست و شیدا است      به ذکر یوسف و درد زلیخاست  
چو حق فرمود ذکر احسن است این      یقین وادی قدس و ایمن است این  
(جمالی اردستانی، ۱۳۸۷: ۳۵)

همه‌ی این تعبیرات مواردی است که مفسران در تأویل نام سوره ذکر کرده‌اند؛ اما آنچه شاید بتوان به عنوان اصلی‌ترین دلیل نام‌گذاری سوره به آن پرداخت، وجود موضوع و سوسه در داستان باشد. عشق، آن هم از نوعی که بیش‌تر پیرنگ داستان

یوسف را به خود اختصاص داده، بسیار وسوسه‌انگیز و فتان است: «بی‌گمان همه دوست دارند که بر وسوسه ظفر یابند؛ اما دست‌کم باید وسوسه شد ... با تلاوت سوره، آدمی بی‌آن‌که مرتکب گناه شود، ضمن التذاذ از کلام قرآنی، به خیال‌بافی می‌پردازد. این التذاذ، خاصه از این‌رو که مهر قداست بر جبین دارد و غلبه‌ی تقوی و پاکدامنی را به فرجام می‌ستاید، پاک است.» (ستاری، ۱۳۷۲: ۵۳)

حوادثی که در قصه‌ی یوسف رخ می‌دهد، به گونه‌ای است که حس مشارکت خواننده را در داستان برمی‌انگیزد و باعث حضور او در جریان ماجراهای آن می‌شود. این حوادث چالشی جدی را بین نفس و عقل، تقوا و بی‌تقوایی، پرهیز و ارتکاب و قداست و خبثت، در دل مخاطب ایجاد می‌کند و او را درگیر می‌سازد و سرانجام با پایان مهذب قصه، به امنیت روحی می‌رساند. از همین روی، در حقیقت، قصه‌ی یوسف بیان حال خوانندگان آن است و شاید همین وجه عمده‌ترین وجه نام‌گذاری قصه به احسن القصص باشد:

تو مکن چندین در آن قصه نظر قصه‌ی توست این همه ای بی‌خبر  
(عطار، ۱۳۶۵: ۱۵۳)

## ۲.۲. انانیت

در آموزه‌های دینی ما تکبر و غرور نسبت به هستی عاریتی خویش، به کلی مطرود است و کسانی که به چنین پنداری دچار گردند، تاوان سنگینی می‌پردازند. نمونه‌ی بارز این افراد شیطان است. او با این‌که سابقه‌ی عبادت شش هزار ساله را در بندگی خویش داشت؛ اما از آن‌جا که در قیاسی نابرابر، خود را برتر از آدم پنداشت و بر بلندترین پایگاه غرور فریاد «انا خیر» سرداد، از همان‌جا در سر افتاد و مطرود همیشگی درگاه ازلی گشت. در ادبیات عرفانی ما نیز با توجه به پیامد ناخجسته‌ی چنین پنداشتی، در تعریف مفهوم فوق‌چنین آمده است: «انانیت یا انائیت عبارت از حقیقتی است که هرچه بنده را شد، به خود مضاف گرداند. چنان‌که گوید نفس من، روح من، قلب من و دست من. انانیت حق، وجودی است و انانیت بنده عدمی «بحکم العبد و ما فی یده کان لمولاه» (سجادی، ۱۳۸۱: ۱۳۹)

بنابراین، از این منظر هرگونه انتسابی که به «من» باشد، به هیچ وجه شایسته‌ی مقام بندگی نیست و تنها برازنده‌ی مقام قدس الهی است که آن را به خود، نسبت دهد و جاری شدن آن بر زبان انسان و انتساب آن به خود مسبب درد و رنج خواهد بود:

نک انا ماییم رسته از انا      از انای پر بلای پر عنا

(مولوی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۲۶۳)

برخی از عرفا تنها در یک موضع لفظ «انا» را پذیرفته‌اند و آن هم «انا الحق» گفتن به شرط است؛ با این توجیه که «انا الحق گفتن عظیم تواضع است؛ زیرا این که می‌گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند. یکی خود را و یکی خدا را؛ اما آن که انا الحق می‌گوید... یعنی من نیستم؛ همه اوست.» (مولوی، ۱۳۸۲: ۲۶۸)

با این حال، کسانی همچون شمس تبریزی، دعوی «انا الحق» را نشانه‌ی کامل نشدن سالک می‌دانند و چنین سخنانی را نفی می‌کنند: «... این به بود از انا الحق گفتن. اگر به حق رسیده، به حقیقت حق نرسیده. اگر از حقیقت حق خبر داشتی، انا الحق نگفتی.» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، دفتر اول: ۲۶۲) و «منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود و اگر نه، انا الحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی، حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟» (همان، ۲۸۰) هم او در جایی دیگر می‌گوید: «انا الحق سخت رسواست، سبحانی پوشیده ترک است... زیرا چو انا گفتی، حق کی باشد؟ و چون حق باشد، انا سخنی است برهنه و رسوا.» (همان، دفتر دوم: ۲۳ و ۱۶۵)

آن کس که دم دل ز انا الحق می‌زد      امروز درین رسن معلق می‌زد

(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۶)

بر همین اساس، سختی‌های بسیاری که یوسف (ع) در زندگی متحمل می‌شود، در نتیجه‌ی انانیت و «انا» گفتن او بوده است: «... انی رایت احد عشر کوباً...» (یوسف/۴): «یوسف گفت انی از خان و مانس هجرت آمد و از پدر و خویش و تبارش فرقت آمد. محبوس بند و چاه شد. قرین درد و آه شد. در من یزید عرض دنیا بش فروختند و دل و جان او را به تف آتش فرقت بسوختند. به دزدیش متهم کردند و در زندان محنتش، رهین غم کردند.» (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۶۶)



به همین دلیل، یعقوب (ع) یوسف را از گفتن «انی» برحذر می‌دارد؛ زیرا آن را عامل محنت می‌داند: «لما قال یوسف انی رأیت احد عشر کوکباً زعق یعقوب علیه‌السلام زعقه فقال یا ابت ما هذا قال ما تفوه احد بهذه الکلمه الا وقع فی المحنه». (غزالی، ۱۳۱۹: ۵)

باید توجه داشت که «انی» و «انا» گفتن، در صورتی مقدمه و مسبب بلا می‌شود که حاصل منیّتی باشد که از اصالت موهومی فرد برخاسته است. در حقیقت، تمایز ویژه‌ای که شخص برای خویش قایل می‌گردد، باعث نعمت و سلب نعمت از او می‌شود؛ به عنوان مثال، در قرآن کریم «انا» گفتن شیطان موجب رانده شدن او از حریم کبریایی و مغضوبیت او شده؛ در حالی که «انی» گفتن حضرت ایوب(ع) در هنگام عرض حاجت خویش به پروردگار، نه تنها او را ضروری نرسانده، بلکه حتی به این نتیجه منتهی گردیده که خداوند می‌فرماید: دعایش را مستجاب کردیم و هم و غم را از زندگی او برطرف ساختیم؛ زیرا انی گفتن از سوی ایوب، در کمال ذلّ بندگی و نیاز بود؛ در حالی که از سوی شیطان، سرکشانه، برای ابراز منیّت خویش بود. همین غرور و فریفتگی به هستی و اقتدار خود، در مورد قارون نیز موجب هلاک او گردید؛ او که ثروت انباشته‌ی خویش را حاصل علم خود دانست نه فضل خداوند و به همین دلیل، همراه با اموالش به قعر زمین فرو برده شد.

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت آن‌که بیان این نوع دیدگاه‌ها، گاهی می‌تواند ذوقی باشد؛ مثلاً در تفسیر کشف‌الارواح، چنین محنت‌هایی از جانب خداوند برای یوسف، کاملاً با زمینه‌ای تربیتی تحلیل شده است، نه توییخی و تنبیهی. در این تفسیر آمده که تقدیر یوسف چنان است که در آینده، نه تنها از بزرگ‌ترین مقامات کشور مصر گردد، بلکه مرکز حیات زمان خویش شود؛ بنابراین باید آمادگی لازم را از هر جهت برای برعهده گرفتن چنین مقامی پیدا کند تا بتواند وضع همگان مخصوصاً دون پایگان جامعه را درک کند و به آنان رسیدگی نماید:

چو حق می‌خواست یوسف شاه گردد	که تا از امر حق آگاه گردد
که تا غافل نماند همچو مستان	کند رحمی به حال زیردستان
که تا ناظر شود بر حال مظلوم	کند از علم خود احوال معلوم

در آغازش گرفتار بلا کرد به صد زاری ز یعقوبش جدا کرد  
(جمالی اردستانی، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۴)

### ۲.۳. متاع

برادران یوسف آن‌گاه که بدون یوسف از صحرا باز می‌گردند، دلیلی که برای مفقود شدن یوسف اقامه می‌کنند آن است که ما یوسف را نزد متاع خویش نهاده بودیم که ناگاه گرگی او را در ربود: «... و ترکنا یوسف عند متاعنا فاکله الذئب...» (یوسف/۱۷)  
متاع در برخی تفاسیر، به دنیا تأویل شده است: «هرکه به لهو و لعب دنیا مشغول شود و پی دنیا روان گردد و دل را یوسف‌وار، نزد متاع دنیا گذارد و برحطام دنیا دل بندد، اگر یوسف دلش را گرگ شیطان ببرد، غرامت آن بر خود واجب داند.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۲۴۶)

خاستگاه چنین تأویلی را می‌توان در قرآن جست‌وجو کرد. قرآن از دنیا به متاع غرور یا متاع قلیل تعبیر می‌کند: «... و ما الحیو الدنیا أأ متاع الغرور.» (آل‌عمران/۱۸۵)؛ «... قل متاع الدنیا قلیل و الاخر خیر لمن اتقی و لا تظلمون فتیلاً.» (نساء/۷۷)  
گفتنی است که کلمه‌ی «متاع» در دیگر سوره‌ها نیز با معانی متفاوت و گاه مثبت به همراه صفت «حسن»، به کار رفته که در تفاسیر به رضا، صبر، حفظ سر و نظایر آن تأویل شده است. (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۳۱۲؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۱۵، ج ۱: ۳۸۳)

### ۲.۴. اکرام

آن‌گاه که عزیز مصر یوسف (ع) را می‌خرد، او را مورد محبت او قرار می‌گیرد تا آن‌جا که به همسر خویش سفارش می‌کند یوسف را عزیز بدارد: «و قال الذی اشتریه من مصر لامراته اکرمی مثویه...» (یوسف/۲۱) میبیدی در کشف‌الاسرار این توصیه‌ی عزیز مصر را بر اثر شناخت او از یوسف می‌داند و می‌گوید: «جمال دو ضرب است: جمال ظاهر و جمال باطن، ... رب العالمین از یوسف به برادران جمال ظاهر نمود، بیش از آن ندیدند؛ و این ظاهر را به نزدیک‌الله خطری نیست لاجرم به بهای اندک بفروختند و شمه‌ای از جمال باطن به عزیز مصر نمودند تا با اهل خویش می‌گفت: «اکرمی مثواه» (میبیدی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۲)؛ اما همسر عزیز که باید بنا به سفارش عزیز مصر، در جایگاه

مادر یوسف باشد، در برابر او مقام عاشقی را برمی‌گزیند. این حس زلیخا نسبت به یوسف در نتیجه‌ی اکرام، تعبیر شده است؛ یعنی زلیخا با این عمل نهایت اکرام را در حق یوسف روا داشته است و او را در مهم‌ترین قسمت وجود یعنی دل، جای داده است؛ بنابراین با چنین تأویلی نه تنها عشق زلیخا مردود نیست، بلکه در نهایت ارج و منزلت قرار می‌گیرد: «چون عزیز مصر زلیخا را وصیت به اکرام یوسف نمود که «اکرمی مثنویه» زلیخا نزول یوسف را در هیچ منزلی گرامی‌تر از دل خود ندید؛ لاجرم در آن مقامش فرود آورده به خدمتکاری او کمر بست.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۳۳۴) اما آنچه مسلم است، زلیخا نه برای اکرام یوسف است که عشق او را در دل می‌نهد، بلکه این خاصیت دل است که «هر کجا جمالی بیند، با او درآمیزد و هر جا که حسنی یابد، بدو در آویزد و هرگز بی‌منظوری و محبوبی و دلآرامی نباشد. وجود او به عشق قایم است و وجود عشق بدو.» (عزالدین محمود کاشانی، ۱۳۲۳: ۳۱۶)

نه شه فرمود در روز نخستین که نیکو دار این بنده‌ی شه‌آیین  
به جد من اکرمی مثنوا خواندم از آن رو در دل و جان‌ش نشانم  
(جمالی اردستانی، ۱۳۸۷: ۴۳)

## ۲.۵. مستوری نام زلیخا

در قرآن کریم از نام همسر عزیز سخنی به میان نیامده است. نه تنها از این شخصیت، که از اشخاص بسیاری در این قصه و سایر قصص قرآن نام و نشانی ذکر نشده است. این بدان دلیل است که قرآن نه کتاب تاریخ است و نه داستان؛ از همین روی، قرآن بدون ذکر نام زلیخا، از او سخن می‌گوید: «و راودته التی هو فی بیتها...» (یوسف/۲۳)

خود قرآن، قصص انبیا از جمله یوسف(ع) را عبرتی برای اولوالالباب خوانده است: «لقد کان فی قصصهم عبره لاولی الالباب» (یوسف/۱۱۱)؛ همین امر موجب می‌شود که در بیان قصه‌ها، توجه بیشتر بر مفاهیم و مضامین مطرح شده در قصه باشد و جز در موارد لازم، کم‌تر به معرفی شخصیت‌ها پرداخته شود و از آن‌ها نامی به میان آید. این معنی را در قصه‌ی اصحاب کهف(سوره کهف)، قصه‌ی عزیز (بقره/۲۵۹) و بسیاری از قصه‌های دیگر قرآن می‌بینیم. در قصه‌ی اخیر، خداوند از عزیز با عنوان «الذی مرّ علی

قریه» یاد می‌کند و بی‌آن‌که نامی از عزیر برده شود خطاب به او می‌فرماید: «لنجعلک آیه للناس» (همان)

مستوری نام‌ها در قرآن و به ویژه نام زلیخا، در تفاسیر عرفانی به گونه‌ای دیگر تأویل شده است. در حدائق الحقایق مخفی بودن نام زلیخا طی برداشتی عرفانی، حاصل ستاری خداوند دانسته شده است: «سنت الهی - جل و علا - چنان نافذ گشته که نام گناه‌کاران را به صریح ظاهر نمی‌کند و صفت ستاری را مناسب نیست. زلیخا اگرچه کافر بود؛ اما در علم الهی - جل و علا - از جمله‌ی مؤمنان بود؛ لاجرم نام او را از ذکر گناه مستور داشت.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۳۷۵)

وجه مؤمن بودن زلیخا از آن روست که زلیخا در ابتدا بت‌پرست بود، اما پس از آن که پیر و شکسته شد، روزی روی به بت خویش کرد و گفت: «ای معبود باطل، که از تو نی سود دیدم، نی زیان! از تو بیزار گشتم و از عبادت تو پشیمان شدم و به خدای یوسف ایمان آوردم.» (همان، ۵۵۷)

علاوه بر موضوع ایمان نهایی زلیخا و حق معرفت او بر خداوند، آن‌چه موجب شده نام او مستور بماند و حتی یوسف نیز اجازه نداشته باشد آن را بر زبان آورد، حق وصلت او با یوسف است که در پایان قصه، آن‌گاه که زلیخا جوانی و شادابی و بینایی خود را باز می‌یابد، بر اساس روایت‌های مختلف با یوسف وصلت می‌نماید: «چون کید زلیخا آشکار شد، یوسف خواست که خصومت کند. حق تعالی به واسطه‌ی زبان عزیز «و قیل بلسان الطفل الرضيع»، به او خطاب کرد که با زلیخا خصومت مکن که زلیخا را بر تو حق وصلت است و بر من حق معرفت است. آن را که بر تو حق وصلت باشد و بر من حق معرفت باشد، او نه سزای جنگ و خصومت باشد.» (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۳۴۱) مستور ماندن نام زلیخا با این خطاب الهی، در نتیجه‌ی ادب، نزاکت و جوانمردی یوسف نیز بوده است. به بیان دیگر، یوسف که سال‌ها در کنف حمایت عزیز مصر و همسرش زیسته، با این عمل خود، حق نعمت و سرپرستی آنان را حفظ کرده و نخواستگی رسوایشان کند. (صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۰: ۱۶۰)

مسأله‌ی پنهان ماندن نام و گناه زلیخا در مثنوی یوسف و زلیخای جامی، به صورتی بسیار گذرا مطرح شده و تنها بیتی بدان اختصاص یافته است:

چنین زد خامه نقش این فسانه      که چون یوسف برون آمد ز خانه

برون خانه پیش آمد عزیزش      گروهی از خواص خانه نیزش  
 چو در حالش عزیز آشفته‌گی دید      در آن آشفته‌گی حالش بپرسید  
 جوابی دادش از حسن ادب باز      تهی از تهمت افشای آن راز  
 (جامی، ۱۳۳۷: ۶۸۴)

به هر روی، در پایان ماجرا، نتیجه‌ی این پنهان‌کاری آغازین یوسف آن می‌شود که «زلیخا چون دید یوسف ذکر زنان دست‌بریده کرده و از وی نامی نبرده و بنابراین از سر احسان، در اخفای امرش کوشیده است، ساحت او را از خیانت مبرا ساخت و پرده از پیش برداشته، به گناه خود اقرار داد.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۵۴۰) و با آن‌که در ابتدا از عزیز خواسته بود که یوسف را به زندان افکند، اما غایت محبت او به یوسف، او را بر آن داشت که «گناه همه [زنان] باز سوی خویش آورد» و گفت: «انا راودته عن نفسه» (یوسف/۵۱)

در حقیقت، شاید بر این اساس بتوان گفت علت اصلی و غایی این مستوری که به رحمت و حکم پروردگار صورت گرفته، بیان پاکی و برائت ساحت یوسف (ع) از هر نوع گناه و پلیدی بوده است که با ظرافت و زیبایی، در سوره بدان اشاره گردیده است: «ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربی.» (یوسف/۵۳)

## ۲. ۶. انکار

از جمله وقایعی که در زندگی حضرت یوسف(ع) اتفاق می‌افتد این است که در مصر، به امارت و ولایت نایل می‌آید. پس از آن‌که قحط و فقر هفت ساله شیوع می‌یابد، برادران یوسف برای تأمین مایحتاج خویش روانه‌ی مصر می‌شوند. طبیعی است که آنان پس از گذشت سال‌های بسیار، وقتی یوسف را در هیأت فرمانروایی ملاقات می‌کنند، او را نمی‌شناسند. در حالی که یوسف در همان دیدار نخست، آنان را می‌شناسد: «فدخلوا علیه فعرههم و هم له منکرون» (یوسف/۵۵)

علت این عدم شناخت و نکرت در چند امر است: نخست آن‌که برادران یوسف اهل جفاکاری و معصیت بودند و همین جفا حجاب آنان شد و دیده‌ی شناخت و معرفت آنان را تاریک کرد. (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۸۷؛ معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۶۰۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۲۰: ۱۸ و جمالی اردستانی، ۱۳۸۷: ۱۳۵)

قرآن کریم بین نابینایی و عدم بصیرت با بی‌تقوایی و غفلت و جهالت، رابطه‌ی علی و معلولی و مستقیمی قایل است؛ تا آن‌جا که علت نابینایی افراد را در قیامت جهالت و غفلت و فراموشی که از مظاهر بی‌تقوایی است، ذکر می‌کند: «قال رب لم حشرتنی اعمی و قد كنت بصیراً، قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها و كذلك الیوم تنسی» (طه/۱۲۵ و ۱۲۶) و فراموشی آیات الهی از سوی آنان به این معنی است که در برابر فریض و فرامین الهی تسلیم نبوده‌اند و با جهالت خود، تقوای الهی پیشه نکرده‌اند.

و نیز «نقش تقوا - پاکی درونی، پرهیزمداری - در حصول علم، منطق قرآن است. اتقوا الله یعلمکم الله» (حکیمی، ۱۳۸۲: ۶۴)

وجه دیگر انکار برادران، آن‌گونه که در تفسیر القرآن‌الکریم بدان اشاره شده، ارتقای رتبه‌ی یوسف در تجرد و انصاف او به صفاتی است که برای برادران او قابل درک نبوده است. (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۶۱۰)

در حقیقت، فروش یوسف به ثمن بخش نیز در آغاز داستان یوسف (ع)، بر اثر همین عدم شناخت است. برادران یوسف قدر او را نشناختند و از یوسف تنها به ظاهر بسنده کردند و او را به بیست درم فروختند و زلیخا و عزیز مصر جمال باطن یوسف را شناخته بر او شیفته شدند و او را به درجی پر از گوهر که به قول جامی:

بهای هر گهر زان درج مکنون      خراج مصر بودی بلکه افزون  
(جامی، ۱۳۳۷: ۶۴۹)

خریدند و در سویدای دل خود که گنجینه‌ی نفیس‌ترین جواهرات بود، نشانند. میدی در این مورد می‌گوید: «اگر آن‌چه در یوسف تعبیه بود از عصمت و حقایق قربت و لطایف علوم و حکمت، بر برادران کشف شدی، نه او را به آن بهای بخش فروختندی و نه او را نام، غلام نهادندی.» (میدی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۲)

بر این اساس، انکار برادران یوسف و عدم شناخت آنان که در معنای عام آن، عدم شناخت حق و حقیقت نیز بوده است، برآمده از دو سیر نزولی و صعودی است. سیر نزولی از آن برادران و سیر صعودی از آن یوسف و این حرکت دو قطبی می‌توانست ادامه داشته باشد و تبدیل به انکاری ابدی شود. اما سنت هستی بر غلبه‌ی حق بر باطل قرار گرفته است. این‌جا نیز بر طبق همین سنت، لازم بود که صدق گفتار یوسف پیامبر در تأویل خواب او آشکار گردد و همگان بر عزت یوسف معترف شوند. بنابراین بعد

تعلیمی نبوت یوسف، نزدیک‌ترین عزیزان او را نیز دربرگرفت و نخست زلیخا و آن‌گاه برادران، به دست خود یوسف ایمان آوردند. تأویلات و برداشت‌های عرفانی در داستان یوسف، علاوه بر لغات، تعبیرات و مفاهیم آیات، در مورد اشخاص داستان و فراز و فرودهای زندگی آنان و حوادث داستان نیز صورت گرفته است. از مهم‌ترین حوادث زندگی یوسف و سایر شخصیت‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

### ۳. تأویلات عرفانی شخصیت‌ها و حوادث

#### ۳. ۱. یوسف در اسارت چاه و بردگی

یوسف همچون بسیاری از دیگر پیامبران الهی، دچار محنت‌های بسیاری می‌گردد که از جمله‌ی آن‌ها بی‌مهری، بی‌وفایی و نامردمی اطرافیان و خویشاوندان نزدیک است. در داستان یوسف، برادران که بر جایگاه او در نزد پدر رشک برند و تاب تحمل او را ندارند، در پی آنند که او را از پیش روی خود بردارند. به همین منظور، توطئه‌ای ترتیب می‌دهند و با مکر و حيله از یعقوب تقاضا می‌کنند که یوسف را با آنان راهی کند: «ارسله معنا غداً یرتع و یلعب...» (یوسف/۱۲)

از چنین توطئه‌ای می‌توان به توطئه‌ی صفات ذمیمه و از یوسف می‌توان به ایمان تأویل کرد: «برادران یازده‌گانه‌ی حسد و عداوت و حقد و غفلت و غضب و بغض و طمع و بخل و مکر و خیانت و مخادعت، در قصد یوسفِ ایمان، چاهِ ضلالت ترتیب دادند» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۲۰۲)

یوسف به تعبیری روشن‌تر، قلب مستعدی است که در غایتِ حسن است و مورد عنایت خاص یعقوبِ عقل قرار گرفته و به همین دلیل، برادران که مجموع حواس ده‌گانه‌ی ظاهری و باطنی و غضب و شهوت هستند، بر او حسد برده کمر به قتل او بسته‌اند. (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۹۰)

همراهی و اتصال دل و عقل، غایت ایمان و عرفان است؛ البته منظور از عقل در این‌جا عقل کلی و معادی و عرشی است که مولانا در جای جای آثار خود، از آن به نیکی یاد می‌کند.

پس از آن‌که برادران یوسف او را تنها و بدون حمایت پدر می‌یابند، کینه‌جویی‌شان به حدی می‌رسد که تصمیم می‌گیرند او را از بین ببرند؛ اما با پایمردی یکی از برادران، از کشتن او دست می‌کشند و به انداختن او در چاه، رضایت می‌دهند: «و لا تقتلوا یوسف و القوه فی غیابت الجب یلتقطه بعض السیاره...» (یوسف/۱۰) بنابر قولی، این برادر میانجی «حسن ذاکره»، چاه «طبیعت» و سیاره «قوه‌ی فکریه» است. (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۹۰-۵۹۲)

موضوع افکنده شدن یوسف در چاه، تعبیرات متفاوت و گاه، حتی متضاد دارد. یوسف گاهی می‌تواند نماد جانی باشد که در چاه تن اسیر شده و این جان، تنها با توسل به حبل‌الله قادر به خارج شدن از آن است.

تنت چاهی است جان در وی فتاده ز گرگ نفس از سر پی فتاده  
بگو تا جان به حبل‌الله زند دست تواند بو که زین چاه بلا رست  
(عطار، ۱۳۶۱: ۱۶۲)

و زمانی رمزی از مطلوب و خواست و میل و آرزو است که گرفتار چاه علایق شده است:

یوسفی گم کرده‌ام در چاهسار باز یابم آخرش در روزگار  
گر بیابم یوسف خود را ز چاه برپریم با او من از ماهی به ماه  
(عطار، ۱۳۶۵: ۵۸)

مولوی، یوسف را حسن و خوبی تعبیه شده در وجود انسان و چاه را عالم مادیات و دنیا تعبیر می‌کند و معتقد است که برای ظهور چنین حسنی، باید در برابر فرمان‌های الهی صبر کرد:

یوسف حسنی و این عالم چو چاه وین رسن صبر است بر امر اله  
(مولوی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۳۱۶)

همین تعبیر مولوی در سخن سنایی نیز دیده می‌شود. او معتقد است که این برهه از زندگی یوسف، تداعی‌گر یوسف وجود انسان است که به جای رفعت یافتن، واپس‌گرا شده است و باید با ریسمان درد، وجود یوسف‌گونه‌ی خویش را رهایی بخشد:

گر تو را تاج و تخت باید و جاه چه نشینی مقیم در بن چاه  
یوسف تو به چاه درمانده است دل تو سوره‌ی سغه خوانده است



رسن از درد ساز و دلوز آه      یوسف خویش را برآر ز چاه  
(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۷۹)

جمالی اردستانی به واقعه‌ی افکنده شدن یوسف در چاه، با نگاه دیگری می‌نگرد. او از تحولاتی که در این مرحله برای یوسف(ع) رخ می‌دهد؛ یعنی همراه شدن او با برادرانش و افکنده شدن در چاه و سپس خروج از آن‌جا به وسیله‌ی کاروان مالک بن ذعر، به مراحل سه‌گانه‌ی شریعت، طریقت و حقیقت تعبیر می‌کند. مطابق نظر او، در این‌جا، برادران یوسف نماد شریعت، چاه، نماد طریقت و خروج یوسف از چاه، شروع رسیدن به حقیقت است:

درآوردند اخوانش در آن راه	که تا یوسف شود از شرع آگاه
که هر سالک که ناید در شریعت	نبیند نور شارع در طریقت
چو آن استارگان همراه بودند	که اندر شرع بس آگاه بودند
بیاوردند یوسف در شریعت	سپردندش در آن چاه طریقت
... فرستادش خدا دایه‌ی چو مالک	که تا در چه نگردد نیست سالک
که مالک بود هادی طریقت	که تا یوسف برد سوی حقیقت
از آن چاه طبیعت کردش آزاد	که گردد در طریق عشق دل‌شاد

(جمالی اردستانی، ۱۳۸۷: ۵۷)

علت چنین تعبیرات مختلف و گاه متضاد در مورد برخی حوادث و شخصیت‌های این قصه، آن است که ساختار قصه ساختاری است بسیار متحرک و پویا و «ابتدا ساکن نیست؛ بلکه بسان موج دریا پیش می‌آید و بازپس می‌رود و در آن، دولت یا نکبت چون به غایت رسید، به ضد خود برمی‌گردد و در سراسر قصه، دو حرکت به‌هم‌پیوسته چون برخاستن و فرونشستن یا پیش آمدن و پس رفتن موج به چشم می‌خورد.» (ستاری، ۱۳۷۲: ۱۷۲)

به هر روی، در این مرحله سرنوشت یوسف کاملاً رهین تصمیمات برادران است. سلطه‌ی آنان بر یوسف و محکوم بودن او در برابر آنان باعث گردیده که گاهی از وضعیت یوسف به وضعیت بنده‌ی عاصی تعبیر شود؛ بی‌آن‌که از یوسف عصبان و گناهی سر زده باشد: «یهودا گفت: او را مکشید و لیکن او را در چاه افکنید ... گویند این نمودار حال عاصی است؛ در روز قیامت، حق تعالی فرماید ای مالک! او را به داغ

بیزاری و مفارقت پروردگاری عقوبت مکن و لیکن او را به چاه دوزخ افکن.»  
(معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۱۶۵)

آن‌گاه که یوسف به وسیله‌ی کاروانیانی که از آن حوالی می‌گذشتند، نجات می‌یابد، برادرانش که در همان نزدیکی‌ها بودند، نزد کاروانیان می‌آیند و ادعا می‌کنند یوسف غلام آن‌هاست که گریخته است و حاضرند با قید شروطی، او را بفروشند. از جمله شروط آن‌ها این بود که همواره پلاسی بر تن او بیوشانند. چنین استخفافی که در حق یوسف عزیز رومی دارند، در تمثیلی، به خوار داشت بنده‌ی عاصی در روز قیامت مانند می‌شود: «یوسف را آن روز پلاس درپوشیدند عاصی را آن روز لباس قطران درپوشند؛ «سرایلهم من قطران» (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۱۹۶)

پس از آن، برادران یوسف او را به قیمتی ناچیز می‌فروشند: «و شره بثمان بخش دراهم معدوده» (یوسف/۲۰) این عمل ایشان شبیه فروش دین در برابر دنیای دون تعبیر می‌شود: «ای کسی که یوسف را به جوی زر فروختی! روزی باشد کش به جان و دل خریداری کنی، نتوانی. ای کسی که دین را برای جوی فروخته‌ای! روزی باشد که به جان و دل خریداری کنی، نتوانی.» (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۳۰۳)

تعبیر فوق را سعدی نیز در گلستان به کار برده است: «دین به دنیا فروشان خرنند؛ یوسف فروشد تا چه خرنند؟» (سعدی، ۱۳۷۹: ۶۵۵) همچنین حافظ با اندکی اختلاف، یوسف را در برابر یار قرار می‌دهد و چنین مضمونی را می‌آفریند:  
یار مفروش به دنیا که بسی سود نکرد      آن‌که یوسف به زر ناسره بفروخته بود  
(حافظ، ۱۳۷۷: ۲۸۶)

### ۲.۳. یوسف و عزیز مصر

از دیگر حوادث زندگی یوسف نبی (ع) حضور او در دربار عزیز مصر است؛ یعنی زمانی که برای دومین بار فروخته می‌شود. این‌بار فروشندگان و خریدار، کاروانیان و عزیز مصر هستند. عزیز آن‌گاه که یوسف را به همسرش می‌سپارد، از او می‌خواهد تا یوسف را مورد اکرام قرار دهد: «و قال الذی اشتريه من مصر اكرمي مثويه...». (یوسف/۲۱) در تمثیلی، از یوسف به بنده‌ی مؤمن تعبیر می‌شود که مورد نواخت الهی قرار می‌گیرد: «ای درویش! زلیخا یوسف را دوست می‌داشت، به سیصد و شصت خلعت که هر روزی به خلعتی تازه زینتش دادی. حق تعالی بنده‌ی مؤمن را دوست

دارد؛ هر روزی به سیصد و شصت نظر عنایتش زیور و زینت می‌دهد.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۳۳۳)

همچنین این عمل عزیز مصر، به عمل حق تعالی در خریدن بنده‌ی مؤمن مانند شده است: «عزیز مصر یوسف را خرید و حق تعالی بنده‌ی مؤمن را خرید. عزیز آن‌جا ظاهر یوسف را خرید، نه باطن او را... کذلک حضرت جلال احدیت- جل و علا- نفوس مؤمنان را خرید نه قلوب ایشان را» (همان، ۳۴۴) و «عزیز یوسف را خرید و به زلیخا سپرد. گفت: ماش خریدیم و به تو سپردیم. تو نیز نیکو دارش. پادشاه عالم، مؤمن را خرید و به مصطفی سپرد. گفت: ماش بخریده و به تو سپردم. تو نیکو دارش.» (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۲۵۰)

عزیز مصر به «روح»، مصر به «مدینه‌ی قدس» و زلیخا به «نفس لوامه» نیز تعبیر شده است. در این تعبیر، عزیز روح می‌خواسته زلیخای نفس لوامه را با نور وجود خود و اتصال به خود، به درجه‌ی نفس مطمئنه اعتلا بخشد و با ترکیه و ریاضت، کمالات آن را از قوه به فعل درآورد؛ اما مقاومت نفس مانع از این شده است. (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۹۳)

این نوع طرز تلقی از یوسف و زلیخا در تعبیر عرفانی، در حقیقت زمینه‌ساز پایان خوش و پاک داستان است.

### ۳.۳. یوسف در تنگنای فتنه‌ی زنان

دیری نمی‌پاید که یوسف مورد سوء قصد همسر عزیز یا همان مادرخوانده‌ی خویش قرار می‌گیرد تا آن‌جا که از شدت جنونی که زلیخا از خویش نشان می‌دهد در گریزگاهی، پیراهن یوسف را از پشت می‌دراند: «و استبقا الباب و قدت قمیصه من دبر...» (یوسف/۲۵) فعل «استبقا» مثنی و دوسویه است که یک سوی آن زلیخا و دیگر طرف آن، یوسف (ع) است؛ بر این اساس، از زلیخا به ابلیس و از یوسف به بنده‌ی مؤمن تعبیر شده است: «واقف باش که شیطان با تو در مقام استباق است و دست و سوسه در دامن طاعت تو می‌زند. تو نیز به مقتضای «فاستبقوا الخیرات» طریق مسابقت پیش گیر.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۳۰) و «ابلیس چون قصد بنده‌ی مؤمن کند، دست

به جانب پیراهن طاعت دراز کند، به چنگ و سوسه درآویزد تا در وی قصوری پدید آید.» (همان، ۹۷)

در حین چنین حادثه‌ای، عزیز سر می‌رسد. زلیخا با دست‌پاچگی اتهام را به جانب یوسف منسوب می‌دارد. یوسف پاک‌دامنی خویش را متذکر می‌گردد. چنین ماجرای سرانجام با حکم مدبرانه‌ای که یکی از بستگان زلیخا ارائه می‌دهد، فیصله می‌یابد: «وان كان قميصه قد من قبل فصدقت و هو من الكاذبين.» (یوسف/۲۶) در تفسیر حدائق‌الحقایق، ضمن آوردن تعبیر «شاهد دل» برای این فرد، کشمکش مشخص شدن گناهکار از بی‌گناه در ماجرای پاره شدن پیراهن یوسف چنین نمادین به نمایش گذاشته شده است: «ناگاه شاهد دل در گهواره‌ی سینه زبان به شهادت بگشاد که اگر پیراهن عصمتش از قبل که عبارت از میل دنیاست، چاک گشته، نفس راست می‌گوید و روح از جمله‌ی دروغ‌گویان است.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۴۱۲)؛ بنابراین در جملات فوق، پیراهن به طاعت و عصمت؛ قبل به میل دنیا؛ زلیخا به ابلیس و نفس و یوسف به بنده‌ی مؤمن و روح، قابل تأویل است.

در جایی دیگر از همین تفسیر، از یوسف به دل و از زلیخا به نفس تعبیر شده است: «ای درویش! زلیخا را ارباب معرفت، اشاره به نفس دانسته‌اند و یوسف را به دل. چنانچه تمامی همت و همگی نهمت زلیخا آن بود که یوسف را در حیطه‌ی اقتدار خود درآرد...، کذلک مطلوب و مراد نفس، همه آن است که دل را به اطاعت فرمان خود میل دهد.» (همان، ۳۷۶)

در تفسیر ابن عربی نیز در این موضع، از عزیز به نور روح یا وارد قدسی، از یوسف به قلب و از زلیخا به نفس، تعبیر شده است: «الغیا سیدها لدی الباب» اشاره‌ی ظهور نور الروح، عند اقبال القلب الیه بواسطه تذکیر البرهان العقلی و ورود الوارد القدسی علیه و استتباعه للنفس و هی تنازعه بالجذب الی جهتها و استیلائه علی القلب، ثم علی النفس بواسطته.» (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۹۵-۵۹۶)

بنابراین تعبیر زلیخا به نفس و یوسف به قلب و بنده‌ی مؤمن، تعبیری عام در مکتب عرفان است و اغلب مفسرین عرفانی از آن یاد کرده‌اند.

تعبیر یوسف به قلب و دل، تعبیری عام‌تر است که علاوه بر تفاسیر در متون ادبی عرفانی نیز در ترکیباتی نظیر «یوسف دل» یا «یوسف جان» و نظایر آن به کار رفته است:

بدین شکسته‌ی بیت الحزن که می‌آرد نشان یوسف دل از چه زرخدانش  
(حافظ، ۱۳۶۳: ۳۷۹)

زان تاختنش یوسف دل گر نشد افگار پس از چه سبب غرقه به خون پیرهن آورد  
(عطار، ۱۳۷۵: ۱۶۴)

به چشم عشق توان دید روی یوسف جان را تو چشم عشق نداری تو مرد وهم و قیاسی  
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۶: ۲۵۹)

از آن جا که دل، جایگاه عشق است، گاهی از یوسف به «یوسف عشق» هم تعبیر  
شده است:

ای یوسف عشق رو نمودی دست دو هزار مست خستی  
(همان، ۷۹)

زلیخا پس از ناکامی‌های اولیه و در پی در گرفتن ملامت‌هایی از سوی زنان اعیان مصر، در صدد برمی‌آید که عظمت عشقش را به دیگران ثابت کند و در این راه، از هیچ کوششی فروگذار ننماید؛ برای همین، مجلس بزمی می‌آراید و زنان مصر را به آن فرامی‌خواند تا یوسف را بر آنان جلوه دهد. آن‌گاه که یوسف بر زنان ظاهر می‌شود، مدهوش می‌شوند و زمانی هشیار می‌گردند که یوسف از مجلس رفته است. این عزت یوسف و پایدار نبودن دیدار او را می‌توان به دنیا و عمر تعبیر کرد: «آن زنان که به دیدار یوسف مشغول شدند و به جمال او مغرور شدند ... و در نظاره‌ی او واله شدند، چون به جای باز آمدند، یوسف گذشته بود ... ای کسی که به کسب دنیا مشغول گشته‌ای! ... و به حطام او مغرور گشته‌ای ...، نباید که چون از خواب این غفلت درآیی، عمر گذشته بینی و دنیا برگزیده بینی.» (احمد طوسی، ۲۵۳۶: ۳۶۴)

با توجه به تعبیراتی که از این قسمت داستان ارائه شده است، روشن می‌گردد که زلیخا نماینده‌ی نفس و هواپرستی آن و یوسف نماینده‌ی قلب سلیم است. این سیمای ارایه شده از یوسف و زلیخا با منطق آیات قرآن بیشتر سازگار است تا تصویر دیگرگونه‌ای که برخی عرفا مخصوصاً از زلیخا ارائه می‌دهند و او را عاشق پاک‌باز و بلکه به گونه‌ای پررنگ‌تر، مجلای نور و ذات الهی می‌دانند:

تجلی کرد حق اندر زلیخا      که گردد در حقیقت هم‌چو عنقا  
 نماید چهره‌ی ذاتش به تحقیق      که بیند لمعه آتش به تحقیق  
 (جمالی اردستانی، ۱۳۸۷: ۵۹)

از دیگر مواردی که چهره‌ای روشن از زلیخا نشان داده شده در بزم عاشقانه‌ای است که او ترتیب می‌دهد و ملامت‌گران را به بزرگی عشق دعوت می‌کند. قرآن مجید از مدهوشی زنان مصر در برابر زیبایی آسمانی یوسف (ع) چنین سراغ می‌دهد: «فلما اکبرنه و قطعن ایدیهن...» (یوسف/۳۱) براساس این آیه، زنان مصر با دیدن یوسف متغیر می‌شوند؛ درحالی که در احوال زلیخا این تغییر پیش نمی‌آید. تغیر زنان مصر و عدم تغیر زلیخا در این موقعیت، این‌گونه تأویل شده که زلیخا اهل تمکین و دیگر زنان اهل تلوین<sup>۳</sup> بوده‌اند: «حقیقت آن است که ایشان مبتدی بودند و زلیخا منتهی. در بدایت محبت، محب را تحمل مشاهده‌ی انوار جمال محبوب نباشد و چون به نهایت رسد؛ در مشاهده‌ی جمال، بی‌شعور نگردد؛ زیرا که محب را در نهایت، قوتی هم از محبوب حاصل آید که به آن قوت، تواند که بار محبت بکشد.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۴۷۴)

این تغیر زنان مصر که «اهل‌الابتدا» بودند و زوال تغیر در زلیخا که بر اثر طول دیدار، به قوت حال و دوام معنی دست یافته بود، در تفسیر کشف الاسرار و رساله‌ی قشیریه نیز دیده می‌شود. (مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۶۱؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۱۲۱-۱۲۲)

در حقیقت، این از آن‌جا نتیجه می‌شود که کسی که با نور حق آشنا باشد، آن نور او را خیره نمی‌کند؛ اما اول بار که سالک این تجلی را می‌بیند، خود را گم می‌کند:

زنان مصر چون رویش بدیدند      به یک ره دست‌ها بر هم بریدند  
 ز بیهوشی چنان گشتند دل‌سوز      که نامد یادشان از قوت چل روز  
 زلیخا گم نشد در کار او زود      که او خوکرده‌ی دیدار او بود

(عطار، ۱۳۶۱: ۵۰)

شیفتگی زلیخا نسبت به یوسف، نه به دلیل زیبایی یوسف بلکه به آن دلیل است که زلیخا منظور عنایت الهی بوده است؛ زیرا برادران یوسف، جمال او را می‌دیدند؛ اما همچون زلیخا متأثر نمی‌شدند: «ای الله! نظر مرا زیاده گردان و مرا زیاده از آن نظر ده که سحره را دادی و مرا [به] جمال تو زیاده از آن نظر ده که زلیخا را دادی به جمال یوسف و آن نظر نه از جمال می‌باشد که برادران یوسف جمال یوسف را دیدند و

مدهوش نگشتند؛ چون آن نظر نداشتند. یارب! چه دولت است آن نظرها تا به کی ارزانی داری مگر به نزدیکان و مقربان خود.» (سلطان العلماء، ۱۳۳۳: ۳۱)

نظور و بصیر شدن زلیخا که در نتیجه‌ی برخورد او با کیمیای عشق، حاصل شده و مس وجودش را به زر تبدیل نموده، باعث شده روی حقیقت را در چهره‌ی یوسف ببیند:

زلیخا روی یوسف فاش می‌دید	که جان قربان خاک پاش می‌دید
خلایق جسم می‌دیدند و او جان	خلایق این همی دیدند و او آن
که جز چشم محبت آن نبیند	به جز بلبل گل خندان نبیند

(جمالی اردستانی، ۱۳۸۷: ۱۰۳)

چنین تصویری از زلیخا و عشق او، بیشتر برگرفته از ادراکات و دریافت‌های عرفا از قرن هفتم به بعد است و تا قبل از آن، در شعر فارسی سابقه نداشته است. (داوری، ۱۳۸۵: ۹) این نوع نگرش به شخصیت زلیخا موجب گردیده در مثنوی‌های یوسف و زلیخا و در پایان داستان، زلیخا تبدیل به انسانی وارسته و مهذب و مقبول درگاه حق گردد و چهره‌ای کاملاً نورانی و متلالی پیدا کند.

### ۳.۴. یوسف در میدان اختیار

پس از واقعه‌ی مبهوت شدن زنان مصر در برابر زیبایی مسحور کننده‌ی یوسف، زلیخا قهرمانانه آنان را سرزنش می‌کند و به صراحت اعلام می‌نماید در صورتی که یوسف از او اطاعت نکند، به زندان افکنده می‌شود. در نهایت، چنین اتفاقی می‌افتد و یوسف به دلیل پاک‌دامنی‌اش به زندان انداخته می‌شود: «ثم بدالهم من بعد ما رأوا لایات لیسجنه حتی حین.» (یوسف / ۳۵)

هرچند براساس نص صریح قرآن کریم، یوسف (ع) به دلیل خودخواهی و هوس‌رانی همسر عزیز به زندان می‌افتد؛ اما با توجه به آیه‌ی «قال رب السجن احب الی مما یدعوننی الیه ...» (یوسف / ۳۳) دلیل زندانی شدن یوسف در یک برداشت عرفانی، آن است که یوسف در مقام اختیار بوده و اختیار مقرون اختیار است: «الاختیار مقرون بالاختیار» چون یوسف خود از برای این اختیار کرد، لاجرم در ورطه‌ی امتحان و اختبار افتاد که اگر طلب عافیت کردی و یا خود اختیار خود در میان راه ندادی، شایستی که

بی بلا و وحشت زندان، از آن‌چه می‌ترسیدی ایمن گشتی.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۴۹۵) در تفسیر جامع‌الستین هم همین تأویل به کار رفته است: «یوسف زندان اختیار کرد تا آن تن خود را قرین محنت بسیار کرد.» (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۳۶۹)

میبدی نیز در تفسیر کشف‌الاسرار در عباراتی مشابه، رابطه‌ای مستقیم بین اختیار و اختبار قایل شده و گفته است: «الاختیار مقرون بالاختبار، یوسف خود را اختیار کرد، لاجرم در ورطه‌ی امتحان و اختبار افتاد و اگر طلب عافیت کردی یا به اختیار، طریق اضطراب سپردی، بودی که بی بلا و بی وحشت زندان از آنچه می‌ترسید آمن گشتی و از آنچه آن را با آن می‌خواندند، با عافیت، عصمت یافتی... لکن اختیار بلا کرد تا در آن بلا، صدق از وی خواستند و در محنت وی بیفزودند.» (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۷۰ و ۷۱) و: «یوسف اختیار زندان کرد، لاجرم او را با اختیار خود فرو گذاشتند تا روزگاری دراز در زندان بماند.» (همان، ۷۱)

در تفاسیر جامع‌الستین و حدائق‌الحقایق، غالباً تأویلاتی که درباره‌ی زندانی شدن یوسف یا خروج او از زندان مطرح شده است، در حدیث «الدنیا سجن المؤمن» جلوه می‌نماید: «حق تعالی یوسف روح بنده‌ی مؤمن را به زندان «الدنیا سجن المؤمن» فرستاد.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۵۰۰) و «ملک تعالی مؤمن را در این زندان دنیا واداشته است: «الدنیا سجن المؤمن» بند تکلیف بر دست و پای او نهاده است.» (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۳۸۹) بنابراین، زندان یوسف قابل تأویل به دنیا است که بنده‌ی مؤمن، یوسف‌وار در آن محبوس شده و انواع مصایب و ناگواری‌ها را باید تحمل کند.

به طور کلی، تأویلاتی که در این قسمت داستان وارد شده است، در دو موضوع عمده گنجانده می‌شود. یک موضوع مسأله‌ی اختیار قایل شدن یوسف برای خود و درخواست از خداوند است. با آن‌که صاحبان تفاسیر، موضوع اخیر را دلیل اصابت نامالایمات بر یوسف می‌دانند، اما در آموزه‌های دینی، درخواست و دعا از خداوند امری کاملاً پسندیده شمرده شده تا آن‌جا که طبق فرموده‌ی حق، به کسی که دعا نمی‌کند، توجهی نمی‌شود: «قل ما یعبؤ بکم لو لا دعاءکم...» (فرقان/۷۷) امّا موضوع دیگر آن است که موقعیت ظاهری زندان و سختی‌هایی که یوسف (ع) در آن متحمل می‌شود، تداعی‌گر زندان دنیا و اسارت مؤمن در این زندان است. همین تأویل به گونه‌ای دیگر و با بیانی متفاوت، در تفسیر کشف‌الارواح نیز دیده می‌شود. در آن‌جا، خلوت زندان



تداعی گر خلوت عارفانه‌ی یوسف و به تعبیری، بنده‌ی مومن و فاصله گرفتن او از کثرت‌هاست تا در این خلوت، به وحدت مطلق برسد و پس از آن، همچون یک عارف کامل، در میدان ظاهر گردد:

در آن میدان به حق نالید یوسف	که چشم از عقل می‌مالید یوسف
که یارب! عزلتم بهتر که کثرت	که در کثرت ندیدم هیچ عشرت
اجابت شد دعای یوسف آن دم	که در زندان کشد آن رخت ماتم
ابا عقل و محبت شد به زندان	که تا عارف شود آید به میدان

(جمالی اردستانی، ۱۳۸۷: ۵۹)

### ۵.۳. یوسف و غیرت الهی

از مهم‌ترین مضامین عارفانه‌ای که در تفسیر سوره‌ی یوسف وجود دارد، موضوع غیرت الهی است. موضوعی که از شدت محبت و از انحصارطلبی عشق، شکل می‌گیرد؛ زیرا معشوق سرگرم شدن عاشق را به غیر، بر نمی‌تابد و به هر نوع، مانع او می‌گردد:

شب روز کنم روز شب اندر کارت با خلق جهان تبه کنم بازاریت  
 «غیرت بر محبوب بر تعلق با غیر، بی‌شک قطع تعلق او کند از غیر و آن غیر عبارت است از هرچه موجب سکون باطن و قرار دل محب گردد از دنیا و آخرت و ما فیهما.»  
 (عزالدین محمود کاشانی، ۱۳۲۳: ۴۱۵) از همین روست که گفته‌اند: «الحق غیور و من غیرته انه لم يجعل الیه طریقاً سواه.» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۳۱۶)

غیرت الهی در قصه‌ی یوسف به دو صورت نمود پیدا می‌کند. ابتدا بر یعقوب احاطه می‌یابد؛ زیرا یعقوب نبی همچون جدّ خویش، ابراهیم خلیل الله، به عشق فرزند مبتلاست؛ حال آن‌که خداوند از خاصان خویش عشقی یگانه را می‌طلبد و در معشوقی خویش، شریک نمی‌پذیرد؛ برای همین، او را از یوسف مهجور می‌کند و نزدیک به سی سال، از دیدار فرزند عزیزش محروم می‌گرداند و در این مدت، نام یوسف بسیار زبان‌گرد او می‌شود. یادکرد بسیار او از یوسف که باعث جوشش غیرت الهی می‌گردد، در ادبیات ما بازتاب داشته است. غیرتی که به او حتی اجازه‌ی بردن نام یوسف را نمی‌دهد:

گر تو یعقوبی به معنی فی‌المثل      یوسف ندهند کم‌تر کن حیل  
می‌فروزد آتش غیبت مدام      عشق یوسف هست بر عالم حرام...  
جبرئیل آمد که گر هرگز دگر      بر زفان تو کنند یوسف گذر  
محو گردانیم نامت بعد از این      از میان انبیا و مرسلین  
(عطار، ۱۳۶۵: ۵۹)

یعقوب (ع) بعد از این فرمان، نام یوسف را نمی‌برد تا این‌که او را در خواب می‌بیند؛ اما هم‌چنان فرمان الهی در گوش او طنین‌انداز است و از درماندگی آهی می‌کشد. پس از این‌که بیدار می‌شود، جبرئیل به سراغ او می‌آید و چنین می‌گوید:

چون ز خواب خوش بجنبید او ز جای      جبرئیل آمد که می‌گوید خدای  
گر نراندی نام یوسف بر زفان      لیک آهی برکشیدی آن زمان  
در میان آه تو دانم که بود      در حقیقت توبه بشکستی چه سود  
(همان: ۵۹-۶۰)

در تفسیر کشف الارواح نیز موضوع دل‌دادگی یعقوب، عامل جدایی او از یوسف است:

بسا و صبرکن راضی شو از دوست      که زاری کردن از خاصان نه نیکوست  
تو دل بپهی به جز ما دل در این بند      ندانی کت کنم مهجور یک چند  
که دل تخت و مکان ماست دایم      ز دل باشد جهان جسم قایم  
تو مشغول پسر کردی دل خویش      به دل در جای ده این حاصل خویش  
میاور نام یوسف بر زبان باز      که با ما در ننگجد غیر و انباز  
(جمالی اردستانی، ۱۳۸۷: ۱۷)

اما غیرت الهی در دو موضع دامن‌گیر یوسف نیز می‌شود: اول، آن‌جا که یوسف مفتون زیبایی خویش می‌گردد؛ آن‌گاه که «یک روز در آینه نگرید. جمال او او را تعجب آورد. گفت اگر من بنده‌ای بودمی، بهای من کس ندانستی که چند است. امتحان کردند او را و بهای او به او نمودند درمی چند شمرده.» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۲۰: ۴۷۳) در تفسیر کشف‌الاسرار نیز همین مضمون چنین آمده است: «و گفته‌اند یوسف روزی در آینه نگریست، نظری به خود کرد. جمال بر کمال دید. گفت: اگر من غلامی بودمی، بهای من خود چند بودی و که طاقت آن داشتی؟ رب العالمین آن از وی در نگذاشت تا

عقوبت آن نظر که واخود کرد، بچشید؛ او را غلامی ساختند و بیست درم بهای وی دادند.» (مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۳) و دیگر، هنگامی که او را تمنای یاری از خلق بود؛ زیرا در آن زمان که یکی از هم‌بندیانش، ساقی شاه، از زندان آزاد می‌شد، از او تقاضا کرد که از جانب یوسف، نزد شاه دادخواهی کند؛ اما ساقی پس از آزاد شدن، فراموش کرد که سفارش یوسف را به پادشاه اعلام کند؛ از این رو یوسف چندین سال دیگر نیز در زندان به سر آورد: «فانسیه الشیطان ذکر ربه فلبث فی السجن بضع سنین.» (یوسف/۴۲) طولانی شدن مدت حبس یوسف نیز در نتیجه‌ی غیرت الهی است: «اذکرنی عند ربک» این سه کلمه که بر زبان او رفت، دوازده حرف بود. ملک تعالی به حکم غیرت الهیت، دوازده سالش در زندان بداشت» (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۹۲) در تفسیر کشف الاسرار نیز به همین مورد اشاره شده است: «نتیجه‌ی آن زندان که خود خواست این بود که گفت «اذکرنی عند ربک» تا رب العالمین او را عتاب کرد... یا یوسف! تو از ما زندان خودخواهی آن‌که خلاص از دیگری جویی و جز از من، وکیلی دیگر خواهی؟ به عزت من که خداوندم که تو را در این زندان روزگار دراز بدارم. ... اما استحیث منی اذا استشفعت بالآدمیین فوعزتی لالبتنک بضع سنین.» (مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۷۱-۷۲)

عطار در مصیبت‌نامه، این غیرت الهی را نشان داده است؛ آن‌گاه که پس از درخواست یوسف از هم‌بندی‌اش، جبرئیل از طرف خداوند پیغام می‌آورد که:

یار تو چون من عزیزی کارساز	با عزیزی آن‌چنان گویی تو راز
در عتاب ایست اگر من چند سال	حبس نکنم نه خدایم ذوالجلال
ناز معشوقان اگر آتش بود	تو به جان می‌کش که نازی خوش بود

(عطار، ۱۳۵۶: ۳۳۳)

جامی نیز در یوسف و زلیخا به این موضوع پرداخته است:

جوانمردی که سوی شاه می‌رفت	به مسندگاه عز و جاه می‌رفت
چو رو سوی شه مسندنشین کرد	به‌وی یوسف وصیت این‌چنین کرد
... بگویی هست در زندان غریبی	ز عدل شاه دوران بی‌نصیبی
چنینش بی‌گنّه مپسند رنجور	که هست این از طریق معدلت دور
... چنان رفت آن وصیت از خیالش	که بر خاطر نیامد چند سالش

... بلی آن را کوه ایزد برگزیند      به صدر عز معشوقی نشیند  
 ... به دست غیر تاراجش نخواهد      به غیر خویش محتاجش نخواهد  
 (جامی، ۱۳۳۷: ۷۰۹)

در تفسیر کشف الارواح نیز همین مطلب نقل شده است:

یکی وجه دگر کان هست مشهور      که یوسف شد به شاه مصر مغرور  
 که هر که او گشت غافل از خداوند      بماند بی‌شکی در حبس و در بند  
 که تا با غیر حق سر در نیارد      حساب نیک و بد با حق شمارد  
 (جمالی اردستانی، ۱۳۸۷: ۷۷)

این قسمت از داستان یوسف، در تفاسیر از پربحث‌ترین قسمت‌هاست که در دو جهت کاملاً متفاوت به آن پرداخته شده است. عموماً در آیاتی که مرجع ضمیر مشخص نیست، اختلاف نظرها بیشتر است. برای نمونه، عبارت «فانساه الشیطان ذکر ربه» به دلیل آن‌که پس از جمله‌ی «اذکرنی عند ربک» مطرح شده است، باعث شده که در تفاسیری همچون جامع‌الستین، روح‌الجنان و گازر، روایتی چنین نقل شود که جبرئیل آمد و دست یوسف را گرفت و او را به گوشه‌ای برد و بر زمین کوبید تا طبقه‌ی هفتم زمین شکافته شد. آن‌گاه کرمی را به یوسف نشان داد که برگ سبزی در دهان گرفته بود، سپس از جانب خداوند به او گفت که این کرم فراموش نشده است، چگونه امکان دارد که تو فراموش شوی. پس به دلیل این‌که کمک از خلق من خواستی، باید هفت سال دیگر در زندان بمانی. (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۴۰۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۸۱ و جرجانی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۳۲۱) بر اساس چنین روایاتی، مرجع ضمیر «ه» در عبارت «فانساه الشیطان ذکر ربه»، یوسف است؛ بنابراین در چنین تفاسیری، استمداد یوسف از غیر خداوند برای او ترک اولی است؛ زیرا برای نجات خود به دیگری تکیه کرده است. در حالی که «این مطلب با توکل به خدا منافات ندارد؛ زیرا معنای توکل این است که انسان خداوند را علل‌العلل دستگاه هستی بداند و معتقد باشد که بدون اذن پروردگار، هیچ سببی تأثیر نمی‌کند.» (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۰: ۱۳۱)

با این همه، در حقیقت مطابق نظر مفسرین المیزان و منهج‌الصادقین، مرجع ضمیر «ه» یوسف نیست بلکه «ساقی» است؛ زیرا در آیات بعد، وقتی از خواب شاه سخن گفته می‌شود، ساقی، پس از مدتی - به خاطر خواب شاه - به یاد یوسف می‌افتد: «و اذکر بعد

امه»، پس مشخص است آن کسی که شیطان او را به فراموشی نزد خداوندش دچار کرده، ساقی است. (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۱: ۲۸۵ و فتح‌الله کاشانی، ۱۳۴۶، ج ۵: ۴۶) نتیجه آن که غیرت الهی باعث می‌شود که خداوند «دوستان خود را از ملاحظه‌ی غیر نگاه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و از رؤیت ایشان، مر ایشان را نیز نگاه دارد تا جمال حال خود نبیند و به خود معجب نشوند و به آفت عجب و تکبر اندر نیفتند.» (هجوی، ۱۳۸۳: ۸۵-۸۶)

### ۳.۶. رهایی یوسف از زندان

پس از این که یوسف (ع) صدمات بسیاری را که برخاسته از اختیار او و غیرت الهی بود، متحمل می‌شود، عنایت الهی دستگیر او می‌گردد و به سبب علم خدادی‌اش آزاد می‌شود. آن هنگام که شاه خوابی هولناک می‌بیند و هیچ‌کس توانایی تعبیر آن را ندارد، ناگاه ساقی شاه در میان مهمم‌ی جهل معبران، به یاد یوسف صدیق می‌افتد که خواب او را در زندان تعبیر کرده بود. با این یادآوری، شاه به یوسف ارجاع می‌دهد. یوسف مضمون خواب شاه را - یعنی بلعیده شدن هفت گاو چاق به وسیله‌ی هفت گاو لاغر و هفت خوشه‌ی سبز به وسیله‌ی هفت خوشه‌ی خشک - را چنین تأویل می‌کند: «قال تزرعون سبع سنین دأباً فما حصدتم فذروه فی سنبله الا قليلا مما تاكلون. ثم یاتی من بعد ذلك سبع شداد یاكلن ما قدمتم لهن الا قليلا مما تحصنون» (یوسف/ ۴۷ و ۴۸) در این جا دو مطلب قابل طرح است: نخست، جایگاه رؤیا در سرنوشت حضرت یوسف (ع) که او با خوابی که دید، به بلا مبتلا شد و با خوابی که عزیز مصر دید، از بلا و گرفتاری رست و به ملک دنیا دست یافت و «چون علم رؤیا یوسف را سبب ملک دنیا گشت، چه عجب گر علم صفات مولی، عارف را سبب ملک عقبی گردد.» (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۸۱) و دوم، کمالیت حضرت یوسف که از جهتی نعمت و از جهتی نعمت او را باعث گردید: «یوسف را دو چیز بود بر کمال: یکی حسن خلقت؛ دیگر، علم و فطنت - حسن خلقت، جمال صورت است و علم و فطنت، کمال معنی؛ پس رب العزه تقدیر چنان کرد که جمال وی سبب بلا گشت و علم وی سبب نجات تا عالمیان بدانند که علم نیکو به از صورت نیکو.» (همان، ۸۱)

ایام پر نعمت و ایام پر از قحط مصر یا به عبارتی، فراخ‌سالی و قحط‌سالی، به تغییر حال بنده در دنیا تأویل شده است: «فراخ سال ایام نوازش، بود و قحط سال ایام نالش. در ایام نوازش بنده باید که حق را خشنود دارد تا اگر در ایام نالش بنالد، آن ناله او را سود کند.» (احمد طوسی، ۱۳۵۶: ۴۵۴)

یوسف پس از رهایی از زندان با ارائه‌ی تخصص خویش، خواهان سرپرستی خزائن می‌شود: «قال اجعلنی علی خزائن الارض...» (یوسف/۵۵) این درخواست یوسف شبیه درخواستی است که بنده‌ی مؤمن در روز قیامت از خداوند دارد: «یوسف فرمود «اجعلنی علی خزائن الارض» نگفت مراجعت به کنعان و نگفت ملاقات خویشان و دوستان می‌خواهم... کذلک بنده‌ی مؤمن چون به لقای حضرت مهیمن مستسعد گردد... تمام میل دنیا و مراجعت به این دار فنا از ضمیر مرتفع گردد و مراد همه آن باشد که به درجات علیه و سلطنت ابدیه فایز گردد.» (معین‌الدین فراهی، ۱۳۶۴: ۵۶۸)

### ۳.۷. مقام آینگی یوسف

آینه از مفاهیم مهم عرفانی است. رمز دل<sup>۴</sup> انسان است، هر چیزی که در عالم ملک است، نمودگاه حضرت حق است که تحت تربیت یکی از صفات یا اسمای او، تجلی یافته است:

جهان را سر به سر آینه‌ای دان	به هر یک ذره را صد مهر تابان
در بند خیال غیر یک ذره مباش	در بحر ز خویش گم شو و قطره مباش
عالم همه آینه‌است و حق روی دراو	تو روی نگر به آینه غره مباش
	(عطار، ۱۳۵۸: ۲۸)

اگر چه همه چیز در این جهان، مظهر اسم یا صفتی از اسما و صفات الهی است؛ اما آینه‌ی سرتاپانمای همه‌ی اسما و صفات الهی، انسان کامل است که مجلای همه‌ی صفات جلال و جمال الهی است. این انسان کامل همان خلیفه‌ی الهی است که خداوند اسمای حسنی را به او آموخت؛ بنابراین او را آینه‌ی ظهور اسما و صفات خود گردانید و فرشتگان این آینه را سجده کردند و «خطای بزرگ ابلیس این بود که در ورای چهره‌ی ملکوتی آدم، خدا را ندید و به خودبینی و استکبار گرفتار شد:

جرمش این بود که در آینه عکس تو ندید

ورنه بر بوالبشری ترک وجود این همه نیست»

(جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۵۹)

همه‌ی پیامبران الهی مظهر اسما و صفات پروردگارانند و از میان آنان، حضرت یوسف(ع) به دلیل آینه‌داری صفات خداوند، علناً مسجود بستگان خویش، از جمله پدر و مادر و برادران قرار گرفت. این وضعیت یوسف یادآور آدم مسجود فرشتگان است. در سوره‌ی مبارکه‌ی یوسف، عشق یعقوب پیغمبر (ع) به فرزندش، یوسف، کاملاً مشهود است تا آن‌جا که از دوری او چشمانش سپید می‌گردد: «و تولى عنهم و قال یا اسفی علی یوسف و ابیضت عیناه من الحزن فهو الکظیم» (یوسف/۸۴) بر اساس برخی تفاسیر، علاقه‌ی یعقوب به یوسف، نه به خاطر رابطه‌ی پدر-فرزندی بین آنان، بلکه به آن دلیل است که یوسف برای یعقوب پیغمبر، آینه و تجلی‌گاه معبود یگانه است؛ بنابراین، آن‌گاه که یوسف مفقود می‌شود، یعقوب نه فرزند خویش که آینه‌ی «جمال شاهنشاهی»<sup>۵</sup> را از دست می‌دهد.

در معارف بهاء‌ولد، بر مرتبه‌ی آینگی یوسف تأکید شده است: «آخر یعقوب چون راح روح وحی در مشاهده‌ی یوسف نوش می‌کرد، بر فراق او چگونه گریان نباشد؟ گفت: ای دیده سپید شو. چو روشنایی برفت، رشکم آید که در جهان نگرم بی‌جانان». (سلطان‌العلماء، ۱۳۳۳: ۲۹۵)

میبدی نیز در تفسیر کشف‌الاسرار، سجده‌ی یعقوب را در برابر یوسف، به سبب آینگی او می‌داند؛ بنابراین در حقیقت یوسف مسجود یعقوب نیست، بلکه او در برابر خدا به سجده افتاده است: «هرگه که یعقوب یوسف را به چشم سر بدیدی، به چشم سیر در مشاهده‌ی حق نگرستی؛ پس چون مشاهده‌ی یوسف از وی در حجاب شد. مشاهده‌ی حق نیز از دل وی در حجاب شد، آن همه جزع نمودن یوسف و اندوه کشیدن وی بر فوت مشاهده‌ی حق بود نه بر فوت مصاحبت یوسف، و آن تحسر و تلهف وی بر فراق یوسف از آن بود که آینه‌ی خود گم کرده بود، نه ذات آینه را می‌گریست؛ لکن مونس دل خویش را که پس از آن نمی‌دید و بر فوت آن می‌سوخت. لاجرم آن روز که وی را بازدید، به سجود درافتاد که دلش مشاهده‌ی حق دید. آن

سجود فرا مشاهده‌ی حق می‌برد که سزای سجود جز الله تعالی نیست.» (مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۳۹-۱۴۰)

این مقام آینگی ذات و صفات حق از آن روی به یوسف داده شده که او بنده‌ی مخلص و صافی‌ضمیر پروردگار است: «به حقیقت بدانک انسان آینه‌ی ذات و صفات حق است؛ چون آینه صافی گشت، به هر صفتی که حضرت بر او تجلی کند، بدان صفت در او متجلی شود. هر صفت تجلی که از آینه ظاهر شود، تصرف صاحب تجلی بود نه از آن آینه، او را پذیرای عکس آن بیش نیست، چون صافی بود. سرّ خلافت این است که او مظهر و مظهر ذات و صفات خداوندی است.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۲۲)

مطابق تعابیر فوق، یوسف آینه‌ی تمام‌نمای حضرت ربوبیت بود که یعقوب (ع) در آن، حق را مشاهده می‌کرد؛ اما مولانا در دفتر پنجم مثنوی از وجود یوسف به جام و کوزه‌ای تعبیر می‌کند که هرکس به فراخور ظرفیت وجودی خود، از آن شربتی می‌نوشید. شاید این تعبیر با مقام آینگی یوسف، از بُعدی دیگر، مربوط باشد. به این معنی که جام وجود یوسف در حقیقت منعکس‌کننده‌ی ویژگی‌های همه‌ی افرادی بود که با او ارتباط داشتند. به عبارت دیگر، هرکس در آینه‌ی یوسف خود را می‌دید و به همین لحاظ، عکس‌العملی خاص و متناسب با حقیقت هستی خود نشان می‌داد:

صورت یوسف چو جامی بود خوب	ز آن پدر می‌خورد صد باده‌ی طروب
باز اخوان را از آن زهراب بود	کآن در ایشان خشم و کینه می‌فزود
باز از وی مَر زلیخا را شکر	می‌کشید از عشق افیونی دگر
غیر آن‌چه بود مر یعقوب را	بود از یوسف غذا آن خوب را...

(مولوی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۲۱۰)

#### ۴. نتیجه‌گیری

داستان یوسف و زلیخا در قرآن، به دلیل تنوع موضوعات و صحنه‌ها و قرارگرفتن شخصیت‌ها در موقعیت‌های مختلف، به صورت‌های متفاوت و گاه متضاد تأویل و تعبیر شده است. در واقع، موقعیت‌های همگون و ناهمگونی که در زندگی اشخاص داستان وجود دارد و اوج و فرودهایی که در این‌باره مطرح است، باعث شده که



تعبیری مختلف ارائه گردد؛ بنابراین در خلق مضمون‌های عرفانی، اشخاص داستان کاملاً خام در نظر گرفته می‌شوند و موقعیت‌های اجتماعی و مادی زندگی افراد یا تقابل آن‌ها با امور معنوی، شخصیت مثبت یا منفی عرفانی آن‌ها را رقم می‌زند. به همین دلیل است که در تفاسیر عرفانی‌ای که از این داستان صورت گرفته، یک شخصیت دارای دو جنبه‌ی وجودی و دو رنگ مختلف و گاه متضاد و متناقض است. این جنبه‌ها مبتنی بر برداشت‌های عرفانی و تأویلی مفسران از عناصر داستان، از جمله اشخاص و حوادث، غالباً ذوقی و در جامه‌ی تمثیل است و به ندرت می‌توان به صورت مستقیم، محملی قرآنی یا حدیثی برای آن یافت.

#### یادداشت‌ها

۱. این حدیث به صورت‌های دیگر نیز نقل شده است؛ از جمله «ان للقرآن بطناً و لبطن ظهراً» (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق.، ج ۸۹: ۹۴)؛ «ان للقرآن ظاهراً و باطناً» (همان، ۸۳) و «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الی سبعة ابطن» (ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۵ق.، ج ۴: ۱۰۷) و ...
۲. در تفسیر سوره یوسف (ع) کتاب‌های متعددی نوشته شده است که برخی از بعد عرفانی و پاره‌ای دیگر از سایر جنبه‌ها به داستان پرداخته‌اند؛ از جمله منظومه‌ی اسرار العشق اسدالله ایزد گشسب و رساله‌ی مونس العشاق شیخ شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق و منظومه‌ی جامی در مورد سوره‌ی یوسف، از نگاه عرفانی و تفاسیر سوره‌ی یوسف از آقای محمدتقی اشراقی و جمال انسانیت یا تفسیر سوره‌ی یوسف از آقای نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، از جنبه‌ی عادی به داستان نگریسته‌اند. هدف مقاله‌ی حاضر، بازنمود تحلیلی و تطبیقی جنبه‌های عرفانی داستان یوسف است که تاکنون کم‌تر بدان پرداخته شده است.
۳. ابوالقاسم قشیری در رساله‌ی قشیری، در مورد دو اصطلاح تلوین و تمکین می‌گوید: «تلوین، صفت ارباب احوال بود و تمکین صفت اصحاب حقایق؛ مادام که بنده اندر راه بود، صاحب تلوین بود و از حالی به حالی همی‌شود و از صفتی به صفتی همی‌گردد و ازین منزل کی بود، به منزلی برتر از آن فرود آید؛ چون برسد صاحب تمکین بود ... [در] قصه‌ی یوسف علیه السلام، آن زنان که یوسف را دیدند همه دست‌ها ببریدند

چون مشاهده‌ی یوسف به ایشان در آمد و زن عزیز اندر بلای یوسف تمام‌تر بود، موی بر وی بنجینید آن روز؛ زیرا که او صاحب تمکین بود اندر حدیث یوسف...» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۲۱-۱۲۲)

۴. گر تو می‌داری جمال یار دوست  
دل به دست آر و جمال او ببین  
دل بدان کاینه‌ی دیدار اوست  
آینه کن جان جلال او ببین  
(عطار، ۱۳۶۵: ۶۳)
۵. مقصود وجود انس و جان آینه است  
دل آینه‌ی جمال شاهنشاهی است  
منظور نظر در دو جهان آینه است  
وین هر دو جهان غلاف آن آینه است  
(نجم الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳)

#### منابع

- قرآن مجید. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی.
- ابوالفتوح رازی. (۱۳۲۰) *روح الجنان و روح الجنان*. به تصحیح و تحشیه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: چاپخانه‌ی علمی.
- ابن ابی جمهور احسایی. (۱۴۰۵ق.) *عوالی الالائی العزیزیه فی الاحادیث الدینییه*. قم: سیدالشهداء (ع).
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۸) *تفسیر القرآن کریم*. تحقیق و تقدیم دکتر مصطفی غالب، تهران: ناصر خسرو.
- احمد طوسی. (۱۳۵۶]۲۵۳۶) *جامع الستین للطائف البساتین*. تصحیح محمد روشن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳) *داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۳۷) *هفت اورنگ*. به تصحیح آقا مرتضی مدرس گیلانی، تهران: کتاب‌فروشی سعدی
- جرجانی، ابوالحسن حسین بن حسن. (۱۳۷۸) *تفسیر گازر*. به تصحیح جلال‌الدین حسینی ارموی، بی‌جا: بی‌نا.
- جمالی اردستانی، جمال‌الدین محمد. (۱۳۸۷) *کشف الارواح* (تفسیر عرفانی سوره‌ی یوسف). تصحیح مقدمه و تعلیقات طاهره خوشحال دستجردی، اصفهان: کنکاش.

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹) صورت و سیرت انسان در قرآن. ج ۱۴، قم: مرکز نشر اسراء.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۷) دیوان. شرح دکتر حسین خطیب رهبر. تهران: صفی علی‌شاه.
- حر عاملی. (۱۴۰۹ق). وسایل الشیعه. قم: آل‌البيت.
- حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۲) پیام جاودانه. قم: دلیل‌ما.
- داوری، پریسا. (۱۳۸۵) «پیغمبر خوبان در ادب فارسی». مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، سال ۵، شماره ۱۵.
- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۱۵) عرایس البیان فی حقایق القرآن. لکهنو.
- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۸۲) عبهر العاشقین. تهران: منوچهری.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰) ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۲) درد عشق زلیخا. تهران: طوس.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۸۱) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
- سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله. (۱۳۷۹) گلستان. شرح دکتر محمد خزائلی، تهران: فخر رازی.
- سلطان‌العلماء (بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی). (۱۳۳۳) معارف. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: اداره‌ی کل انطباعات و وزارت فرهنگ.
- سلمی، ابو عبدالرحمن محمد. (۱۴۲۱) حقایق التفسیر. تحقیق سید عمران، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۷۴) حدیقه الحقیقه. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۷۱) گلشن راز. اصفهان: کتابفروشی تأیید.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۹) مقالات. تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. (۱۳۶۰) جمال انسانیت یا تفسیر سوره‌ی یوسف. تهران: بنیاد قرآن.

- طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۶۷) *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی. (بی‌جا): بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- عزالدین محمود بن علی کاشانی. (۱۳۲۳) *مصباح الهدایه‌ی و مفتاح الکفایه*. تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همایی، تهران: چاپخانه‌ی مجلس.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۶) *مصیبت‌نامه*. به تصحیح نورانی وصال، تهران: زوار.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۸) *مختارنامه*. به تصحیح و مقدمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: طوس.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱) *اسرارنامه*. به تصحیح صادق گوهرین، تهران: زوار.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۵) *منطق‌الطیر*. به تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵) *دیوان*. تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۸۶) *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری
- غزالی، محمد. (۱۳۱۹) *بحرالمحبه‌ی فی الاسرار الموده‌ی فی تفسیر سوره یوسف*. بمبئی: چاپخانه‌ی ناصری.
- فتح‌الله کاشانی. (۱۳۴۶) *منهج الصادقین*. به تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: کتاب‌فروشی اسلامی.
- قرائتی، محسن. (۱۳۷۹) *تفسیر نور*. ج ۶، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۶۱) *ترجمه‌ی رساله‌ی قشیری*. با تصحیحات و ادراکات استاد بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق.) *بحار الانوار*. بیروت: الوفاء.
- معین‌الدین فراهی. (۱۳۶۴) *حدائق الحقایق*. تصحیح سیدجعفر سجادی، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۰) *مثنوی معنوی*. تهران: مولی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳) *کلیات شمس (دیوان کبیر)*. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۲) *فیه ما فیه*. تصحیح و اهتمام حسین حیدر خانی، تهران: سنایی.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۶) کشف الاسرار و عده الابرار. به سعی علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

نجم‌الدین رازی. (۱۳۶۵) مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد. به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.

نویا، پل. (۱۳۷۳) تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران: نشر دانشگاهی.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳) کشف‌المحجوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).

Archive of SID