

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۲، صص ۳۷-۷۴

آیه سجده بر یوسف (علیه السلام) در تفاسیر امامیه؛

رهیافت‌ها و نظریه معیار

علی راد^۱

DOI: 10.22051/tqh.2019.9924.1215

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۱

چکیده

نظریه ثابت و معیاری میان مفسران امامیه در رفع تعارض ظاهر آیه «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» با آیات حرمت سجده بر غیر خدا و آیات لزوم تعظیم والدین، وجود ندارد لذا رهیافت‌های متنوع ادبی، روایی، تاریخی، فقهی، کلامی و عرفانی در تفاسیر آنها دیده می‌شود. شماری مسجود را الله و سجده را سجده شکر و طاعت دانسته‌اند. دسته دیگر مسجود را یوسف (ع) و سجده بر او را غیر اختیاری یا تحیت دانسته‌اند. برخی نیز یوسف (ع) را سجده گزار به پاس اجتماع دوباره خانواده خویش گفته‌اند. مسأله اصلی این پژوهش ارزیابی ادله این رهیافت‌ها و ارائه دیدگاه معیار در تفسیر آیه می‌باشد. نظریه معیار مبتنی بر مؤلفه‌های خاص خود مسجود را یوسف (ع) و سجده را احترام سیاسی در برابر مقام وزارت یوسف (ع) تفسیر کرده و تعارضات مفروض را رفع نموده است.

واژه‌های کلیدی: آیات مشکله، تفسیر امامیه، توحید عبادی، تعظیم والدین، سجده بر یوسف (ع)، شرایط پیشین.

مقدمه

ظاهر آیه «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَ قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ...» (یوسف: ۱۰۰) این ظرفیت معناپذیری را دارد که ظاهر گرایان و معارضان قرآن بدان استشهاد کنند که این آیه عمومیت آیات منع سجده بر غیر خدا (جن: ۱۸) را تخصیص زده است، لذا سجده اختصاص به خداوند ندارد و قابل تعمیم به غیر خداست. نفی اعتبار از این تحلیل، مساوی با پذیرش تنافی و اختلاف در قرآن است زیرا در موضوع سجده بر غیر خدا دو حکم جواز و حرمت قابل جمع نیست.

سویه دیگر این تنافی، تعارض با آیات وجوب تعظیم والدین (اسراء: ۲۳) است زیرا عکس و نقض آن در این آیه قبول شده و پدری پیامبر و کهنسال بر فرزند جوان خود سجده نموده است. ابعاد تعارض این آیه مورد توجه مفسران فریقین بوده است و پاسخ‌هایی در رفع آن ارائه شده است.

این مقاله به هدف نشان دادن نوع تعامل مفسران امامیه و تطورات تاریخی آن، فقط به تحلیل و ارزیابی رویکرد تفاسیر امامیه بسنده کرده است. مسأله اصلی این پژوهش؛ بازشناسی، طبقه‌بندی، تحلیل و ارزیابی رهیافت‌های مفسران امامیه و ارائه نظریه معیار در تفسیر این آیه است.

فرضیه نگارنده چنین است که مفسران امامیه مبتنی بر دو آموزه توحید عبادی و لزوم تکریم والدین، تقریری متناسب با شأن انبیاء از این آیه ارائه کرده‌اند. رویکرد مقاله، تحلیل - سنجش در بازاریابی رهیافت‌های تفسیری، و نظریه‌پردازی در ارائه دیدگاه معیار می‌باشد. هر چند در عموم تفاسیر شیعی، مطالبی در تفسیر آیه وجود دارد، لکن به پژوهشی مستقل و نشر یافته به فارسی یا عربی با محوریت پرسش‌ها و رویکرد این پژوهش دست نیافتیم لذا از نخستین پژوهش‌ها در موضوع خود می‌باشد.

دسته‌بندی و طبقه‌بندی اقوال نقل شده در تفاسیر امامیه نشان می‌دهد که در خصوص عبارت «وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» دو نظریه مطرح شده است: الف) سجده به غیر خدا، ب) عدم تعظیم پدر و مادر به یوسف (ع). در ادامه رهیافت‌های هر نظریه مستقل بررسی شده است:

۱. سجده یوسف (ع) به غیر خدا

بررسی تفاسیر نشر یافته امامیه نشان داد که رهیافت‌های متنوعی در رفع تعارض آیه سجده بر یوسف (ع) با آیات حرمت سجده به غیر خدا چون «لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لَا لِلْقَمَرِ» (فصلت: ۳۷) و «وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸) وجود دارد. در این بخش این رهیافت‌ها، بعد از طبقه‌بندی آنها بر اساس اهمیت و اشتها، ابتدا تقریر و سپس ارزیابی خواهد شد:

۱-۱. رهیافت ادبی

حرف لام در «خَرُّوا لَهُ» به معنای «الی: به سوی» است و معنای آیه چنین است «به سوی یوسف (ع) همانند کعبه به عنوان جهت قبله سجده شد ولی خودش مسجود نبود» (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۹۸؛ ۱۷؛ شریف مرتضی، ۲۰۱۰م، ج ۲، ص ۴۹۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷؛ تقفی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۱۷۹).

در نقد و ارزیابی این رهیافت باید گفت:

۱. این تحلیل عدول از مفاد ظاهری آیه بدون قرینه معتبر است و با اصل در معنای کاربردی حرف لام و اسلوب‌های قرآنی امر به سجده باید با غیر حرف لام همانند «الی» متعدی می‌شد و دلالت حرف لام در این موارد به این معنا نادر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۷-۸؛ صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۵) و کاربرد آن برای کعبه همانند «سجدهت للکعبه» به دلیل قراین برون متنی چون علم مخاطب به عدم مسجود بودن کعبه بکار می‌رود. در اسلوب‌های قرآنی امر به سجده از تعدیه ماده امر با حرف لام (نجم: ۶۲؛ فصلت: ۳۷) مراد این است که بر خود شخص (مجرور حرف لام) سجده شود و این اصل معنای لام تعلیل در این موارد است (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۳، ص ۴۲۲).

۲. این تحلیل با خواب یوسف (ع) انطباق ندارد زیرا آیه «... رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف: ۴) تصریح دارد که مسجود شخص یوسف (ع) بوده است (طوسی، بی تا، ج ۶،

ص ۱۹۸). در غیر این صورت لازم می‌آید که سجده ستارگان، خورشید و ماه نیز در خواب و بیداری برای خداوند باشد؛ سجده ستارگان بر خداوند به معنای خضوع و اطاعت از امر ایشان، پدیده‌ای خلاف ظاهر یا خرق عادت نیست که موجب اعجاب یعقوب (ع) و تأکید وی به عدم بازگویی آن از سوی یوسف (ع) به بردارانش باشد «يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتِكَ» (یوسف: ۵).

۳. این تحلیل مخالف سیر روایتگری و سیاق داستانی سوره است که محور و شخصیت بنیادی آن یوسف (ع) است؛ تغییر خطاب خلاف اصل و نیازمند قرینه است و در آیه نیز قرینه‌ای بر التفات از یوسف (ع) به خداوند وجود ندارد لذا چنین تحلیلی مستلزم پذیرش دوگانگی خطاب در یک جمله است که مخالف با فصاحت بوده و سبب ابهام در معنا می‌گردد. این تحلیل ادعای زیبایی بیانی این سوره را «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» (یوسف: ۳) دچار خدشه می‌کند.

۴. قبله امر توفیقی است: «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۴۴) و بدون اذن شرعی جایز نیست شخصی را قبله قرار داد؛ قبله در ادیان ابراهیمی نیازمند تشریح و حیانی یا وجود نص معتبر می‌باشد (صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۵) و به‌طور قطع در شریعت یعقوب (ع) اشخاص قبله نبودند.

۵. تمثیل یا قیاس یوسف (ع) با کعبه ادعای بدون دلیل و نوعی استحسان است زیرا درباره سجده به سوی کعبه، نص قرآنی داریم ولی درباره یوسف (ع) چنین نیست. ادعای اشتراک در وجه شبه انتزاعی یوسف (ع) با کعبه نیز دلیل جواز سجده بر او به‌سان کعبه نیست.

۲-۱. رهیافت روایی

این رهیافت با استناد به دو دسته از روایات تفسیری آیه «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» دو تفسیر از آن ارائه کرده است که در هیچ‌یک، یوسف (ع) مسجود اصلی نیست و حتی خود وی سجده گزار است، بلکه دو نظر مطرح شده است:

۱-۲-۱. سجده دوسطحی

برابر این تقریر مسجود حقیقی در آیه خداوند است لکن به طور ضمنی یوسف (ع) نیز تکریم شده است؛ به بیان دیگر سجده بر یوسف (ع) از دو سطح ظاهری و باطنی برخوردار است؛ ظاهر آن برای تحیت یوسف (ع) و باطن آن برای شکر خداوند است که مقصود حقیقی سجده نیز همین می باشد (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۹۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵، ص ۴۰۶؛ فیض (ب)، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۴۹؛ صادقی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۵، ص ۲۰۶؛ مکارم، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۸۳؛ ثقفی، ۱۳۷۶ ش، ج ۳، ص ۱۷۹). از جمله روایات استنادی این تقریر می توان به روایات ذیل اشاره نمود:

• «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ الْأَزْدِيِّ صَاحِبِ مُوسَى بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّضَا عَنْ مُوسَى قَالَ لِأَخِيهِ: إِنَّ يَحْيَى بْنَ أَكْثَمَ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ عَنْ مَسَائِلَ، فَقَالَ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: (وَرَفَعَ أَبْوَابَهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجْدًا) أَسْجُدُ يَعْقُوبَ وَوَلَدِهِ لِيُؤَسِّفَ؟ قَالَ: فَسَأَلْتُ أَخِي عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: أَمَّا سُجُودُ يَعْقُوبَ وَوَلَدِهِ لِيُؤَسِّفَ فَشَكَرًا لِلَّهِ، لِاجْتِمَاعِ سَمْلِهِمْ أَلَّا تَرَى أَنَّهُ يَقُولُ فِي شُكْرِ ذَلِكَ الْوَقْتِ: (رَبُّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ)» (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۱۹۷).

• «عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ وَخَرُّوا لَهُ سُجْدًا قَالَ: كَانَ سُجُودُهُمْ ذَلِكَ عِبَادَةً لِلَّهِ» (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۱۹۷).

• «تَفْسِيرُ الْقَمِيِّ: فِي رِوَايَةِ أَبِي الْجَزَّوْدِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع): ... لَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ سَجَدُوا شُكْرًا لِلَّهِ وَحَدَهُ حِينَ نَظَرُوا إِلَيْهِ، وَكَانَ ذَلِكَ السُّجُودُ لِلَّهِ» (شاه علی زاده، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۲۰).

• «عَنِ الصَّادِقِ (ع) أَنَّهُ قَرَأَ: «وَخَرُّوا لِلَّهِ سَاجِدِينَ» (مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۶، ص ۳۸۲).

• «عَنْ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: . . . فَلَمَّا رَأَوْهُ سَجَدُوا لَهُ اعْظَامًا وَ شُكْرًا لِلَّهِ» (فیض، (ب)، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۹).

برابر این تحلیل مرجع ضمیر هاء در «خَرُّوا لَهُ» به الله برمی گردد و معنای آیه چنین می شود که برای خدا به پاس این نعمت (اجتماع دوباره) سجده کنید.

در نقد و ارزیابی این تحلیل، افزون بر مناقشاتی که در نقد رهیافت ادبی بیان شد، ملاحظات ذیل نیز در سنجش مستندات و استنتاجات این تقریر قابل طرح است:

۱. در روایت اول طریق عیاشی به راوی - محمد بن سعید ازدی - معلوم نیست. عبارت «عَنِ ابْنِ ابِي عمير عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا» در سند روایت دوم اتصال آن به معصوم را دچار ابهام کرده است. روایت سوم از ابوجارود و منقول در تفسیر قمی است که به لحاظ اعتبار تردیدهایی در اعتبار رجالی ابوجارود (کشی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۶۷ و ج ۲، ص ۴۹۶) و انتساب تفسیر قمی وجود دارد (بابی، ۱۳۹۱ش، ج ۲، ص ۱۰۱). روایت چهارم و پنجم نیز مرسل است. افزون بر ضعف‌های سندی، مصادر آنها نیز از اعتبار لازم برخوردار نبوده و هیچ کدام در منابع روایی کهن امامیه گزارش نشده است.

۲. تفسیری بودن این روایات به معنای خاص آن یعنی تبیین معناشناختی از لفظ مبهم یا مشکل آیه محل تردید است زیرا اولاً در آیه چنین ابهام و اشکالی وجود ندارد و کاملاً مدلول آن روشن است ثانیاً این روایات در مقام پاسخ به سؤال و شبهه یا تبیین هدف از سجده بر یوسف (ع) هستند بوده است که با مفاد ظاهری آیه در مسجود بودن یوسف (ع) نیز قابل جمع می باشد لذا نباید این روایات را تفسیر آیه دانست.

برای مثال روایت اول «أخبرني عن قول الله عز و جل: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» أسجد يعقوب و ولده ليوسف و هم أنبياء؟» پرسش یحیی بن اکثم از حضرت هادی (ع) است که سجده یعقوب (ع) بر یوسف (ع) چگونه با شأن پیامبری آن دو سازگاری دارد؟ امام (ع) ضمن پذیرش استنباط وی از مدلول ظاهری آیه با توجه به رعایت قاعده تناسب پاسخ با پرسش، به رفع شبهه تعارض سجده بر یوسف (ع) با مقام نبوت پرداخته است. به این منظور از تنظیر آن بر داستان سجده فرشتگان بر آدم بهره جسته و با تبیین دو

بعدی بودن آن، سجده را در هر دو داستان سجده تحیت تفسیر کرده است و روایت تصریح ندارد که مسجود یوسف (ع) یا آدم نبوده است. روایات دیگر نیز در مقام دفع شبهه یا ارائه اطلاعات مرتبط با موضوع آیه اعم از شرایط زمانی و مکانی سجده بر یوسف (ع) را دارند. در نتیجه این روایات شرایط روایت تفسیری را ندارند و از گونه روایات مرتبط با موضوع آیه هستند و نباید از آنها برای تبیین مفاد ظاهری آیه بهره جست. گزارش این روایات نیز ذیل آیه دلیل بر تفسیری خواندن آنها نیست زیرا مؤلفان جوامع احادیث تفسیری در گزینش و گزارش روایات رویکرد تعمیم گرا داشتند و اعم از تفسیر روایات مرتبط، مستفاد، تأویل، جری و تطبیق را نیز گزارش کرده اند (راد، ۱۳۹۳، صص ۱۰-۲۰).

۳. چهار روایت نخست از اشاره به زمان، مکان و مقدمه سجده بر یوسف (ع) ساکت هستند ولی روایت پنجم این مقدمات را چنین ترسیم می کند که یوسف (ع) در کاخ پادشاهی با پدر معانقه کرد، گریست. پدر را به همراه همسرش - خاله یوسف (ع) - بر تخت پادشاهی نشاند. سپس وارد منزل خود شد، خود را آراست، لباس پادشاهی بر تن نمود و چون دوباره وارد شد، آنها در برابر یوسف (ع) سجده کردند (فیض، (ب) ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۹). ظاهر آ روایت نشان می دهد که این دیدار اول یوسف (ع) با پدر و برادرانش بوده که داخل قصر پادشاهی او رخ داد و یوسف (ع) آمادگی لازم را نداشت. این تحلیل با ظاهر آیه « فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ أَوَىٰ إِلَيْهِ أَبُوهُ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ » (یوسف: ۹۹) که استقبال یوسف (ع) از پدر و مادرش را در خارج از مصر و پیش از نشان دادن آنها بر تخت پادشاهی بیان می کند در تعارض است. اخلاق استقبال از مهمان نیز الزام می کند یوسف (ع) مقدمات لازم را تدارک نموده باشد نه اینکه بعد از ورود مهمان آنها را در حالت انتظار قرار دهد تا تزیین نماید. چنین منش اخلاقی از شأن انبیا بعید به نظر می آید.

۴. هر چند اصل پیش فرض دوسطحی بودن سجده بر یوسف (ع) مانع عقلی ندارد لکن از منظر فقهی این اشکال محتمل است که درستی این مدعا مستلزم جواز امثال یک امر عبادی با دو نیت می باشد و این دو نیت در طول هم نیستند که بتوان آن دو را جمع

نمود؛ زیرا نیت سجده بر یوسف (ع) در عرض نیت سجده برای خداست و جمع آن دو در یک حال ممکن نیست.

۵. زمینه و غایت سجده را باید از همدیگر تفکیک نمود، هر چند مترتب بر یکدیگرند اما حکم آن دو یکی نیست. زمینه‌های ترغیبی یا الزامی شکر چون اختیاری نیستند قابل تشریح حکم نیز نیستند اما مشکورعه که همان خود نعمت یا دارنده آن است و به نوعی علت سجده می‌باشد و در امثال شکر لحاظ آن شرط می‌باشد، قابل تشریح می‌باشد؛ ظاهر آیه «وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» نشان می‌دهد که خود یوسف (ع) مشکورعه بوده است لذا مسجود او معرفی شده است (ر.ک: خاتمه همین مقاله).

۱-۲-۲. یوسف (ع) سجده گزار

برابر ادامه روایت امام هادی (ع) در پاسخ به اشکال یحیی بن اکثم «... فسجد یعقوب و ولده و یوسف معهم شکرا لله، لاجتماع شملهم. ألم تر أنه يقول في شكره ذلك الوقت: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ» یوسف (ع) به همراه پدر و مادرش به خداوند سجده نمودند؛ این مضمون با ظاهر روایت «و خَرُّوا لله ساجدين» تأیید شده است (فیض (الف)، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۸۹). برخی از مفسران معاصر امامیه تقریری مشابه روایت نخست ارائه کرده است که به نظر می‌آید متأثر از همین روایات بوده است.

برابر این تقریر یوسف (ع) بعد از استقرار پدر و مادرش کنار تخت پادشاهی، هر سه به پاس نعمت پادشاهی برای خداوند سجده شکر بجا آوردند (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۶۴). بعد برادران یوسف (ع) در مقابل وی سجده نمودند و در این زمان بود که یوسف (ع) خطاب به پدر عرضه داشت که این همان تأویل خواب کودکی او است. سجده نیز در اینجا به معنای افتادن روی زمین نبوده است بلکه انحنای کامل بوده است که برای احترام به پادشاه آن را به جا می‌آوردند و چنین تکریم و احترامی جایز می‌باشد (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۶۴).

در نقد و تحلیل و ارزیابی این نظریه نیز باید گفت:

۱. مصدر اصلی روایت استنادی این تقریر تفسیر قمی است و پیش تر بیان شد که در اعتبار و انتساب این تفسیر به علی بن ابراهیم قمی تردیدهایی وجود دارد. در برخی از نقل های این روایت افزوده «... فنزل علیه جبرئیل علیه السلام فقال له: یا یوسف! اخرج يدك فأخرجها فخرج من بين أصابعه نور، فقال يوسف: ما هذا يا جبرئيل؟!...» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۸) در پایان آن آمده است. این افزوده که به خروج نور از کف دست یوسف (ع) به دلیل عدم تعظیم یعقوب (ع) اشاره دارد:

اولاً تناسبی با سؤال و صدر روایت ندارد و خروج از شبهه پرسشگر است.

ثانیاً مستلزم پذیرش روحیه نخوت و تکبر در خلق یوسف (ع) است که با عصمت اخلاقی انبیا در تعارض آشکار است.

ثالثاً نوعی توسعه و تقویت اشکال یحیی بن اکثم و تسلیم در مقابل آن می باشد. همین ایرادات سندی و تعارضات متنی کافی است که آن را از اسرائیلیات بدانیم (صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، صص ۲۰۶ - ۲۰۷) که از سوی جاعلان به جهت تضعیف شأن انبیا صورت گرفته است تا مجوزی برای توجیه اشتباهات حاکمان بنی امیه و بنی العباس باشد. در نتیجه افزوده این روایت نظر به تعارضات برون متنی و درون متنی شایستگی استناد در تفسیر آیه را ندارد.

۲. این تقریر با ظاهر آیه «رَأَيْتُمْ لِي سَاجِدِينَ» و روایات دسته اول که یوسف (ع) را به سان آدم مسجود معرفی می کند دچار تعارض بوده می باشد و به دلیل فقدان مرجح از اعتبار ساقط است.

۳. آیه ۱۰۰ سوره یوسف به یک سجده اشاره دارد که مسجود آن یوسف (ع) بوده است نه سجده دیگری که یوسف (ع) در آن خود سجده گزار خداوند بوده است لذا تقریر ارائه شده خلاف ظاهر آیه است. همچنین در آیه «إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف: ۴) سجده شمس و قمر عطف به سجده یازده ستاره می باشد و ظاهر این عطف نشان می دهد که همگی یک بار و بر یک شخص سجده نمودند ولی برابر این تقریر سجده آنها از همدیگر جدا تصویر شده است.

۱-۳. رهیافت تاریخی

مقصود از رهیافت تاریخی تبیین آیه مستند به برخی از داده‌های تاریخی - غیر روایی - است. بر پایه این رهیافت مسجود یوسف (ع) و سجده گزاران بر وی ابتدا مردمان مصر یا بردگان یوسف (ع) بودند و به دنبال آنها خانواده وی نیز بر ایشان سجده کردند. ابوالفتح رازی این دیدگاه را چنین تقریر می‌کند: «یوسف (ع) بر سریر ملک بنشست و پدر را و خاله را با خود بر سریر بنشانند. راست چون ایشان بر سریر بنشستند - و گفتند سریر به میدان برده بودند و جمله اهل مصر از مردان و زنان حاضر بودند اَلَا مَا شَاءَ اللّٰه - جمله زنان و مردان اهل مصر پیش او به سجده شدند و برادران پیش سریر او بر پای ایستاده بودند به سجده شدند. پدر و مادر چون چنان دیدند، ایشان نیز به سجده شدند» (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۵۷). وی در ادامه سجده گزاران اولیه بر یوسف (ع) را بردگان معرفی می‌کند: «یعقوب (ع) گفت: یا یوسف! اینان که اند که تو را سجده کردند؟ گفت: اینان همه بندگان و پرستاران من اند، همه را بخریده‌ام به طعام در ایام قحط، امروز از کرامت دیدار تو همه را آزاد کردم» (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۵۸).
در تحلیل و ارزیابی این نظریه نیز باید گفت:

۱. این رهیافت فاقد پیشینه در تفاسیر و تراث روایی امامیه تا دوره ابوالفتح رازی بوده لذا چندان مورد استقبال مفسران کهن، متأخر و معاصر امامیه قرار نگرفته است و بعد از وی نیز تنها در یک تفسیر بدان تمایل شده است (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۵، ص ۸۰). این عدم اقبال مفسران امامیه نشان می‌دهد که اعتبار این رهیافت نزد آنان غیر مقبول یا حداقل مشکوک بوده است به گونه‌ای که حتی از آن به‌عنوان یک رأی محتمل نیز یاد نکرده‌اند. نگارنده به چنین متنی در کتاب مقدس نیز دست نیافت فقط در سفر پیدایش تورات چنین آمده است: «و یوسف (ع) حاکم ولایت بود، و خود به همه اهل زمین غله می‌فروخت. و برادران یوسف (ع) آمده، رو به زمین نهاده، او را سجده کردند» (پیدایش ۶/۴۲) که مربوط به ملاقات اول برداران یوسف (ع) با وی می‌باشد که او را نشناختند (پیدایش ۷/۴۲). از ظاهر عبارات کتاب مقدس چنین به ذهن می‌آید که افراد نیازمند برای درخواست غله در

مقابل یوسف (ع) به سجده می‌افتند که به منزله درخواست عاجزانه از وی برای کمک بوده است؛ احتمال دارد در ذهن رازی این مطلب از تورات تداعی معانی شده و به عنوان تفسیر آیه بیان شده است. در نتیجه این تقریر فاقد مستندات تاریخی و روایی معتبر می‌باشد.

۲. این تقریر مستلزم پذیرش سکت و حذف در آیه می‌باشد که خلاف اصل بوده و فاقد قرینه در متن می‌باشد. همچنین با سیاق آیه نیز تناسبی ندارد زیرا هیچ اشاره‌ای به بردگان و اهل مصر در آن نشده است. با تأویل خواب یوسف (ع) در دوره کودکی نیز انطباق ندارد؛ برابر این خواب تعداد سجده گزاران بر یوسف (ع) سیزده ساجد بود ولی برابر این تحلیل شمارگان آنها افزون‌تر از این عدد بوده و کثرت آنها معلوم نیست.

۳. این تقریر علت سجده بر یوسف (ع) را بردگی افراد و حفظ جان آنان از خطر قحطی توسط یوسف (ع) می‌داند این علت در یعقوب (ع) و خانواده وی مفقود است لذا الحاق آنان به ویژه یعقوب (ع) به بردگان در انجام سجده بر یوسف (ع) فاقد دلیل است زیرا وی در دوران قحطی از یوسف (ع) طعامی دریافت نکرده بود که مجبور به انجام سجده باشد. همچنین اثرپذیری انبیاء از سنن و عادات مردمان زمانه خود را نیز در ذهن تداعی می‌کند.

۱-۴. رهیافت فقهی

رهیافت فقهی تلاش دارد برابر موازین فقهی ضمن حفظ مفاد ظاهری آیه در مسجود بودن یوسف، نوع سجده بر وی را جایز بدانند بدین منظور ادله متنوعی را برای آن اقامه کرده‌اند. این سجده نوعی کرنش عرفی به هدف تکریم شخصیت یک فرد بزرگ یا دارنده نعمت خاص می‌باشد که از آن به سجده تحیت یاد کرده‌اند. شیخ طوسی قول به سجده تحیت در برابر پادشاهان را ذیل همین آیه یاد آور شده و کاربرد این معنا از سجده را به شعری از اعشی بن ثعلبه مستند کرده است (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۹۸).

متعارف بودن این نوع از سجده در برخی از تفاسیر معاصر امامیه بدون ارائه مستندات تاریخی انعکاس یافته است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۲۶۸). سجده تحیت به دلیل

فقدان عنصر خضوع مطلق، منافی با توحید در عبادت نیست (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۲۶۸). اصل حکایت قرآن از این سجده جواز یا مباح بودن آن را می‌رساند زیرا قرآن امر ممنوع را به انبیا استناد نمی‌دهد. در صورتی که این عمل ممنوع بود قرآن به‌عنوان یک عمل شایسته یا حداقل مجاز از آن یاد نمی‌کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۸۲).

سجده تعظیم و احترام نسبت به ملوک و سلاطین و انبیاء و سایر اعظم و بزرگان، تابع امر و نهی الهی است و در شریعت اسلام به‌طور اکید از آن نهی شده است البته مستلزم شرک نیست. در شریعت ابراهیم و انبیاء بنی اسرائیل جایز بلکه ممدوح بوده و احتیاج به تأویلات و تصرفات بعضی مفسرین نداریم. (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۷، ص ۲۸۱).

سجده به غیر خدا در امم سابقه به اذن خداوند همانند سجده بر آدم و یوسف (ع) جایز بوده است، جواز این امر خلاف عقل نیز نیست زیرا همان طوری که عقل تعظیم غیر خدا به غیر رکوع و سجود را جایز می‌داند تعظیم تا حد آن دو را نیز جایز می‌شمرد (حسینی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۴). سجده در آیه به معنای افتادن روی زمین نیست بلکه به معنای انحنای کامل است که برای احترام به پادشاه آن را به‌جا می‌آوردند.

چنین تکریم و احترام نمودن جایز است آنچه حرام است تقدیس فرد و بالا بردن در حد الوهیت می‌باشد خواه از طریق سجده کردن باشد یا اطاعت مطلق از وی یا اشاره با دست به سمت او که مفهوم اله بودن را برساند اما احترام اگر به هدف اکرام باشد و نه تقدیس جایز است و همچنین اگر اطاعت به هدف عبادت خداوند باشد و خضوع در برابر امر او با اطاعت از امر ولی امر همراه باشد، سجده نمودن حرام نخواهد بود مگر اینکه سجود و رکوع به ذات خود رمزی برای الوهیت و مختص به الله باشد - آن‌گونه میان ما مسلمانان رایج است - که در این صورت حرام خواهد بود. اما در میان امت‌هایی که این امور فقط برای احترام و نه اعتقاد به الوهیت افراد انجام می‌دادند حرام نبوده است (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۶۵).

در تحلیل و ارزیابی این نظریه نیز باید گفت:

۱. برخی از مفسران امامیه در اصل تحیت دانستن این سجده تردید دارند زیرا یوسف (ع) فرعون نبوده است که به سان فرعون‌ها، مردم در مقابل وی سجده نمایند و نباید یعقوب (ع) و یوسف (ع) را در عملکرد با مشرکان یکسان دانست. همچنین این دیدگاه سجده احترام بر یوسف (ع) را در تعارض با آیه «تَاللّٰهِ اِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ، اِذْ نُسَوِّجُكُمْ يَرْبِّ الْعَالَمِينَ» دانسته‌اند؛ برابر این آیه هرگونه یکسان‌انگاری با خداوند ممنوع است (صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۴). برخی از مفسران معاصر امامیه با استناد به روایات قول به سجده تحیت در امم پیشین را نادرست دانستند زیرا اساساً این سجده برای غیر خدا نبوده است که نیاز به چنین توجیهاتی باشد (ثقفی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۱۷۹). طباطبایی نیز اقوالی چون نسخ و به شکل رکوع بودن این سجده را غیر وجیه خوانده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق- الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷).

۲. به‌طور معمول تحیت در اولین دیدار با پادشاه انجام می‌پذیرد تا نشانگر شوق و ارادت شهروندان به وی باشد ولی از سیاق آیات چنین نکته‌ای به دست نمی‌آید زیرا اگر قرار بر تحیت یوسف (ع) بود لازم بود در اولین دیدار که یوسف (ع) برای استقبال از پدر و مادر به بیرون از مصر رفته بود صورت می‌پذیرفت؛ ظاهر آیه ۱۰۰ یوسف دلالت دارد که سجده با تأخیر و در داخل قصر صورت گرفت.

۳. ادعای شکل تحیت به سان رکوع یا سجده در روزگار یوسف (ع) نیازمند مستندات معتبر تاریخی یا نشانگانی از متن آیه می‌باشد که این رهیافت به ارائه و اثبات صحت آنها نپرداخته است.

۴. قرآن نظر به دقت و ظرافت خاصی که در گزینش واژگان خود داشته است در صورتی که سجده به شکل انحناء از کمر بود می‌بایست از تعبیر راکعین یا رکعا استفاده می‌نمود.

۵. قول به تحیت بیشتر در اقوال تفسیری تابعان متمایل به مدرسه خلفاء رایج بوده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۸) و احتمال دارد که از این طریق در تفاسیر شیعی

رخنه کرده باشند. قتاده قائل به جواز سجده بر غیر خدا در شریعت عهد یعقوب (ع) بوده است لذا نمی‌توان از شهرت یا اجماع مفسران صحابه یا تابعان در تعیین شکل سجده بهره جست. افزون بر اینکه میان مفسران صحابه و تابعان نیز وحدت رأی در این موضوع وجود ندارد و اقوال مختلفی چون سجده تعظیم، انحنای کمر، سجده شرعی و ... گزارش شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۴۰۶).

۶. تعبیر خورور در آیه به معنای افتادن با صورت بر زمین (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۳۵) خود نشانه متنی محکمی است که اثبات می‌کند سجده بر یوسف (ع) به شکل قرار دادن صورت بر زمین بوده است و قید حالت «سجداً» برای تعیین نوع و چگونگی افتادن بر روی زمین است. به هر روی به نظر می‌آید قرآن با دقت و ظرافت بلاغی خود از همنشینی واژه خورور با سجده قصد این مهم را داشته است که چگونگی سجده آنها را توصیف کند که به حالت قرار دادن صورت بر زمین بوده است (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۹۸) نه قرار دادن پیشانی بر روی خاک مقابل فرد؛ و این راز تفاوت سجده عرفی با شرعی است.

۱-۵. رهیافت کلامی

رهیافت کلامی با پیش فرض کلامی ممنوعیت سجده به غیر خدا، ظاهر آیه را تأویل نموده است؛ برابر این رهیافت مرجع ضمیر در عبارت «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» به «الله» برمی‌گردد، از این رو مسجود خداوند است نه یوسف (ع)؛ این دیدگاه در برخی از تفاسیر روایی و اجتهادی امامیه بدون رد و عدم انتساب به فردی به‌عنوان قول تفسیری گزارش شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۹۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۴۰۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۵۹).

فقط طبرسی آن را به ابن عباس نسبت داده و روایت شده از امام صادق (ع) خوانده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۴۰۶) که به نظر می‌آید برداشت وی از قول ابن عباس و روایت مذکور باشد زیرا هر دو فاقد بیان صریحی در این مدعا هستند. برابر این رهیافت سجده به دو نوع کلی عبادت و تعظیم تقسیم می‌شود که نوع نخست که همان سجده

پرستش باشد مختص به خداوند است که به قصد عبادت و اظهار بندگی در برابر الوهیت و ربوبیت وی می‌باشد و به‌طور قطع سجده بر یوسف (ع) از این قسم نبوده است (شریف مرتضی، ۲۰۱۰م، ج ۲، ص ۴۹۶) این نوع سجده در تمامی شرایع آسمانی از محرمات قطعی و اولیه بوده است (صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۴).

سجده بر یوسف (ع) از نوع تحیت و تعظیم وی بوده است و این سجده برای غیر خدا جایز است، اما سجده برای عبادت غیر خدا جایز نیست زیرا عبادت خضوع قلبی است و جز خداوند کسی را شایسته نیست (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۶۵۷). سجده عبادی به دلیل وجود یعقوب (ع) در میان سجده گزاران منافات دارد. وی از مخلصین بوده و به هیچ روی شرک به خداوند نورزیده است؛ همچنین یوسف (ع) نیز که مسجود واقع شد به نص قرآن در خطاب به هم زندانی خود در آیه «وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ» (یوسف: ۳۸) هرگونه شرک به خدا را از خود و خاندان نبوت نفی کرده است. حال اگر این سجده عبادت بود بر آن دو واجب بود که از این عمل آنها را باز می‌داشتند در حالی که هیچ ردعی صورت نگرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷؛ مکارم، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۸۲).

در نقد و تحلیل این نظریه نیز باید گفت:

۱. تشابه انگاری اجتهادی: خاستگاه این رهیافت متشابه انگاری آیه به دلیل ادعای تعارض ظاهر آیه با مبنای کلامی ممنوعیت سجده بر غیر خدا است که ناگزیر مدلول ظاهری آیه را از حجیت انداخته و به‌عنوان یک قرینه بیرونی در فهم مراد جدی عمل کرده است. روشن است که تأویل متشابه فرع بر اثبات تشابه در آیات بوده و در موارد مشکوک اصل بر عدم تشابه است. همچنین عدول از ظاهر آیه و اثرپذیری از قراین برون متنی زمانی صحیح است که تعارض میان ظاهر و قرینه بیرونی حقیقی و مسقر بوده به‌گونه‌ای قابل رفع نباشد. پیش‌تر گذشت که سجده ممنوع در مبنای کلامی، سجده عبادی و شرعی است که به قصد الوهیت و ربوبیت فرد انجام پذیرد و به‌طور قطع سجده بر

یوسف (ع) از این نوع نبوده است. از این رو تعارضی میان این مبنا با ظاهر آیه وجود ندارد. تشابه در آیه عرضی - تاریخی است و در دوره نزول فاقد تشابه بوده است؛ در صورتی که تشابه ذاتی بود می‌توانست مستمسک جریان شرک و بت پرستی برای توجیه سجده به بتان قرار بگیرد.

۲. مخالفت با قول مشهور مفسران: شماری از مفسران امامیه تصریح دارند که مسجود یوسف (ع) است و با استناد به سیاق مرجع ضمیر هاء در عبارت «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» را به یوسف (ع) ارجاع می‌دهند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۵۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۲۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷؛ مکارم، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۸۲). هر چند قول مشهور دلالت ساز برای ظاهر آیه نیست اما به عنوان احتمال نقض در رد تحلیل رهیافت کلامی کارآمد است.

۳. همچنین بازگشت ضمیر به الله با ظهور عبارت یوسف «رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» در توصیف خواب کودک کی‌اش سازگاری ندارد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۵۹) زیرا یوسف (ع) سجده را به خودش نسبت داده است. در صورتی که سجده را به غیر یوسف (ع) تأویل ببریم، خواب وی محقق نخواهد شد و این در حالی است که وی بلافاصله بعد از سجده خطاب به پدرش این واقعه را تحقق خواب دوران کودکی خود خواند: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» پس سیاق آیات و استشهاد صریح یوسف (ع) در تأویل خواب خود مانع هرگونه تأویل گرایایی خلاف ظاهر است.

۱-۶. رهیافت عرفانی

علامه طباطبایی از مفسران معاصر امامیه رویکرد عرفانی به آیه داشته و مفهومی خاص از چرایی مسجود واقع شدن یوسف (ع) ارائه می‌کند که به دو گونه تجلی آیت الهی و قهری بودن این سجده در تقریر ایشان ظهور یافته است که برابر هر دو تقریر، یوسف (ع) مسجود حقیقی نبوده است.

۱-۶-۱. سجده مقابل تجلی آیت الهی

برابر این تقریر یوسف (ع) در پیشادید پدر و برادرانش به عنوان آیت الهی جلوه کرد و به سان کعبه قبله عبادت خداوند شد؛ حکمت سجده مقابل کعبه یا یوسف (ع) فقط به عنوان آیه بودن آنهاست و به طور مستقل شأنیت مسجود شدن را ندارند، در نتیجه معبود نیستند هر چند به سوی آنان سجده شود زیرا آیه از این حیث که آیه است شایستگی تقدیس و سجده را ندارد و در حقیقت سجده بر آیه سجده بر صاحب آیه می باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷).

به نظر می آید علامه میان مسجود و معبود تفاوت قائل است؛ هر چند یوسف (ع) و کعبه، این دو در ظاهر مسجود هستند ولی معبود نبوده و فقط به اعتبار اینکه آیات الهی هستند شایستگی این را یافته اند که نشانگری برای مسجود راستین و معبود واقعی باشند. رویکرد علامه طباطبایی فلسفی - عرفانی است و نوعی تأویل گرایی شهودی - اشاری در آن مشهود است. این دیدگاه پیش تر در برخی از تفاسیر عرفانی قرن هفتم اهل سنت چون *عرائس البیان* روز بهان بقلی انعکاس یافته است. برابر این دیدگاه با سجده یعقوب (ع) و پسرانش بر یوسف، مکاشفه و مشاهده اولیه یوسف (ع) در خواب که سجده ستارگان را دیده بود به صحت پیوست؛ زمانی که انوار عزت خداوندی در یوسف (ع) درخشش نمود، هیبتش بر آنان مستولی گشت و دیدند آنچه را که فرشتگان در آدم دیدند و بی اختیار در مقابل وی به سجده افتادند؛ گویی یوسف (ع) در این معاینه همانند کعبه بود که در آن آیات بینات و انوار الهی تبلور یافته بود. یوسف (ع) در خوابش این مقام خود را در ملکوت آسمان دیده بود و دیگران آن را در ملکوت زمین مشاهده کردند و اگر پادشاه مصر و مردمان آن دیار آنچه را یعقوب (ع) و پسران وی مشاهده کردند می دیدند به طور قطع در مقابل یوسف (ع) به سجده می افتادند (روز بهان بقلی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۰۸).

در تحلیل این نظریه نیز باید گفت:

۱. آیه سجده بر یوسف (ع) از یک واقعه تاریخی با ویژگی های خاص خانوادگی، اجتماعی و سیاسی حکایت دارد و تنظیر آن با سجده فرشتگان بر آدم - که سرشار از

مؤلفه‌های ابتلاء است - قیاس مع الفارق است و صرف شباهت صوری در سجده بر غیر خدا کافی بر یکسان انگاری آن دو نیست.

۲. مفهوم و لوازم آیه بودن یوسف (ع) و تلازم آن با سجود بر وی تبیین نشده است؛ ضرورت داشت خصائص متمایز کننده یوسف (ع) به روشنی و استوار بر ادله متقن تبیین می شد تا شائبه پیش نیاید که صرف پیامبر بودن یا زیبایی خاص داشتن مجوز این امر بوده است.

۳. صرف ادعای آیه بودن کافی برای تجویز سجده نیست زیرا قابل تعمیم به سایر آیات الهی نیز خواهد بود. اصل آیت بودن، جواز سجود بر آیات و تعمیم آن به غیر منصوص نیازمند دلیل شرعی است و در نصوص قرآنی و روایی چنین دلیلی وجود ندارد.

۴. این دیدگاه مستلزم قبول منزلتی والا و در حد مکاشفه برای پسران یعقوب (ع) می باشد. این ادعا با پیشینه آنها چندان سازگار نیست. زیرا آنها در ابتدای داستان با توطئه در ربودن یوسف (ع) از پدر، آهنگ قتل وی و فروش یوسف (ع) به عنوان برده، مرتکب ظلم در دفاع از خود به بنیامین و یوسف (ع) تهمت سرقت زدند «قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَبْنَا يَوْسُفَ فِي نَفْسِهِ وَمَا يُنَبِّئُهَا هُم قَالِ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ» (یوسف: ۷۷) و جالب اینکه یوسف (ع) را نشناختند «وَجَاءَ إِخْوَهُ يَوْسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (یوسف: ۵۸)، حال چگونه یکباره دچار این تحول معنوی شده و به این درجه از مکاشفه و معاینه ملکوت یوسف (ع) گشته اند؟ چگونه بدون توبه و جبران گذشته به این معرفت شهودی دست یافتند؟

۱-۶-۲. سجده قهری مقابل جمال بدیع

برابر این تحلیل سجده بر یوسف، قهری و به دنبال مشاهده نور الهی از جمال بدیع وی رخ داد. این تقریر فضای وقوع این سجده را چنین ترسیم می کند که ابتدا یعقوب (ع) و پسرانش وارد خانه یوسف (ع) - مکان اختصاصی از قصر - شدند و در مجلس آرام گرفتند و این در حالی بود که یوسف (ع) آنجا نبود سپس یوسف (ع) بر آنها وارد شد و در

این هنگام نور الهی بر خاسته از جمال یوسف (ع) آنها را فراگرفت و از شدت نور یوسف (ع) آنان بی اختیار در مقابل وی به حالت سجده بر زمین افتادند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷).

در تحلیل و ارزیابی این نظریه نیز باید گفت:

۱. **ابهام در مفهوم جمال بدیع:** معلوم نیست مقصود از جمال بدیع یوسف، زیبایی ظاهری است یا معنوی و باطنی وی. به طور قطع زیبایی ظاهری یوسف (ع) مراد نیست زیرا در این صورت لازم می‌آید که دیگران نیز به هنگام مشاهده یوسف (ع) دچار این حالت بیخودی گشته و در برابر وی به سجده افتند و این امر به این مهمی اگر وقوع می‌یافت، شایع می‌شد به طور قطع در تاریخ، عهدین و نصوص اسلامی گزارش می‌شد.

۲. **امتناع مکه شفه برای غیر یعقوب (ع):** اگر مراد از جمال بدیع، زیبایی معنوی و ملکوت وجود یوسف (ع) باشد، لازم است مشاهده آن نیازمند مراتب عالی شهود باشد و به طور قطع این مقام در غیر یعقوب (ع) قابل اثبات نیست ولی این تقریر ادعا دارد که مشاهده جمال بدیع یوسف (ع) برای پسران و همسر یعقوب (ع) نیز رخ داده است.

۳. **فقدان نشانه متنی در آیات:** این تقریر در ترسیم فضای این بخش از داستان و پاره‌های مفقود آن انتزاعی و ذهنی عمل کرده است و تلاش دارد زمینه وقوع سجده را در محیطی آرام و با رعایت تشریفات ویژه تبیین نماید؛ متن آیات فاقد هرگونه نشانه و قرینه برای این زمینه‌های ذهنی است. مکاشفه نیازمند زمینه‌های مادی و ظاهری نیست و می‌تواند بدون این مقدمات ظاهری نیز رخ دهد. اثرپذیری این تقریر از روایات در ترسیم زمینه و مقدمه مشهود است ولی این روایات افزون بر اشکالات سندی که دارند که پیش‌تر در رهیافت روایی بیان شد، دلالت محتوایی آنها نیز محل مناقشه است. این روایات نوعی زهد خاص در عدم توجه به پوشش ظاهری، اعراض از نعمت‌های حلال، عدم آمیزش با زنان، عدم تمهید حق مهمان در آراستگی میزبان، ... را برای یوسف (ع) توصیف می‌کنند که با شأن نبوت و وزارت وی سازگاری ندارد. همچنین دچار اضطراب متنی نیز هستند زیرا در برخی از آنها به عدم آمیزش وی با زنان و در برخی دیگر به وجود فرزندی برای وی

تصریح شده است. این توجیه در رفع این اضطراب که مقصود از روایت اول عدم آمیزش از روی شهوت و لذت بوده و فقط به منظور ازدیاد نسل موحدانه بوده است (فیض (ب)، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۹)، چندان استوار نیست زیرا لذت آمیزش با زنان امری طبیعی و غیر مذموم است و یوسف (ع) نیز استثنای از دیگر مردان نمی‌باشد. این روایت ترویج رهبانیت است و با سیره انبیای راستین از تبار ابراهیم (ع) سازگار نیست.

۲. عدم تعظیم پدر و مادر بر یوسف (ع)

ظاهر آیه ۱۰۰، یوسف دلالت بر این دارد که منزلت پدری و مادری تکریم نشده است زیرا پدر و مادر (یعقوب (ع) و راحیل) بر پسر (یوسف) سجده و تعظیم نمودند؛ این ظاهر با برخی متون روایی و قول برخی از مفسران تأیید شده است که یوسف (ع) به هنگام ملاقات پدر و مادر به دلیل غرور پادشاهی از سوار خود پیاده نشد یا هنگام ورود پدر و مادر به احترام آنها از روی تخت پادشاهی بلند شد و بدین سان زمینه تعظیم خود از سوی پدر و مادرش را فراهم نمود (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۳۵۶). این اقدام یوسف (ع) در تعارض جدی با آیات لزوم تکریم و تعظیم پدر و مادر از سوی فرزند چون «... وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ... وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (اسراء: ۲۴-۲۳) می‌باشد. برخی از مفسران امامیه تحت تأثیر این روایات اقدام یوسف (ع) را ترک اولی خوانده که مجازات آن خروج نور نبوت از کف دست وی مقرر گردید (ثقفی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، صص ۱۷۸-۱۷۷).

در تحلیل و ارزیابی این نظریه نیز باید گفت:

۱. محتمل است که سجده یعقوب (ع) و همسرش بر یوسف (ع) از روی اختیار و شوق آنان به فرزند باشد زیرا یعقوب (ع) و یوسف (ع) به شأن و منزلت خود آگاه بودند و به نقض قواعد اخلاقی و سنن الهی رضایت نمی‌دادند. تعظیم پدر و مادر آموزه‌ای ثابت در تمامی ملل انسانی در گستره تاریخ بوده و هست و اقدام به نقض آن با توسل به حيله امری قبیح و خلاف فطرت انسانی است. قبیح آشکار آن مانع از این است که یوسف (ع) موقعیت

خود را به خاطر لحظه‌ای به خطر انداخته باشد، یوسف (ع) همان کسی است که خداوند همواره او را از سوء ننگه داشته است.

۲. در این سجده رابطه یعقوب (ع) با یوسف (ع) از نوع رابطه پدر و پسر نیست بلکه از نوع رابطه شهروند و پادشاه است لذا فضای سوره اجازه می‌دهد که آن را بر تکریم جایگاه صدارت و وزارت یوسف (ع) به‌عنوان شخصیت سیاسی و اجرایی مهم مصر حمل نماییم؛ به بیان دیگر این سجده تکریم بعد حقوقی شخصیت یوسف (ع) بوده است که ظاهراً از الزامات اخلاق اجتماعی و تشریفات سیاسی آن دوره مصر بوده است.

۳. احتمال عدم رعایت شأن پدر و مادر مردود است زیرا برابر آیه «فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ أَوَىٰ إِلَيْهِ أَبُوهُ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ أَمِينٌ» (یوسف: ۹۹) یوسف (ع) برای استقبال آنها به خارج از مصر رفت و آنچه از گفتار و رفتار لازم تکریم آن دو بود بجا آورد؛ همچنین عبارت «وَرَفَعَ أَبُوتِهِ عَلَى الْعَرْشِ» دلالت بر اقدامات تکریمی وی دارد که با نشان دادن پدر و مادر بر بالای تخت پادشاهی، تکریم خود را در شأن آن دو به کمال و تمام رسانید.

۴. روایت استنادی در ادعای صدور ترک اولی از یوسف (ع) افزون بر تعارض با آیات استنادی در نقد پیشین، با عقل و نقل نیز مخالفت دارد زیرا تناسبی میان ترک اولی و مجازات آن وجود ندارد و از قسم مجازات ممنوع در آیه «لاتزر...» می‌باشد. آیا این گناه محتمل یوسف، سنگین‌تر از گناه لاوی است که در ربایش وی از یعقوب (ع)، کتمان کذب قتل وی توسط گرگ و ... با بردارانش مشارکت داشت؟ چگونه است که خداوند نسل نبوت را در صلب چنین فردی قرار می‌دهد؟ اقدامات وی در منع از قتل وی و بنیامین در بخش پایانی یوسف (ع) این شایستگی را ندارد که از میان دیگران مستحق نبوت شود زیرا نیّت وی در این امور ممکن است به ملاحظات دیگری از جمله تبرئه خود یا رهایی از سرزنش وجدان اخلاقی خویش باشد.

چگونه ممکن است خداوند کسی را مرتکب گناه کبیره چون سرقت یوسف (ع) و قطع رحم شده است به مقام نبوت یا انتقال نسل نبوت از صلب وی برساند؟ به‌طور قطع

مشارکت و کتمان لاوی خود مصداق ظلم می‌باشد و اهل ظلم شایسته این امور الهی نیستند. شایان ذکر است که مصدر اصلی و اولیه این روایت تفسیر قمی است که به شکل قول وی بیان شده است و در صورتی که از نظر وی مصدر معتبری داشت به‌طور قطع سند و منبع آن را متذکر می‌شد (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۳۵۶) و چه بسا که این مورد نیز از افزوده‌های بر این کتاب باشد.

۵. پذیرش روایت ترک اولی یوسف (ع)، تخطئه تکوین و تشریح است زیرا معمولاً نطفه در صلب مرد قرار دارد ولی روایت می‌گوید که جبرائیل آن را از کف دست یوسف (ع) خارج نمود و این خلاف قاعده تکوینی است. به لحاظ تشریحی نیز مستلزم جهل در علم ازلی خداوند است زیرا خداوند نمی‌دانست که یوسف (ع) چنین اقدامی خواهد کرد؟ اگر می‌دانست چگونه تقدیر نمود نسل نبوت در صلب وی قرار بگیرد و سپس از او بازستاند؟ این روایات از شمار اسرائیلیات مجعول است که به روایات شیعه وارد نمودند و به دلیل مخالفت با قرآن و ضروریات فاقد اعتبارند (صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۶).

۶. آیه «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» را می‌توان چنین تفسیر کرد که ضمیر فاعلی در خروا به پدر و مادر یوسف (ع) بر نگردد؛ زیرا در این صورت لازم بود به شکل «ساجدین» بیان می‌شد. این معقول است که مرجع ضمیر را به برادران و دیگر افرادی که برای عرض تهنیت بر جایگاه رسمی یوسف (ع) به‌عنوان وزیر مصر وارد شدند، ارجاع داد. در حقیقت معنای آیه چنین است که یوسف (ع) پدر و مادر خود را بر سریر پادشاهی نشانند. سپس برادران و دیگر افرادی که بر یوسف (ع) وارد شدند در مقابلش سجده احترام به‌جا آوردند. از تقدیم «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ» و تفکیک آن از جمله بعد چنین استشمام می‌شود که یوسف (ع) نخست آن دو را بر سریر پادشاهی نشانند و حسب ظاهر این عمل قبل از سجده بر یوسف (ع) از سوی دیگران بوده است. مفهوم رفع نیز به معنای بلند نمودن از حالت سجده نیست بلکه اشاره به ارتفاع عادی مکان تخت پادشاهی دارد که یوسف (ع) پدر و مادر خود را کمک نمود تا بر بالای آن قرار بگیرند.

اطلاق کلمه عرش به تخت پادشاهی به دلیل ارتفاع آن می‌باشد (راغب، ۱۴۲۷ق، ص ۵۵۸) و اگر اشکال شود که در آیه دلالت صریحی بر نشانیدن روی تخت وجود ندارد (صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۴) یا یوسف (ع) عمل رفع را خود انجام نداده ولی به دستور او از جانب خادمان دربار بوده است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۵، ص ۱۷۸) در پاسخ باید گفت:

اولاً این معنا خلاف ظاهر آیه است زیرا رفع را به خود یوسف (ع) اسناد داده است و این در صورتی است که خود وی این عمل را انجام داده است.

ثانیاً لازمه تکریم پدر و مادر با توجه به منزلت و کهولت سن آن دو این است که یوسف (ع) خود آن دو را بر روی تخت بنشانند نه اینکه ایستاده نگه دارد یا اجازه بدهد روی زمین بیفتند بعد آن دو را بلند کند. در نتیجه رفع به معنای بلند کردن از زمین نیست بلکه به معنای بالا بردن برای نشانیدن در یک مکان مرتفع نیز کاربرد دارد و برخی از مفسران امامیه رفع را به معنای نشانیدن تفسیر کرده‌اند (فیض، (ب) ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۹؛ حسینی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۴).

۷. تفسیر رفع به نشانیدن روی تخت پادشاهی با خطاب یوسف (ع) در «وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» نیز سازگارتر است. به نظر می‌آید در هنگام وقوع سجده، یعقوب (ع) در حالت عادی و نزدیک یوسف (ع) بوده و یوسف (ع) او را خطاب قرار داده است و گویی گفتگوی متقابل دو فرد ایستاده یا نشسته کنار همدیگر است. تعبیر «يَا أَبَتِ» خود نشانه لفظی در آیه است که یعقوب (ع) به‌طور قطع بالای تخت پادشاهی بوده و در حالت سجده نبوده است و سجده گزاران مقابل یوسف (ع) را در حال دیدن بوده است.

۳. نظریه معیار و مؤلفه‌های آن

نظریه معیار با بهره‌گیری از برخی ادله متقن رهیافت ادبی، روایی و کلامی و تکمیل آنها با استفاده از نشانه‌شناسی متنی و سیاق سوره و پرهیز از تأویل گرای عقلی و عرفانی

مسجد در آیه را یوسف (ع) می‌داند؛ سجده بر یوسف (ع) نیز در سطح ظاهری آیه مفهوم عرفی و سیاسی دارد و به معنای اظهار خضوع سیاسی در برابر شخصیت حقوقی یوسف (ع) است. این سجده با مدیریت موفق یوسف (ع) در مهار بحران قحطی مصر پیوند دارد. احترام سیاسی وزیران و پادشاهان از جمله انتظامات عمومی و آداب اجتماعی جوامع انسانی از جامعه مصر بوده و هست و چگونگی آن را عرف سیاسی هر اقلیم و دوره تاریخی تعیین می‌کند. در شرایع آسمانی این امور به عرف واگذار گردیده است و در فرضی که پیامبری حاکم یا وزیر جامعه‌ای گردد به طور قطع عرف متعارض با مبانی توحیدی را تصحیح می‌نماید. در نتیجه سجده بر یوسف (ع) از سوی یعقوب (ع) و دیگران هیچ تنافی با توحید عبادی ندارد. مؤلفه‌های اصلی نظریه معیار عبارت است از:

۳-۱. وزارت مصر، تعبیر خواب یوسف (ع)

تأویل خواب یوسف (ع)، وزارت وی بر مصر است (شریف مرتضی، ۲۰۱۰م، ج ۲، ص ۴۹۶؛ فیض، (ب) ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵)؛ قرآن در بخش تحقق خواب وی در مقام خارج از نشانه‌های خاصی برای دلالت به این مهم استفاده کرده است؛ کلمه عرش در آیه به معنای سریر یا تخت صدارت یا وزارت مصر است که به بالاترین مقام سیاسی و کشوری مصر اختصاص دارد. یوسف (ع)، پدر و مادر خود را بر روی این تخت می‌نشانند و بعد از تحقق سجده بر وی به تأویل خواب کودکی خود اشاره می‌کند. کاربرد کلمه عرش به موقعیت سیاسی یوسف (ع) در این مقطع تاریخی از حیات وی اشاره دارد که نباید در تحلیل آیه نادیده گرفته شود.

نشانه دیگر کاربرد کلمه ملک در تأویل خواب یوسف (ع) از سوی خود ایشان است که در صدر نعمت‌های اعطایی خداوند بر ایشان یاد شده است: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِمَّن تَأْوِيلُ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَ لِي فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ نَوْفِي مُسْلِمًا وَ الْخَفِيِّ بِالصَّالِحِينَ» (یوسف: ۱۰۱). این واژه با مفهوم ولی در خطاب ایشان به خداوند نیز تأکید شده است و هر کلمه ملک و ولی از مفاهیم سیاسی ناظر به قدرت و گستره آن

می‌باشد. برپایه این سه نشانه لفظی، خواب یوسف (ع) را باید در پرتو مفاهیم آنها تبیین نمود که در عمده رهیافت‌های پیشین مغفول مانده است.

۲-۳. کفایت انطباق معنوی در تأویل خواب

در تأویل خواب الزاماً انطباق صوری مصداق خارجی با واقعه دیده شده در روایات شرط نیست بلکه انطباق معنوی کافی است؛ سیره عقلاء در تعبیر رویاهای صادقه بر همین اصل استوار است همان طوری که یوسف (ع) خواب پادشاه مصر را همین گونه تعبیر نمود و همان تعبیر یوسف (ع) به حقیقت پیوست. شریف مرتضی در نقد قول کسانی که در تأویل خواب تطابق صوری را لازم دانسته‌اند این مهم را متذکر شده است که در این فرض لازم می‌آید خواب یوسف (ع) تحقق نیافته باشد زیرا وی در خواب ندیده بود که افراد انسانی (برادران و پدر و مادرش، ...) بر وی سجده نمودند ولی در خارج این رخ داد و در بیداری نیز ندید که کواکب و شمس و قمر بر وی سجده کنند، در نتیجه خواب تأویل نشده است و این خلاف ظاهر آیه است (شریف مرتضی، ۲۰۱۰م، ج ۲، ص ۴۹۶).

۳-۳. کنایه سیزده ستاره خواب یوسف

پیش فرض مشترک رهیافت‌های مفسران امامیه در تأویل «أَخَذَ عَشْرَ كَوْكَبًا» ستاره به یازده بردار یوسف (ع) و «وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ» به پدر و مادر ایشان قابل درنگ و مناقشه است زیرا مبنای این تأویل و راز این تطبیق معتبر نبوده و احتمال قوی‌تر از این نیز در نصوص وجود دارد. عموم مفسران امامیه تحت تأثیر روایت ابوجارود از امام باقر (ع) (شاه علی زاده، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۰) و متأثر از اقوال برخی از مفسران تابعان (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۱) به این تأویل و تطبیق گرایش پیدا کردند. طبری در انتساب این قول به ابن عباس تردید داشته و با بیان ضعف اسناد آن با عبارت «من وجه غیر محمود، فکرت ذکره» با کراهت آن را در آخرین قول به وی نسبت داده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۱) و این نشان می‌دهد که وی به این رأی اقبال نداشته است.

علامه طباطبایی این روایات را به دلیل زنده تصور کردن مادر یوسف (ع) تا دوره وزارت وی دچار ضعف دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۸۵) که به نظر می‌آید خاستگاه این رأی تابعان بوده و پیشینه‌ای از آن در آرای صحابه یافت نشد.

در مقابل بنا به روایت جابر بن عبد الله انصاری از رسول خدا مراد از این سیزده ستاره در خواب کودکی یوسف، ستارگان محیط بر آسمان دنیا هست؛ در این روایات که در مقام پاسخ به پرسش اسامی این ستارگان از سوی مرد یهودی صادر شده است، رسول خدا با وحی تسدید می‌ضمن بر شمردن اسامی آنها بر این نکته تصریح دارند که یوسف (ع) آنها را در افق آسمان دید که به سوی او در حالت سجده هستند (فیض، (ب) ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵). در این روایت که عامه و خاصه به نقل آن پرداخته‌اند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۴۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۱) اشاره‌ای به تأویل پدر و مادر و برداران یوسف (ع) نشده است. به نظر می‌آید ذکر عدد یازده در آیه و تصادف آن با یازده برادر یوسف (ع) زمینه این تأویل‌گرایی را نزد مفسران تابعی فراهم آورده است.

جالب اینکه طبری روایت جابر از رسول خدا را در اولین قول با سند معتبر گزارش کرده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۰). افزون بر مشکل سندی روایت مستند رهیافت‌های مفسران امامیه، تأویل ارائه شده از آن نیز قابل خدشه است. طباطبایی از شمار معدود مفسران امامیه است که به این تأویل چنین تصریح دارد که این رفعت مقام برای سیزده سجده گزار بر یوسف (ع) بوده است نه خود ایشان:

«تدل علی أنهم سترتفع مکانتهم و یعلوا کعبهم فی حیاتهم الإنسانية

السعيدة، و هي الحياة الدينية العامة للدنيا و الآخرة و یمتازون فی ذلك

من غیرهم» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۸۵).

این تحلیل با ظاهر «رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» و روند روایتگری سوره با محوریت «از فرود تا فراز یوسف (ع)» سازگار نیست؛ همچنین سجود برای یوسف (ع) بوده است و نه برداران وی و سوره نسبت به ترفیع آنان ساکت است. همچنین این تأویل در انطباق بر یعقوب (ع) که در اوج منزلت معنوی است، معنادار نیست. ترفیع برداران یوسف (ع) را به زمان آینده و

نا معلوم احاله دارد در حالی که زمان تحقق رؤیای یوسف (ع) در آیه ۱۰۱ زمان حال است نه آینده. تأویل خواب یوسف (ع) نشانه از تحقق و استمرار خضوع و سجده ستارگان برای وی دارد و این با یک لحظه سجده برادران که تازه وارد بر یوسف (ع) شدند چندان سازگاری ندارد به بیان دیگر یوسف (ع) از تحقق و ثبوت و استمرار این خبر می‌دهد.

به نظر می‌آید مقصود از تأویل سیزده ستاره یاد شده در این خواب، سیطره سیاسی یوسف (ع) در گستره وسیعی از زمان و مکان باشد که نمادهای آن خورشید و ماه و ستارگان وابسته به آن دو می‌باشد؛ به دلیل اهمیت نقش خورشید و ماه در حیات زمین از دیگر ستارگان ممتاز شده‌اند. همچنین می‌توان ادعا نمود که قرآن در حکایت این بخش از خواب یوسف (ع) از نظریه نجومی رایج در مصر روزگار یوسف (ع) بهره جسته است که تعداد ستارگان شاخص و شناخته شده را افزون بر ماه و خورشید یازده عدد می‌دانسته است همان طوری که از برخی روایات این ادعا قابل استنباط می‌باشد (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۴۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۱). تحلیلی غیر از این با سیاق سوره، نشانه‌های متنی آیات و روایت نبوی سازگار نیست و مستلزم مجاز گویی بدون دلیل در ظاهر آیه می‌باشد.

۳-۴. سجده بر یوسف، نماد خضوع سیاسی

به طور قطع یعقوب (ع) و یوسف، سجده به غیر خدا را مصداق شرک و حرام می‌دانستند لذا محال است که اقدامی خلاف توحید از آنان سرزده باشد. از آنجایی که یوسف (ع) در مصر مقام وزارت را داشته و به دلیل مدیریت و حیانی در مهار قحطی و حفظ جان مردمان مصر و مناطق دیگر از مرگ، از جایگاه برجسته و مشهوری در این بازه زمانی یافته است، از وجاهت سیاسی و اجتماعی برجسته‌ای میان مصریان برخوردار بود و همواره او را به دیده تکریم می‌نگریستند؛ با اظهار خضوع در برابر وی مراتب قدردانی خویش را از درایت و مدیریت وی به عمل می‌آوردند.

بدون شک اگر درایت و تعبیر و حیانی یوسف (ع) از خواب پادشاه مصر نبود، مصریان در اثر قحطی دچار فقر و نابودی می‌شدند و شکوه تمدن مصر از دست می‌رفت و آنان را

برده دیگر تمدن‌ها می‌کرد. هوشمندی و مدیریت راهبردی یوسف (ع) نزد عوام و خواص از مردم مصر و مناطق مجاور آن به اثبات رسیده بود و آوازه وی در مصر و دیگر ملل پیچیده بود و مصر در قحطی فراگیر آن روزگار به مأمن مردمان مناطق دوردست تبدیل شد به گونه‌ای که خود یعقوب (ع) ناگزیر به فرستادن پسران خویش برای دریافت گندم از مصر شد.

حال که یوسف (ع) مراسمی برای استقبال از خانواده خویش ترتیب داده و به پاس تکریم و رسم ادب پدر و مادر خویش را برجای خود در تخت وزارت نشانده است فرصت خوبی برای دیگران است که از یوسف (ع) و پدر و مادرش به شکرانه تربیت چنین فرزندی تشکر نمایند و یعقوب (ع) و همسرش نیز خداوند را به پاس داشتن این نعمت و شوکت سپاس گویند. نظریه معیار سجده بر یوسف (ع) را در «وَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» به خضوع سیاسی معنا می‌کند. علامه طباطبایی جواز چنین سجود بر غیر خدا را از همین آیه استنباط نموده و دلیل آن را عدم اعتقاد به ربوبیت مسجود می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-ب، ج ۱، ص ۱۱۰). کاربرد کلمه عرش در آیه به معنای تخت پادشاهی نیز نشانه‌ای برای تقویت این احتمال معناشناسی می‌باشد.

۳-۵. گوهر معنایی سجده و مفهوم «وَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا»

نظریه معیار از گوهر معنایی ماده سجده و کاربردهای آن در زبان عربی در تقویت تفسیر خود بهره جسته است. سجده بر وزن فَعَلَهُ از ریشه س، ج، د است؛ گوهر معنایی این ریشه تمایل به پایین و انحنای از حالت عمودی است از این رو ماده این واژه در زبان عربی به معنای خم شدن، پایین آمدن / آوردن سر بدون قرار دادن پیشانی بر زمین (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۶، ص ۱۷۷؛ راغب، ۱۴۲۷ق، ص ۳۹۶) و زدن پا بر زمین (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۰۰) استعمال شده است. برخی لغت‌شناسان اصل آن را انحنای و میل به قصد تعظیم دانسته و هر منحنی نسبت به شیء یا شخصی را همراه با قصد تعظیم آن "ساجد" گفته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۷).

در کاربرد لغوی، انحصاری در معنای پیشانی بر زمین نهادن همانند سجده شرعی وجود ندارد هرچند غایت معنای آن قرار دادن صورت بر زمین نیز گفته شده است (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۲۰۰) اما همیشه به این معنا به کار نمی‌رود بلکه به صرف حالت خم شدن بدون قرار دادن سر بر زمین نیز سجده اطلاق شده است از این قرار دادن سر بر زمین تنها از کامل‌ترین و روشن‌ترین مصادیق سجده به شمار می‌آید بدون اینکه اختصاصی به این حالت داشته باشد به بیان دیگر ریشه این کلمه از طیف معنایی حداقلی تا حداکثر برخوردار است که از میل به پایین شروع تا نهادن پیشانی بر زمین را پوشش می‌دهد و در معنای حداکثری در متون شرعی و اسلامی به کار رفته است. شاهد این ادعا این است که از واژه سجده برای اشاره به عمل شتر یا حیوانی که سرش را برای سوار شدن خم کند، استفاده شده است. در استعمال مجازی به درخت خرمایی که از سنگینی خرماهایش مایل به زمین شده باشد ساجده گویند (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۶، ص ۱۷۶).

همچنین است سجده کشتی برای باد، که مجاز است برای اطاعت پذیری آن از باد و مطابق جهت باد به هر سوی میل کردن (مصطفوی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۵۰). دارهم أسجاده، هم سکه‌هایی بودند که بر روی آنها تصویر پادشاهان را نقش کرده بودند و به محض مواجهه افراد با این تصاویر، به قصد اظهار خضوع در مقابل پادشاه سرش را خم می‌کردند (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۶، ص ۱۷۶؛ راغب، ۱۴۲۷ ق، ص ۳۹۷) یا سجده می‌نمودند و این معنا در برخی از اشعار عربی هم آمده است (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۲۲۰). ترکیب «نِسَاءٌ سُجَّد» به زنان دارای چشمان فروهشته و متمایل گفته شده و بیت ذیل در توصیف زنانی است که با چشمان خود نظاره‌ای مداوم و توأم با آرامش داشته باشند که به فریبندگی آنان می‌افزاید (صفدی، ۲۰۰۵ م، ج ۲، ص ۲۳۶):

«أَعْرَكَ مَنِّيَ أَنْ دَلَّكَ، عِنْدَنَا
وَ إِسْجَادَ عَيْنَيْكَ الْقَتُولِينَ رَابِحًا»

در نتیجه به صرف کاربرد این ماده نمی‌توان آن را به مفهوم سجده شرعی معنا کرد. برخی از لغت پژوهان غربی این واژه را از کلمات دخیل قرآن دانسته‌اند که از زبان‌های آرامی وارد زبان عربی شده است و این امر احتمالاً در زمانی قدیم رخ داده است زیرا در

معلقه عمرو بن کلثوم این کلمه بکار رفته است؛ ریشه و ماده این کلمه در آرامی کهن به معنای «از روی احترام سجده کردن» و در آرامی متأخر به معنای «تعظیم کردن و خم شدن»، «پرستیدن و ستاییدن» و «بتکده» است. در سریانی نیز اصل آن به معنای «از روی احترام سلام کردن» بوده، بعدها معنای «ستایش کردن» یافته است (جفری، ۱۳۷۲ش، ص ۲۴۹). در کتاب مقدس نیز سجده تعبیری از احترام، بزرگداشت یا درخواست مهربانی از بزرگی فراوان بکار رفته است (صموئیل، ۱۹۸۸م، ج ۴، صص ۳۵۴-۳۵۵).

بررسی کاربرد «وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» در اشعار جاهلی نشان از این مهم دارد که این اسلوب بیانی به‌ویژه با ترکیب خروا در بافت معنایی خاص چون اعجاب از پدیده‌ای بدیع همانند سخن نغز و موزون کثیر عزه در توصیف شعر خود (ابن جنی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۸۱):

«لَوْ يَسْمَعُونَ كَمَا سَمِعْتُ كَلَامَهَا خَرُّوا لِعِزَّةِ زَكَاةٍ وَ سُجُودًا»

و رسیدن بعد از سفر طولانی در بیت ذیل (طوسی، بی تا، ج ۶، ۱۹۸) و کرنش سیاسی در ملاقات افراد بزرگ و شاهان هنگام انعام رایج بوده است (قیروانی، ۱۹۹۳م، ج ۱، ص ۱۹۷؛ قفطی، ۲۰۰۸م، ص ۱۰۳):

«فَلَمَّا أَنَا بَعِيدَ الْكِرْبَى سَجَدْنَا لَهُ وَ رَفَعْنَا الْعِمَارًا»

در نتیجه ترکیب «وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» به معنای سجده شرعی نیست و مخاطب عرب دوره نزول با این اسلوب آشنا بوده است و از این ترکیب مفهوم پرستش به ذهنش تداعی نمی‌شد. نظر به اینکه قرآن در حکایت داستان یوسف (ع) از ساختارهای زبان عرب جاهلی استفاده کرده است از این آیات به هیچ روی سجده عبادی یا شرعی را مراد نکرده است از این رو برخی از ادیبان عرب چون أخفش تذکر داده‌اند که خروا در آیه مورد بحث به معنای مرور است و نه روی زمین افتادن (ابن انباری، ۲۰۰۴م، ص ۴۲) که در این صورت چنین معنا خواهد داد که «افراد در مقابل یوسف (ع) و پدر و مادرش روی تخت پادشاهی نشسته بودند، عبور نموده و احترام می‌کردند.

خروا در برخی از آیات چون «لَمْ يَخْرُوا عَلَيْهَا صُغًا وَ عُيَانًا» (فرقان: ۷۳) نیز به معنای مرور آمده است و الزاماً به معنای سرزمین نهادن نیست. قلقشندی نیز استعاره بودن کاربرد

این واژه در میان کاتبان را برای اشاره به تعظیم پادشاهان رایج دانسته است که در کتابت نامه‌ها و متون سیاسی، استعاره لفظی از فعل تحیت پادشاهان و بوسیدن آستان آنان می‌باشد که کاتبان برای فرار از اسم سجده به دلیل منع شرعی آن از این استعاره استفاده می‌کنند (قلقشندی، ج ۶، ص ۳۲۷).

نتیجه‌گیری

در رفع تعارض تفسیر آیه ۱۰۰ سوره یوسف (ع) با آیات منع سجده به غیر خداوند رهیافت‌های متنوع ادبی، تاریخی، روایی، کلامی، فقهی و عرفانی در تفاسیر امامیه دیده می‌شود ولی هیچ‌کدام به تنهایی کافی نبوده و نیازمند تکمیل و تقریر دقیق از پاسخ می‌باشد که با روش اجتهادی جامع می‌توان بدان دست یافت.

نقطه مشترک همه رهیافت‌ها، متشابه‌انگاری این آیه و تلاش بر رفع آن بر پایه محکومات قرآنی، احادیث، داده‌های روایی - تاریخی، مبانی کلامی و عرفانی بوده است. این پژوهش نشان داد تشابه ادعا شده عرضی و تاریخی است و آیه در دوره نزول قرآن این آیات فاقد هرگونه ابهام و اجمال بوده است.

همچنین روشن شد که مشکل تفسیری آیه معناشناختی است نه کلامی و عرفانی؛ روی آوردن مفسران به رهیافت‌های غیر ادبی نشانگر عدم دقت در معناشناسی تاریخی - در زمانی و خصائص زبان قرآن در روایت‌گری این داستان می‌باشد. نظریه معیار از اصل تاریخی‌نگری در تفسیر آیه بهره گرفت. برابر این اصل تاریخ نزول این سوره مکی است که قرآن با پنداره شرک در نبرد فرهنگی است و اگر قرآن در ادبیات بیانی خود دقت لازم را مبذول نمی‌کرد دستاویزی علیه خود به مشرکان در تأیید بت پرستی می‌داد زیرا یکی از درخواست‌های مشرکان پذیرش سجده در برابر بتان بود.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن انباری، محمد بن قاسم (۲۰۰۴م)، **الزاهر فی معانی کلمات الناس**، لبنان: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، **الخصال**، تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴. ابن جنّی، أبو الفتح عثمان (۲۰۰۸م)، **الخصائص**، محقق: عبد الحمید هنداوای، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، **التحریر و التنویر**، قم: نرم افزار جامع التفاسیر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، قم: نشر أدب الحوزة.
۷. ابولفتوح رازی، حسین (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
۸. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۱ش)، **بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۷۶ش)، **تفسیر روان جاوید**، تهران: برهان.
۱۰. جفری، آرتور (۱۳۷۲ش)، **واژه‌های دخیل در قرآن**، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
۱۱. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴ق)، **تقریب القرآن إلى الأذهان**، بیروت: دار العلوم.
۱۲. راد، علی، (۱۳۹۳)، «گونه‌شناسی احادیث تفسیری از نظریه تا تطبیق»، **دوفصلنامه تفسیر اهل بیت**، قم: دار الحدیث.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۲۷ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: منشورات طلیعة النور.
۱۴. روز بهان بقلی، (۲۰۰۸م)، **عرائس البیان فی حقائق القرآن**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۱۶. شاه علی زاده، علی (۱۳۹۲ش)، **تفسیر ابی جارود و مسنده**، قم: دار الحدیث.

۱۷. شریف مرتضی، (۲۰۱۰م)، **نفائس التأویل**، اشراف: احمد الموسوی، بیروت: شرکت الأعلمی للمطبوعات.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: انتشار فرهنگ اسلامی.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق: محمد خواجهوی، قم: بیدار.
۲۰. صفدی، خلیل (۲۰۰۵م)، **صرف العین**، تحقیق: محمد بن عبد المجید لاشین، قاهره: دار الافاق العربیة.
۲۱. صموئیل، حیب (۱۹۸۸م)، **دائرة المعارف الكتابیة**، قاهره: دار الثقافة.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق - الف)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعهی مدرسین حوزه علمیه.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق - ب)، **تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن**، محقق: اصغر ارادتی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفة.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸ش)، **أطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات اسلام.
۲۸. عروسی حویزی، عبد علی (۱۴۱۵ق)، **نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۹. عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا)، **تفسیر العیاشی**، تحقیق: هاشم الر سولی المحلاتی، طهران: المكتبة العلمیة الإسلامیة.
۳۰. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۳۱. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر.

۷۰ مقاله علمی - پژوهشی: «آیه سجده بر یوسف (علیه السلام) در تفاسیر امامیه: رهیافت‌ها و نظریه معیار»

۳۲. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ق)، **الأصفي في تفسير القرآن**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ش)، **تفسیر أحسن الحديث**، تهران: بنیاد بعثت.

۳۴. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۳۵. قفطی، جمال الدین (۲۰۰۸م)، **أساس السياسة**، محقق: جلیل عطیة، بیروت: دار الطلیعة.

۳۶. قلق شندی، احمد (بی تا)، **صبح الأعمش في صناعة الإنشاء**، محقق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۳۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، **تفسیر القمی**، قم: انتشارات دار الکتب.

۳۸. قیروانی، ابراهیم (۱۹۹۳م)، **زهر الآداب و ثمر الأبواب**، محقق: یوسف علی طویل، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۳۹. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶ش)، **تفسیر منهج الصادقین في إلزام المخالفین**، تهران: کتابفروشی علمی.

۴۰. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، **إختيار معرفة الرجال**، مشهد: دانشگاه فردوسی.

۴۱. مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ق)، **من هدی القرآن**، تهران: دار محبی الحسین.

۴۲. مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

۴۳. مصطفوی، حسن (۱۴۱۷ق)، **التحقیق في کلمات القرآن**، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

۴۴. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، **تفسیر الکاشف**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۴۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. 'Arūsī Ḥuwayzī 'AA. *Nūr al-Thaqalayn*. Qom: Esmaelian Publications; 1415 AH.
3. Abu al-Futūḥ Rāzī Ḥ. *Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Raḍ awī; 1408 AH.
4. 'Ayyāshī MbM. *Tafsīr al-'Ayyāshī*. Research: H Rasuli Mahallati. Tehran: Maktabat al-'Ilmīyyah al-Islāmīyyah; nd.
5. Babayi AA. *The Review of Exegetical Schools & Methods*. Qom: Research Institute of Hawzah & University; 1391 HS.
6. Baqli R. *'Arā'is al-Bayān fī Ḥaghā'igh al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah; 2008.
7. Faḍl Allah SMḤ. *Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Milāk lil-Ṭībāt wa al-Nashr; 1419 AH.
8. Fayḍ Kashānī M. al-'Aṣṣ fā fī Tafsīr al-Qur'ān. Qom: Islamic Publication Institution; 1418 AH.
9. Fayḍ Kashānī M. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Maktabat al-Ṣadr; 1415 AH.
10. Hosseini Shirazi SM. *Taqrīb al-Qur'ān ila al-'Adhhān*. Beirut: Dār al-'Ulūm; 1424 AH.
11. Ibn al-'Anbārī MbQ. *Al-Zāhir fī Ma'ānī Kalimāt al-Nās*. Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah; 2004.
12. Ibn 'Āshūr MbṬ. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Qom: Jāmi' al-Tafāsīr Software; nd.
13. Ibn Jinnī 'A. *Al-Khaṣā'is*. Research: 'AḤ Hindāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah; 2008.
14. Ibn Manẓūr MM. *Lisān al-'Arab*. Qom: 'Adab al-Ḥawzah; 1405 AH.
15. Jeffery A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Translated by: *F Badrei*. Tehran: Toos Publications; 1372 HS.
16. Kashānī MF. *The Commentary of Manhaj al-Ṣādiqīn fī 'Ilzām al-Mukhālifīn*. Tehran: Mohammad Hasan 'Elmi Bookshop; 1366 HS.
17. Kashshī Mb'. *'Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl*. Mashhad: Ferdowsi University; 1409 AH.
18. Makarem Shirazi N. *The Commentary of Nemuneh*. Dār al-Kutub al-Islāmīyyah; 1374 HS.

19. Mashadi MbM. Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Bahār al-Gharā'ib. Tehran: Ministry of Islamic Culture & Guidance; 1368 HS.
20. Modarresi SMT. Min Huda al-Qur'ān. Tehran: Dār Muḥibbī al-Ḥussain; 1419 AH.
21. Mughniyah MJ. Tafsīr al-Kāshif. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiyyah; 1424 AH.
22. Muṣṭafawī Ḥ. Al-Taḥqīq fi Kalimāt al-Qurān. Tehran: Wizārat al-Thiqāfat wa al-Irshād al-Islāmī; 1417 AH.
23. Qalqashandī 'A. Ṣubḥ al-'A'shā fi Ṣinā'at al-'Inshā'. Research: MḤ Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyyah; nd.
24. Qarashī SAA. The Commentary of 'Aḥsan al-Ḥadīth. Tehran: Be'that Foundation; 1377 HS.
25. Qiftī JD. 'Asās al-Siyāsat. Research: J 'Aṭīyyat. Beirut: Dār al-Ṭalī'at; 2008.
26. Qirvani 'I. Zahr al-'Ādāb wa Thamar al-'Albāb. Research: YA Ṭawīl. Beirut: Dār Al-kutub Al-'ilmīyyah; 1993.
27. Qumī AbI. *Tafsīr al-Qumī*. Qom: Dār al-Kitāb Publications; 1367 HS.
28. Qurṭubī Mb'. Al-Jāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān. Tehran: Naser Khosrow Publications; 1364 HS.
29. Rad A. The Typology of Interpretive Hadiths; from Theory to Adaptation. Journal of Tafsir-e Ahl Bayt. Qom: Dār al-Ḥadīth; 1393 HS.
30. Rāghib Isfahānī Ḥ. Mufradāt Alfāz al-Qur'ān. Research: Ṣ 'A Dāwūdī. Ṭalī'at al-Noor Publications; 1427 AH.
31. Sadeqi Tehrani M. Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bil-Qur'ān. Qom: Islamic Culture Publications; 1365 HS.
32. Ṣadr al-Din Shirazi MbE. Tafsīr al-Qurān al-Karīm. Research: M *Khajavi*. Qom: *Bidar* Publications; 1366 HS.
33. Sadūq MbB. Al-Khiṣāl. Correction & Explanation: AA Ghaffari. Qom: The Institute of al-Nashr al-Islāmī; 1403 AH.
34. Ṣafadī Kh. Ṣarf al-'Ayn. Research: M Lāshīn. Cairo: Dār al-'Āfāq al-'Arabiyyah; 2005.
35. Ṣamūīl Ḥ. Encyclopedia of al-Kitābiyyah. Cairo: Dār al-Thiqāfah; 1988.
36. Shāh 'Alī Zādeh 'A. Tafsīr 'Abī Jārūd wa Musnaduh. Qom: Dār al-Ḥadīth; 1392 HS.
37. Sharīf Murtiḍā. Nafā'is al-Ta'wīl. Supervised by 'An al-Mūsawī. Beirut: al-'Alamī Publications Institution; 2010.

38. Suyūṭī JD. Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bil-Ma'thūr. Qom: Ayatullah Mar'ashi Najafi's Library; 1404 AH.
39. Ṭabarī MbJ. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Ma'rifah; 1412 AH.
40. Ṭabāṭ abāyī MH. Tafsīr al-Bayān fī al-Muwāfaqat bayn al-Ḥadīth wa al-Qur'ān. Research: A Eradati. Beirut: Dār al-Ta'āruf lil-Maṭbū'āt; nd.
41. Ṭabāṭ abāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur' ān. Qom: Teachers Community of Islamic Seminary; 1417 AH.
42. Ṭabrisī FbḤ. Majama' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur' ān. Tehran: Naser Khosrow Publications; 1372 HS.
43. Ṭayyib S'A. Aṭ yab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur' ān. Tehran: Islām Publications; 1378 HS.
44. Thaqaṭī Tehrani M. The Commentary of Ravan-e Javid. Tehran: Borhan Publications; 1376 HS.
45. Ṭūsī MbH. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur' ān. Lebanon: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1378 HS.

The Verse of Prostration on Yusuf ^(PBUH) in *Imāmī* Exegeses; Approaches and the Standard Theory

*Ali Rad*¹

Received: 22/5/2016
Accepted: 31/12/2016

Abstract

Among Shiite exegetes there is no consensus and standard theory on the verse Yusuf: 100 to solve the apparent contradiction between this verse with the verse *Jinn*: 18 which prohibits prostration on non-Allah, and the verse *al-Isrā'*: 22 which requires man to respect his parents. So, diverse literal, traditional, historic, jurisprudential, theological, and mystical approaches are found in their exegeses: some believe that this prostration is a kind of thanksgiving and obedience and so the prostrated is Allah, the Almighty. Some others say that the prostrated is Yusuf and such prostration is not-optional but only is a kind of greetings. Others consider Yusuf as a prostrator in respect of regathering of his family after a long time. The main purpose of this research is to evaluate these approaches and provide a standard view in interpreting this verse. In conclusion, the standard theory argues that the prostrated is Yusuf himself and such prostration is a kind of political respect to his ministerial position in Egypt, and hence finally the apparent contradictions would be solved.

Keywords: *Difficult Verses, Imāmī Exegeses, Unity of Worship, Respect to Parents, Prostration on Yusuf.*

¹. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Branch, Qom, Iran. ali.rad@ut.ac.ir