

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال چهاردهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، پیاپی ۳۴

## اعتبارسنجی روایات تفسیری ناظر بر عقوبت حضرت یوسف(ع)

مهدی اکبرنژاد<sup>۱</sup>  
امین ذوالفقاری فر<sup>۲</sup>

۱۰,۲۲۰۵۱/tqh.۲۰۱۷,۱۲۲۹۸,۱۳۹۰

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

---

<sup>۱</sup>. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)

m\_akbarnezhad@yahoo.com

zolfasv@yahoo.com

<sup>۲</sup>. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام

میان مفسران و مترجمان گشته اند، مورد ارزیابی سندی و محتوایی قرار گرفته است. رهیافت اصلی این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته این است که، از مجموع هفت روایات اصلی موجود در منابع شیعی، از نظر سندی تنها یک روایت از میان آن‌ها - آن هم 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 متنشان 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)، اعتبار سنجی، 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.<sup>۱</sup>

متأسفانه از واقعیت‌های تلخ تاریخی در مورد داستان‌های پیامبران الهی، وجود روایات ساختگی فراوانی است که در منابع تاریخی و تفاسیر نقلی به چشم می‌خورد (دیاری بیدگلی، 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 انگیزه‌های مختلف در ساختن آن‌ها دست داشتند، گرفتار نشده است (ابوریه، بی‌تا، ص ۲۲)؛ در برخی از کتاب‌های تفسیر، مطالبی دیده می‌شود که خواننده را از مقاصد عالی و هدایت والای قرآن کریم باز می‌دارد؛ از جمله‌ی آن‌ها، روایات فراوانی است که با خرافات اسرائیلی آمیخته شده است (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱، ص ۷). عمده‌ترین 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 خدشه‌دار می‌سازد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۳۴). حال که بیشتر روایات تفسیری، آلوده گشته‌اند، نیازمند پیرایش کامل می‌باشند (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۴۷).

در تفاسیر متقدمان، ذیل آیه‌ی؛ «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاءُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بضع سنين» (یوسف: ۴۲)، تعداد قابل توجهی روایات نقل شده که موجب گردیده است بسیاری از مفسران سده‌های بعد، با اعتماد به این دسته از روایات، طولانی شدن زندان یوسف (ع) را عقوبتی الهی در اثر لحظه‌ای 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 برد، به همین جهت سالیان دیگری در زندان ماند تا عقوبت غفلت و بی‌توجهی خویش را بکشد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۵۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، صص ۱۷۱-۱۷۰).

۱- «نَحْنُ نُقِصُّ 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.

۱۷۲؛ میرزا خسروانی، ۱۳۹۰ق، ج، ص ۳۹۱؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۶)، این موضوع، به ترجمه های قرآن نیز راه یافته است.<sup>۱</sup>

عده ای دیگر از مفسرین، هر چند متعادل تر از دسته ی پیشین عمل نموده و نسبتِ نسیان شیطانی به یوسف(ع) نداده اند؛ در عین حال، اقدام وی در توسل به غیر، برای نجات خویش را اشتباهی از نوع «ترک اولی» دانسته و بدین دلیل، یوسف صدیق را مستحقّ چنین عقوبتی دانسته اند (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 توانسته اند حجم قابل توجه احادیث تفسیری در این زمینه را به کلی کنار بگذارند. این چنین، آیه ی 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 نسبت های ناروا از دامان پاک این پیامبر بزرگ، روایات منقول ذیل آیه ی مورد بحث را هم از نظر سندی و هم از نظر محتوایی به طور دقیق و روشمند مورد نقد و بررسی قرار داده و آسیب شناسی مناسبی از آن ها به عمل آورد.

### ۱- پیشینه تحقیق

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

<sup>۱</sup> - نک: ترجمه های، فارسی، جلال الدین (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)

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 آن ها

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

سند، راه دستیابی به متن حدیث می باشد. 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) می رساندند و به این ترتیب عمل اسناد در بین راویان متداول و رایج گشت. «سند»، در واقع پشتوانه و تکیه گاه متن حدیث است و رکن مهمی در حدیث به شمار می رود(معارف، شفیعی؛ ۱۳۹۴ش، ص ۷۸)، زیرا سخن صحیح و تکلیف درست، از زبان راوی معتبر به دست می آید (بهبودی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۷) بر این اساس بررسی سندی، یکی از ارکان اعتبار سنجی روایات به حساب می آید. البته، ذکر این نکته ضروری است که در واقع، درستی سند به تنهایی نمی تواند بیانگر درستی خود حدیث باشد، در مقابل، نادرستی سند هم به تنهایی، نمی تواند بیان کننده‌ی 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، ۱۳۸۴ ش، ص ۱۴)، اما، باید توجه داشت که در ارزیابی روایات، بررسی متنی و محتوایی آن‌ها، از بررسی سندی به مراتب مهم‌تر 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، ۱۳۶۳ ش، 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 واریسی قرار داد و آن‌گاه، به صحت یا عدم صحت احادیث، حکم نمود (بهبودی، ۱۳۸۹ ش، ص ۵، مقدمه).

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 ۱. در ضمن حدیثی طولانی در تفسیر قمی آمده است:

حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: «... وَ لَمَّا أَمَرَ الْمَلِكُ بِحَبْسِ يُوسُفَ فِي السِّجْنِ - أَلْهَمَهُ اللَّهُ تَأْوِيلَ الرُّؤْيَا - فَكَانَ يُعَبِّرُ لِأَهْلِ السِّجْنِ - فَلَمَّا سَأَلَهُ الْفَتَيَانِ الرُّؤْيَا وَعَبَّرَ لَهُمَا وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا «ادْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ» وَ لَمْ يَفْزَعْ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ إِلَى اللَّهِ - فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ «مَنْ أَرَاكَ الرُّؤْيَا الَّتِي رَأَيْتَهَا؟» قَالَ يُوسُفُ: «أَنْتَ يَا رَبُّ» - قَالَ: «فَمَنْ حَبَبَكَ إِلَى أَبِيكَ؟» قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبُّ»، قَالَ: «فَمَنْ عَلَّمَكَ الدُّعَاءَ الَّذِي دَعَوْتَ بِهِ - حَتَّى جَعَلْتُ لَكَ مِنَ الْجُبِّ فَرَجًا؟» قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبُّ»، قَالَ: «فَمَنْ أَنْطَقَ لِسَانَ الصَّبِيِّ بِعُذْرِكَ؟» قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبُّ»، قَالَ: «فَمَنْ أَلْهَمَكَ تَأْوِيلَ الرُّؤْيَا»، قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبُّ»، قَالَ: «فَكَيْفَ اسْتَعْنَتَ بِغَيْرِي - وَ لَمْ تَسْتَعِنْ بِي وَ أَمَلْتَ عَبْدًا مِنْ عِبِيدِي - لِيَذْكُرَكَ إِلَى مَخْلُوقٍ مِنْ خَلْقِي وَ فِي قَبْضَتِي - وَ لَمْ تَفْزَعْ إِلَيَّ وَ لَبِثْتَ السِّجْنَ بَضْعَ سِنِينَ!» فَقَالَ يُوسُفُ: «أَسْأَلُكَ بِحَقِّ آبَائِي وَ أَجْدَادِي عَلَيْكَ إِلَّا فَرَجْتَ عَنِّي»، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: «يَا يُوسُفُ وَ أَيُّ حَقٍّ لَأَبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ عَلَيَّ؟ إِنْ كَانَ أَبُوكَ آدَمَ، خَلَقْتَهُ بِيَدِي - وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي وَ أَسْكَنْتَهُ جَنَّتِي - وَ أَمَرْتَهُ أَنْ لَا يَقْرَبَ شَجَرَةَ مِنْهَا فَعَصَانِي - وَ سَأَلْنِي فُتِّبْتُ عَلَيْهِ، وَ إِنْ كَانَ أَبُوكَ نُوحًا أَنْتَجَبْتَهُ مِنْ بَيْنِ خَلْقِي وَ جَعَلْتَهُ رَسُولًا

إِلَيْهِمْ - فَلَمَّا عَصَوْا دَعَانِي فَاسْتَجَبْتُ لَهُ وَأَعْرَقْتُهُمْ - وَأَنْجَيْتُهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ، وَإِنْ كَانَ أَبُوكَ إِبْرَاهِيمَ، اتَّخَذْتُهُ خَلِيلًا - وَأَنْجَيْتُهُ مِنَ النَّارِ وَجَعَلْتَهَا بَرْدًا وَسَلَامًا، وَإِنْ كَانَ أَبُوكَ يَعْقُوبَ وَهَبْتُ لَهُ اثْنَيْ عَشَرَ وَكَلْدًا - فَغَيَّبْتُ عَنْهُ وَاحِدًا فَمَا زَالَ يَبْكِي حَتَّى ذَهَبَ بَصْرُهُ - وَقَعَدَ فِي الطَّرِيقِ يَشْكُونِي إِلَى خَلْقِي - فَأَيُّ حَقٍّ لِبَائِكَ وَأَجْدَادِكَ عَلَيَّ؟ قَالَ: فَقَالَ جَبْرَائِيلُ: «يَا يُوسُفُ! قُلْ: أَسْأَلُكَ بِمَنْكَ الْعَظِيمِ وَسُلْطَانِكَ الْقَدِيمِ» - فَقَالَهَا، فَرَأَى الْمَلِكُ الرُّؤْيَا فَكَانَ فَرَجًا فِيهَا» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۳۵۰-۳۵۴).

در سند این روایت، راویان ذیل وجود دارند:

۳-۱-۱- «علی بن ابراهیم قمی»؛ علمای رجال وی را ستوده اند؛ از جمله نجاشی که وی را چنین توثیق نموده است: «ثقةٌ في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب» (النجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۶۰). تفسیر قمی منسوب به وی است.

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

۳-۱-۲- «ابراهیم بن هاشم»؛ او پدر «علی بن ابراهیم» است. هر چند که در کتب اصلی رجالی به طور صریح، توثیق نشده است، اما صاحب معجم رجال الحديث، معتقد است که نباید در وثاقت وی شک داشت<sup>۱</sup> (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 أعدّ حديثه صحيحاً»

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

استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۸۶؛ من شرم از آن دارم که حدیث او (ابراهیم) را صحیح ندانم. علامه بحرالعلوم نیز آورده است که: «الأصح عندی: إنه ثقة، صحیح الحدیث» (بحرالعلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۶۲)؛ نظر صحیح نزد من آن است که او (ابراهیم)، ثقة و حدیث او صحیح است. گذشته از این اختلاف نظر در «صحیح» یا «حسن» دانستن روایات منقول از «ابراهیم»، با توجه به این اصل که «کثرت روایت ثقة از یک فرد، بر وثاقت مروی<sup>۱</sup> عنه دلالت دارد» (سبحانی، ۱۴۲۵ق، صص ۳۴۹-۳۵۰)، می توان بر وثاقت ابراهیم بن هاشم حکم نمود و حدیث او را صحیح دانست.

۳-۱-۳- «حنان بن سدید»؛ کشی او را واقفی (هفت امامی) می داند که محضر امام صادق(ع) را درک نموده و مورد رضایت ایشان بوده است؛ «واقفی أدرك أبا عبد الله (ع) و لم يدرك أبا جعفر (عليه السلام) و كان يرتضى به سديدا» (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۵۵۵). شیخ طوسی او را واقفی (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۳۴) اما، ثقة معرفی می کند (طوسی، بی تا، ص ۱۶۴). ابن داوود نیز او را ثقةی 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).

۳-۱-۴- «سدید بن حکیم الصیرفی»؛ روایاتی به ظاهر در مدح و بعضاً در ذم سدید در کتب رجالی آمده است (نک: کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۲۱۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۵)، اما 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

<sup>۱</sup> -/ابراهیم بن هاشم در میان روایان، 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: بحرالعلوم، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۶۱).



آید، پس قابلیت استدلال ندارند. اما چون «سدیر»، در شمار روایان تفسیر قمی<sup>۱</sup> آمده است پس بنا به شهادت علمی بن ابراهیم قمی، می توان به ثقه بودن وی حکم نمود<sup>۲</sup> (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<sup>۳</sup>، و سائل الشیعه<sup>۴</sup> 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<sup>۵</sup>.

<sup>۱</sup>- تفسیر قمی، در تفسیر آیه ۱۰۱ سوره مائده.

<sup>۲</sup>- «فتحصل مما مر أنه لا يمكن الاستدلال بشيء من الروایات علی مدح سدیر و لا علی قدحه لکنه مع ذلك یحکم بأنه ثقه من جهة شهادة جعفر بن محمد بن قولویه و علی بن ابراهیم فی تفسیره بوثاقتہ» (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۸، ص ۳۷).

<sup>۳</sup>- الکافی، «باب الدعاء للعلل و الأمرأض»، حدیث ۵ و نیز «باب الدین»، حدیث ۶

<sup>۴</sup>- و سائل الشیعه، «باب و جوب قضاء الدین و عدم سقوطه عن قتل فی سبیل الله»، حدیث ۱

<sup>۵</sup>- البته این نتیجه، منوط به پذیرش مبنای آیت الله خویی در باره‌ی روایان کتاب کامل الزیارة و تفسیر قمی است. این مبنا مخالفینی هم دارد که در این صورت نتیجه ای 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»، قاعده ای که شیخ حر عاملی در خاتمه‌ی و سائل الشیعه آن را مطرح کرده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۲۰۲ و ۳۰۲)، آیت الله خویی (ره) نیز آن را پذیرفته است (خوئی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۴۹). مبنای 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 (رک: 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

۲-۳-۲- حدیث ۲. 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 باتا أصبحا فقالا له: «إنا رأينا رؤيا، فعبرها لنا». فقال: «و ما رأيتما؟! فقال أحدهما: «إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ» وقال الآخر: «إِنِّي رَأَيْتُ أَنْ أُسْقَى الْمَلِكَ خَمْرًا» - ففسر لهما رؤياهما على ما في الكتاب، ثم «قَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا إِذْ كُرُنِيَ عِنْدَ رَبِّكَ». قال: «و لم يفزع يوسف في حالة إلى الله، فیدعوه فلذلك قال الله: «فَأَنسَأُ الشَّيْطَانَ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بَضْعَ سِنِينَ» قال: «فأوحى الله إلى يوسف في ساعته تلك: «يا يوسف من أراك الرؤيا التي رأيتهما؟ فقال: «أنت يا ربى»، قال: «فمن حببك إلى أبيك؟ قال: «أنت يا ربى»، قال: «فمن وجه السيارة إليك؟ فقال: «أنت يا ربى»، قال: «فمن علمك الدعاء الذي دعوت به - حتى جعل لك من الجب فرجا؟ قال: «أنت يا ربى»، قال: «فمن جعل لك من كيد المرأة مخرجا؟ قال: «أنت يا ربى»، قال: «فمن أنطق لسان الصبي بعذرک؟ قال: «أنت يا ربى»، قال: «فمن صرف عنك كيد امرأة العزيز والنسوة؟ قال: «أنت يا ربى»، قال: «فمن ألهمك تأويل الرؤيا؟ قال: «أنت يا ربى»، قال: «فكيف استعثت بغيري - و لم تستعث بي و تسألني أن أخرجك من السجن، و استعثت و أملت عبداً من عبادي - ليدكرک إلى مخلوق من خلقی فی قبضتی - و لم تفزع إلى البث في السجن بذنبك بضع سنين - يارسالك عبدا إلى عبد»(عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۷۶)، قال ابن ابي عمير: قال: ابن ابي حمزة: «فمكث 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

---

مقیاس معیارهای متنی، وجود اسرئیلیات 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).

ضعیف بوده و قابل استناد نیست. هر چند که آیت الله خوئی، طریبال بن رجاء را از اصحاب امام باقر و امام صادق(ع) شمرده است که در سلسله اسناد من لا یحضره الفقیه و التهذیب از امام باقر(ع) و همچنین در سلسله اسناد التهذیب از امام صادق(ع) روایت کرده است و طریبال 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 ۳. در تفسیر قمی آمده است:

أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عُمَرَ عَنْ شُعَيْبِ الْعُقَرُوفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، قَالَ: «إِنَّ يُوسُفَ أَتَاهُ جَبْرَائِيلُ، فَقَالَ لَهُ: «يَا يُوسُفُ إِنَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ يُقْرِيكَ السَّلَامَ - وَ يَقُولُ لَكَ: «مَنْ جَعَلَكَ فِي أَحْسَنِ خَلْقِهِ؟» قَالَ: «فَصَاحَ وَ وَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ - ثُمَّ قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبُّ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «وَ يَقُولُ لَكَ مَنْ حَبَّبَكَ إِلَى أَبِيكَ ذُونَ إِخْوَتِكَ؟» قَالَ: «فَصَاحَ وَ وَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ وَ قَالَ يَا رَبُّ، قَالَ: «وَ يَقُولُ لَكَ: «مَنْ أَخْرَجَكَ مِنَ الْجُبِّ بَعْدَ أَنْ طُرِحْتَ فِيهَا وَ أَيْقَنْتَ بِالْهَلَكَةِ،» قَالَ: «فَصَاحَ وَ وَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ - ثُمَّ قَالَ: «أَنْتَ يَا رَبُّ» قَالَ: «فَإِنَّ رَبَّكَ قَدْ جَعَلَ لَكَ جَلَّ عُقُوبَةُ فِي اسْتِغَاثَتِكَ بِغَيْرِهِ» - فَلَبِثْتَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ، قَالَ: «فَلَمَّا انْقَضَتِ الْمُدَّةُ - وَ أذِنَ اللَّهُ لَهُ فِي دُعَاءِ الْفُرَجِ - فَوَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ، ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتْ ذُنُوبِي قَدْ أَخْلَقَتْ وَ جَهِي عِنْدَكَ - فَإِنِّي أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِوَجْهِ آبَائِي الصَّالِحِينَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ» فَفَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ، قُلْتُ: «جُعِلَتْ فِدَاكَ، أ ندْعُو نَحْنُ بِهَذَا الدُّعَاءِ؟» فَقَالَ: «ادْعُ بِمِثْلِهِ، اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتْ ذُنُوبِي قَدْ أَخْلَقَتْ وَ جَهِي عِنْدَكَ - فَإِنِّي أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِبَيْتِكَ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ مُحَمَّدٍ (ص) وَ عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ وَ الْأَئِمَّةَ (ع)» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۳۴۴-۳۴۵).

۳-۳-۱- «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 الواقفه، متروک الروایه» (ابن داود، ۱۳۸۳ق، صص ۴۴۰-۴۴۱). حدیث امام رضا(ع) در ذم وی کفایت می کند

که فرمود: «أَقْعَدَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي حَمْزَةَ فِي قَبْرِهِ فَسُئِلَ عَنِ الْأَثْمَةِ؟ فَأَخْبَرَ بِأَسْمَائِهِمْ حَتَّى انْتَهَى إِلَى فُسَيْلٍ؟ فَوَقَفَ. فَضْرَبَ عَلِيَّ رَأْسَهُ ضَرْبَةً امْتَلَأَ قَبْرَهُ نَارًا» (کشی، ۱۳۴۸ش، ص ۴۴۴).

۳-۲- «**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 می‌داند 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 کرده‌ام [اکنون که بر واقعیت حال او واقف گشته‌ام] جایز نمی‌دانم 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 واقفی‌گری خوانده که سرسخت‌ترین دشمن امام هشتم بوده است (ابن الغضائری، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۸۳).

۳-۳- «**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 العرقوفی روایت نموده و حسن بن علی بن حمزه، از طریق پدر از او روایت نقل کرده (خویی، ۱۳۶۹ش، ج ۳، صص ۱۶۲-۱۶۳).  
«**شعیب العرقوفی**»: از اصحاب امام صادق(ع) است که رجالیون او را چنین توصیف کرده‌اند «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 آن‌ها نیامده است، بلکه دو تن از آن‌ها به شدت تضعیف شده‌اند. براین اساس از نظر سندی، حدیث مذکور، ضعیف محسوب می‌شود.

۳-۴- حدیث ۴. در تفسیر عیاشی آمده است:

عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، قَالَ: «قَالَ اللَّهُ لِيُوسُفَ: «أَلَسْتُ الَّذِي حَبَّبْتُكَ إِلَى أَبِيكَ وَفَضَّلْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِالْحُسْنِ؟ أَوَلَسْتُ الَّذِي سَقَيْتُ إِلَيْكَ السِّيَّارَةَ وَانْقَدْتُكَ وَ أَخْرَجْتُكَ مِنَ الْجُبِّ؟ أَوَلَسْتُ الَّذِي صَرَفْتُ عَنْكَ كَيْدَ النَّسْوَةِ؟ فَمَا حَمَلَكَ عَلَيَّ أَنْ تَرْفَعَ رَغْبَتَكَ وَ تَدَعُوَ مَخْلُوقاً دُونِي؟! فَالْبَثَ لِمَا قُلْتَ فِي السَّجْنِ بِضَعِّ سِنِينِ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۷۷).

هر چند که «یعقوب بن شعيب بن ميثم بن يحيى التمار»، در کتب رجالی در زمهری اصحاب و راویان امام صادق(ع) ذکر شده و به وضوح او را ثقه 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:

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

بعدها روایت مجمع، به دیگر تفاسیر، از جمله تفسیر «الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز» (سده ۱۴ هـ) (دخیل، ۱۴۲۲ق، ص ۳۱۴) و تفسیر «الأمثل» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۲۱۳) راه یافته است.

۳-۵- حدیث ۵. در تفسیر عیاشی آمده است:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْهُ [عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع)] قَالَ: «لَمَّا قَالَ لِفَتَى؛ «اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ» آتَاهُ جِبْرَائِيلُ فَضْرَبَهُ بِرِجْلِهِ حَتَّى كُشِطَ لَهُ عَنِ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ، فَقَالَ لَهُ: «يَا يُوسُفُ! انْظُرْ مَاذَا تَرَى؟» قَالَ: «أَرَى حَجْرًا صَغِيرًا». فَقَالَ: «مَاذَا تَرَى؟» قَالَ: «أَرَى دُودَةً صَغِيرَةً»، قَالَ: «فَمَنْ رَأَى قُهَا؟» قَالَ: «اللَّهُ»، قَالَ: «فَإِنَّ رَبَّكَ يَقُولُ: لَمْ أَنْسَ هَذِهِ الدُّودَةَ فِي ذَلِكَ الْحَجَرِ فِي قَعْرِ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ، أَظَنَنْتَ أَنِّي أَنْسَاكَ حَتَّى تَقُولَ لِفَتَى «اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ؟» لَتَلْبَسَنَّ فِي السَّجْنِ بِمَقَالَتِكَ هَذِهِ بِضْعِ سِنِينَ». قَالَ: «فَبَكَى يُوسُفُ عِنْدَ ذَلِكَ حَتَّى بَكَى لِبُكَائِهِ الْبُحَيْطَانُ». قَالَ: «فَتَأَذَى بِهِ أَهْلُ السَّجْنِ، فَصَالَحَهُمْ عَلَى أَنْ يَبْكِيَ يَوْمًا وَيَسْكُتَ يَوْمًا وَكَانَ فِي الْيَوْمِ الَّذِي يَسْكُتُ أَسْوَأَ حَالًا» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۷۷).

سند فوق، عبارت «عَمَّنْ ذَكَرَهُ» 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 ۶. در تفسیر مجمع البیان آمده است:

روی عن النبی (ص) أنه قال: «عجبت من أخی یوسف (ع) کیف استغاث بالمخلوق 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 «زبدۃ التفاسیر» (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۷۲)، «شریف لاهیجی» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۵۲۱) «نور الشقلین» (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 ۷. همچنین در مجمع البیان، روایت زیر، بدون ذکر سند نقل شده است:

روی أنه (ع) قال: «لولا کلمته مالبت فی 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، زبدۃ التفاسیر، 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 (قرن چهارم) و ابن ابی حاتم رازی (قرن چهارم) روایت را چنین نقل کرده اند:

حدثني يعقوب بن إبراهيم وابن وكيع، قالوا: ثنا ابن عليه، 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 بيكي الحسن (رضي الله عنه)، فيقول: «نحن إذا نزل بنا أمر فزعنا إلى الناس» (طبری، 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 با سند طبری یکسان است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۱۴۸). سیوطی همین روایت را از طبری و ابن ابی حاتم رازی و دیگران نقل کرده است<sup>۱</sup> (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰).

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

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

### ۳- تحلیل و نقد متنی احادیث

بنابر آن چه 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

<sup>۱</sup> همان طور که آیت الله معرفت در کتاب «التفسير و المفسرون» آورده است، «طبری» جنون نقل اسرائیلیات دارد (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۰۹) پژوهشگران اهل سنت نیز براین باورند که «طبری اخبار و داستان های 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).

<sup>۲</sup> سیوطی در ذیل هرآیه همه‌ی آن چه را که از اخبار و روایات به آن‌ها دسترسی داشته است ذکر نموده است بدون این که به صحت یا سقم آن‌ها اشاره کند؛ بنابراین روایات تفسیر «الدر المثور» نیاز شدیدی به بررسی دارند تا صحیح و ناصحیح آن‌ها مشخص گردد (سعدیوسف، بی تا، صص ۶۸-۶۹).

تنها دو حدیث (شماره ۱ و ۳) از میان آن‌ها دارای سند کاملی بوده و متصل محسوب می‌شوند 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 نمی‌کند بلکه مهم‌تر 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 (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۹۳). بنابراین، جهت اظهار نظر درباره‌ی درستی یا نادرستی روایات باید آن‌ها را بر قرآن و روایات معتبر عرضه نمود و علاوه بر آن باید متضمن مطالب خلاف عقل نیز نباشند (طوسی، ۱۳۹۰ق، 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:

۴-۱- در چندین آیه از همین سوره، خداوند یوسف(ع) را به اوصاف مختلف ستوده است<sup>۱</sup> از جمله این که پیش از این ماجرا؛ یعنی سفارش به زندانی آزاد شده به یاد کردن از وی نزد پادشاه، می‌فرماید: «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴)؛ این چنین کردیم تا بدی و فحشا را از او دورسازیم چرا که او از بندگان مخلص ما بود<sup>۲</sup>!

«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 می‌کند و چنین

<sup>۱</sup>- در آیات دیگری از سوره‌ی یوسف آمده است که خداوند او را پاداش محسنین و تقوای پیشگان عنایت فرموده است؛ «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۲۲)، «... إِنَّا نُرَاكُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۳۶)، «... وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۵۶)، «وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ» (یوسف: ۵۷)، «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۹۰).

<sup>۲</sup>- علاوه بر ترجمه مشکینی که آیه را چنین ترجمه کرده است؛ (او از بندگان مخلص ما بود) دیگر ترجمه‌های معروف قرآن نیز چنین ترجمه کرده‌اند (نک ترجمه‌های؛ فولادوند، رضایی، مکارم شیرازی، صفارزاده، آیتی و ...)



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).

صاحب المیزان 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 و ساوس شیطان هرگز بر آنان تأثیری نخواهد گذاشت (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۶۵). در اینجا می‌بینیم که خداوند یوسف را از بندگان مخلص خویش خوانده است؛ و قرآن به صراحت می‌فرماید که مخلصین کسانی هستند که شیطان در ایشان راه ندارد و به کلی از وساوس شیطانی محفوظ‌اند: «... لَأَغْوِيَنَّهُمْ 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 وَالْفَحْشَاءَ » (یوسف: ۲۴)؛ با « لِنَصْرِفَهُ عَنِ السُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ » تفاوت دارد: در جمله‌ی دوم نوعی گرایش به بدی و قصد گناه احساس می‌شود که به توبه 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 می‌آید که به بندگان مخلص دسترسی ندارد و یوسف نه تنها بنده مخلص، برگزیده و مخلص خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ص ۳۲۸). توجه به این نکته مهم است که اوصاف حضرت یوسف (ع) به «مخلصین» از جانب خداوند متعال پیش از زندانی شدن وی می‌باشد. بنابراین ویژگی‌هایی 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 نمی‌توان نسبت نسیان شیطانی به یوسف مخلص داد و او را مستحق عقوبت دانست.

۴-۲- نسیانی که روایات در پی بیان آن هستند با نص قرآن سازگار نیست و با سیاق آیات هم‌خوانی 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 می‌بایست عبارت آیه این‌طور

باشد: «أَنسَاءُ الشَّيْطَانُ ذَكَرَ رَبِّهِ، فَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ»، زیرا باید او از یاد خدا غافل شود و درخواست از رفیقش نتیجه‌ی غفلت او از یاد خدا باشد و با «فای تفریح» این مطلب افهام گردد، و یا این که به شکل جمله‌ی حالیه به آن عطف می‌شد، یعنی می‌گفت: «وَقَدْ أَنسَاءُ الشَّيْطَانُ 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 فَأَنسَاءُ الشَّيْطَانُ ذَكَرَ رَبِّهِ»، پس معلوم می‌شود، اول یوسف(ع) آن درخواست را از رفیقش کرده، و سپس فراموشی حاصل شده است. در نتیجه، جمله‌ی «فَأَنسَاءُ الشَّيْطَانُ ذَكَرَ رَبِّهِ»، عملکرد ساقی را بازگو می‌کند و ارتباطی به یوسف ندارد و ادامه‌ی آیه؛ «فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ» 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، ۱۳۷۸ش، ص ۱۱۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۰). توجه به آیات بعد مطلب را به خوبی روشن و نادرستی و ساختگی بودن روایات را آشکار می‌سازد؛ در آیه‌ی ۴۵؛ یعنی سه آیه‌ی بعد آمده است: «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ 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 می‌کنم. پس مرا به زندان بفرستید (تا از آن رفیق زندانی سابقم تعبیر خواب را بپرسم). از این آیه به خوبی فهمیده می‌شود که آن رفیق فراموشکار، پس از مدتی به یاد یوسف(ع) افتاده است، بنابراین جمله‌ی «فَأَنسَاءُ الشَّيْطَانُ ذَكَرَ رَبِّهِ» در آیه‌ی ۴۲ مربوط به اوست، نه یوسف(ع) (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ش، ج ۱۱، ص ۱۸۱؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۴۱۴). و مقصود این است که: آن شخصی که آزاد شد فراموش کرد که نزد ربّ خود (شاه)، یوسف را معرفی نماید و او ضاع 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.

۳-۴- همان طور که در مقدمه ذکر شد، عدّه ای از مفسّرین، هر چند متعادل تر از دسته‌ی پیشین عمل نموده و نسبتِ نسیانِ شیطانی به یوسف(ع) نداده اند؛ در عین حال، اقدام ایشان در تو سئل به غیر، برای نجات خویش را اشتباهی از نوع «ترک اولی» دانسته و بدین دلیل، یوسف صدّیق 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 دل بستگی و اعتماد نداشته باشد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۸۱). سیره‌ی عقلای عالم نیز بر این تعلق دارد که انسان ذاکر به ذکر حقّ تعالی، در عین توکل به خدا، جهت دستیابی به خواسته های حقّه‌ی خویش، از اسبابی که خداوند مَنّان فراهم نموده است، بهره جوید؛ 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 می گردد (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 بهره گیری 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 می بینیم 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).

۴-۴- همان طور که ذیل روایت چهارم گذشت در روایتی که صاحب مجمع البیان به شیوه‌ی نقل به معنا آورده است، این جمله دیده می شود: «قال: فمن صرف عنک

الحجارة؟<sup>۱</sup>». 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 تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقُوَّةُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُ 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 وَاجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ...» (یوسف: ۱۴)؛ پس وقتی او را بردند و همداستان شدند تا او را در نهانخانه چاه بگذارند... که هر دو آیه به صراحت می‌گویند برادران، قصد کشتن یوسف را نداشتند بلکه می‌خواستند او را در قعر چاه (فی غِيَابَتِ الْجُبِّ)<sup>۱</sup> در مسیر کاروانیان قرار دهند تا او را با خود ببرند. عبارت «اجْمَعُوا» نشان می‌دهد که همگی به اتفاق نظر این تصمیم را پذیرفتند و عبارت «أَنْ يَجْعَلُوهُ» نیز گویای این است که تصمیم گرفتند او را در نگاه چاه قرار دهند نه این که او را به داخل چاه پرتاب کنند.

۴-۵- 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 در خواهیم یافت که بهترین تدبیر،

<sup>۱</sup> - «الجُب» به معنای چاه سنگچین نشده‌ای است که جای پا برای بالا آمدن ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۲). به گفته برخی مفسران، معمولاً برای چاه‌های بیابانی حفره‌ای نزدیک به سطح آب در بدنه چاه می‌کنند تا کسی که برای اصلاح چاه یا بیرون آوردن چیزی از آن، به درون چاه می‌رود، بتواند آن‌جا بنشیند و از آن‌جا که این حفره از نظرها پنهان و از بیرون چاه ناپیداست، به آن «غیابت الجب»؛ نگاه چاه می‌گفتند (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۶۲). الف و لام در «الجُب»، عهد ذهنی است و مراد از آن، چاه معروفی است که آن‌ها از پیش می‌شناختند و همواره بر آن وارد می‌شدند و در چرای گوسفندان از آن استفاده می‌کردند. این چاه ویژگی‌هایی داشت، از جمله، چندان عمیق نبود و افکندن یوسف در آن آسیمی به او نمی‌رساند 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).

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: «... لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمْرُهُ لَيَسْجُنَّ وَ لَيَكُونَنَّ مِنَ الصَّاغِرِينَ» (یوسف: ۳۲)؛ [همسر عزیز] گفت: اگر آنچه فرمانش می دهم 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 السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبَبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (یوسف: ۳۳)؛ گفت: پروردگارا، زندان برای من دوستانه تر است از آن چه مرا به آن می خوانند، 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 نمی توانست 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 می آید 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 می آید باز به صورت یک غلام درنیاید، بلکه در رتبه ای 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 بسته اند، بر همگان آشکار شود.

۴-۶- همان طور که ذیل روایت چهارم گذشت در روایتی که صاحب مجمع البیان به شیوهی نقل به معنا آورده است، این جمله دیده می شود: «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 تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقُوَّةُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُ 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 وَاجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ ...» (یوسف: ۱۴)؛ پس وقتی او را بردند و همداستان شدند تا او را در نهبانخانه چاه بگذارند... که هر دو آیه به صراحت می‌گویند برادران، قصد کشتن یوسف را نداشتند بلکه می‌خواستند او را در قعر چاه (فی غِيَابَتِ الْجُبِّ) در مسیر کاروانیان قرار دهند تا او را با خود ببرند.

۴-۷- 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 حقّ پدران و اجدادم در کارم گشایش ده؛ (فَقَالَ يُوسُفُ: «أَسْأَلُكَ بِحَقِّ آبَائِي وَأَجْدَادِي عَلَيْكَ إِلَّا فَرَجْتَ عَنِّي») و جواب می‌شنود که: پدران تو چه حقّی بر من دارند؛ (يَا يُوسُفُ وَ أَيْ حَقٌّ لِآبَائِكَ وَأَجْدَادِكَ 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 می‌نشست و از من به خلق شکایت می‌کرد، پس بگو پدران نیاکان تو چه حقّی بر من دارند؟ (که تو از من مطالبه می‌کنی)». حال آن که قرآن می‌فرماید: وقتی پسران یعقوب خبر خورده شدن یوسف توسط گرگ را به پدر دادند، یعقوب چنین گفت: «فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ» (یوسف: ۱۸)؛ من صبر جمیل (وشکیبایی خالی از ناسپاسی) خواهم داشت و در برابر آن چه می‌گویید، از خداوند یاری می‌طلبم! مفسران می‌گویند؛ معنی این سخن این است که، در این واقعه، نزد خلق خدا بی‌تابی و ناشکیبایی نخواهم کرد، علاوه بر آن تنها به خدا پناه می‌برم و در پی انتقام از شما نیز نخواهم بود (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۳۷) بلکه خشم خود را به تمام

معنی فرو می برم (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۰۴). و باز این صبر و تحمل دور از شکایت یعقوب (ع) در آیه ۸۳ تکرار می شود: «فَصَبِّرْ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (یوسف: ۸۳)؛ من صبر می کنم، صبری زیبا (وخالی از کفران)! امیدوارم خداوند همه آن ها را به من بازگرداند چرا که او دانا و حکیم است! و در ادامه آیه 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 (وهرگز 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 ۸۶ مهر بطلانی بر گفته های مذکور در روایت مورد نظر می نهد:

«قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ 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!

۴-۸- 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 پدرانیش 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.

۴-۹- همان طور که صاحب تفسیر «البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن» نیز اشاره کرده است، این گونه روایات جعلی و از اسرائیلیات هستند<sup>۱</sup> (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۰)

<sup>۱</sup> اصطلاح «اسرائیلیات»، در معنایی ویژه، تنها به آن دسته از روایاتی اطلاق می گردد که صبغه ی یهودی دارند، گاهی نیز به هر آنچه صبغه ی یهودی یا مسیحی داشته و وارد منابع اسلامی شده، گفته می شود و در

که به منظور ایجاد شک و شبهه در عصمت انبیاء وارد شده اند و متأسفانه مفسرین نیز به آن‌ها اعتماد کرده اند؛ مورخان و مفسران شیعه، این گونه احادیث را غالباً از روایات و منابع اهل سنت اخذ نموده اند (معماری، ۱۳۸۴ ش، ص ۹۰) و اطمینان و اعتماد مفسران اولیه در قبول و نقل اخبار بدون بررسی نقادانه آن‌ها، 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 می‌سازد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، 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 انسان‌های عادی بوده است تا بدین طریق اشتباهات خود را نیز طبیعی و قابل اغماض جلوه دهند (نک: مسعودی، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۰۹). در ضمن، این دست از روایات در هیچ یک از کتب معتبر حدیثی ما دیده نمی‌شوند و این خود مؤید مطلب مذکور است.

### نتیجه گیری

با توجه به کنکاش صورت گرفته در سند و محتوای روایات فوق می‌توان 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 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 نص 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، تضاد و ناهمخوانی آشکار دارد. از دیگر مواردی که مفهوم روایات مورد بحث با نص قرآن کریم مخالفت

---

معنایی گسترده‌تر، شامل هرگونه حکایت و روایتی می‌شود که از منابع غیر اسلامی (شفاهی یا کتبی) وارد فرهنگ اسلامی شده است (ذهبی، ۱۳۸۱ ق، ج ۱، صص ۱۶۵-۱۶۶).



دارد، تهمتی نارواست که متوجه پدر یوسف؛ یعقوب(ع) است که او بر مسیر رفت و آمد مردم می نشست و از خدا به خلق شکایت می کرد. 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 می دهد 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 انسان ها از یکدیگر و همچنین استعانت از اسباب عادی توسط انسان ها - 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 می کنند.

۶. به نظر می رسد 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 نمی توان 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. ونهایت 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.
- 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 تاریخ، الطبعة الاولى.
- ابوریه، محمود (بی تا)، *أضواء علی السننه المحمدیه*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبوعات، 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 أحوال الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، چاپ: اول.
- اسماعیلی - احمد نژاد - کلباسی، محمدرضا - امیر احمد - زهرا (۱۳۹۴ش)، «*تقد 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.
- آرام، محمد رضا (۱۳۸۵ش)، «*بررسی داستان یوسف در تفاسیر قرآن با نگاهی به تورات*»، فصلنامه صحیفه مبین، شماره ۳۸.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.
- بحر العلوم، محمدمهدی بن مرتضی (۱۳۶۳ش)، *رجال السید بحر العلوم* «الفوائد الرجالیة»، تهران: مکتبه الصادق (ع)، چاپ: اول.
- بلاغی، سید عبدالحجت (۱۳۸۶ق)، *حجة التفاسیر 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.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، *تفسیر روان جاوید*، انتشارات برهان - تهران، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *تفصیل و سائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.

- خویی (۱۳۶۹ش)، **معجم رجال الحدیث**، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- داوری، مسلم (۱۴۱۶ق)، **اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق**، با تحقیق: محمد علی علی صالح المعلم، قم: نشر مؤلف، چاپ اول.
- دخیل، علی بن محمد علی (۱۴۲۲ق)، **الوجیز فی تفسیر الکتاب 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 - بیروت: دارالعلم - الدار الشامیه، چاپ اول.
- رشید رضا، محمد، **تفسیر المنار (تفسیر القرآن الحکیم)**، (درس های شیخ محمد عبده)، چاپ دوّم، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
- 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)، **الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفاسیر قدیماً و حدیثاً**، القاهرة: مكتبة التوفيقیه.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول.
- شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۰ق)، **قاموس الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوّم.
- شهید الثانی (۱۴۰۹ق)، **الدرايه** (فی علم مصطلح الحدیث)، قم: انتشارات فیروزآبادی، الطبعة الثانية.
- ----- (۱۴۱۸ق)، **مسالك الأفهام ألی تنقیح شرائع الإسلام**، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.

- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ ق)، **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: انتشارات: مؤلف، چاپ اول.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۷۸ ش)، **جمال انسانیت یا تفسیر سوره یوسف**، تهران: انتشارات امید فردا.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، **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.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ ق)، **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ: اول.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، **الفهرست**، نجف: المكتبة المرتضویة.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ق)، **رجال الشیخ الطوسی**، نجف: انتشارات حیدریه.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- علامه حلی (۱۴۱۱ ق)، **رجال العلامة الحلی**، قم: دار الذخائر.
- علامه طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، **کتاب التفسیر**، تهران: چاپخانه علمیه.
- فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۸۷ ش)، «**اعتبار سنجی روایات تفه سیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی**»، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۸۰، صص ۱۴۳-۱۶۰.
- فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ ق)، **المصباح المنیر**، قم: موسسه دار الهجرة، چاپ: دوم.
- قاسم پور- سلامی راوندی، محسن - محمد (۱۳۹۰ ش)، «**بررسی تحلیلی تطبیقی روایات ناظر بر زندگی یوسف در مصر در منابع تفسیری فریقین**»، فصلنامه کتاب قیم، شماره سوم.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳ ش)، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، چاپ یازدهم.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق)، **تفسیر قمی**، قم: دار الکتب، چاپ چهارم.

- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ ش)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ ق)، **زبدۀ التفاسیر**، قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ ش)، **رجال الکشی**، انتشارات دانشگاه مشهد.
- المامقانی، عبدالله (بی تا)، **تنقیح المقال**، بی جا، بی نا.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ ق)، **من هدی القرآن**، تهران: دارمحبی الحسین، چاپ اول.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۴ ش)، **روش فهم حدیث**، تهران: انتشارات سازمان سمت و دانشکده علوم حدیث، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ش)، **وضع و نقد حدیث**، تهران: انتشارات سازمان سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.
- معارف - شفیعی، مجید - سعید (۱۳۹۴ ش)، **درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر**، تهران: سازمان سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۳ ق)، **صیانة القرآن من التحریف**، قم: انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ ق)، **التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب**، مشهد: جامعه الرضویه.
- معماری، داود (۱۳۸۴ ش)، **مبانی و روش های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه**، قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ ق)، **الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل**، قم: مدرسه امام علی (ع)، چاپ اول.
- موسوی همدانی، سید محمد باقر (۱۳۷۴ ش)، **ترجمه تفسیر المیزان**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- میرزا خسروانی، علی رضا (۱۳۹۰ ق)، **تفسیر خسروی**، تهران: انتشارات اسلامیة، چاپ اول.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ ق)، **رجال النجاشی**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

- Partin,