

حکایات

دوفصلنامه علمی-پژوهشی قرآن پژوهی
سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۶۹-۵۱



تفسیر طبری و پارادایم جمال یوسف علیه السلام تحلیل و نقد

علی راد^۱

چکیده

در روزگار محمد بن جریر طبری (۳۱۰ ق)، «پارادایم جمال بدیع یوسفعلیه السلام» نظریه-ای فراگیر و از نظر اعتبار، مسلم و قطعی نزد اکثر مفسران، مورخان و محدثان مسلمان بوده است. از جمله ادله طرفداران این پارادایم، استدلال به مفاد آیه شریفه «... فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أُكْرِمْتَهُ وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف، ۳۱) می باشد. این استدلال در «جامع البیان» طبری بازتاب ویژه‌ای یافته و اعتبارسنجی مستندات وی، مسئله اصلی این نگاشته است. برآیند پژوهش، آسیب‌پذیری رویکرد تفسیری درباره آیه فوق است و بر پایه ادله پارادایم رقیب، تبیین و اثبات می شود که: «طبری از جمله طرفداران پارادایم جمال بدیع یوسف علیه السلام است. او تلاش زیادی را در کتمان پارادایم رقیب نموده و بر مجموعه مستندات و ادله وی، مناقشات جدی وارد است.»

واژگان کلیدی: جامع البیان طبری، پارادایم جمال یوسف علیه السلام، مطالعات پارادایمی، تاریخ تفسیر، نقد تفاسیر.

درآمد

گرایش آدمی به زیبایی در گونه‌ها و جلوه‌های مختلف آن، امری فطری است؛ لذا اثبات حُسن و لزوم آن، بی‌نیاز از استدلال و اقامه برهان است. بر پایه فطرت زیباگرایی، انسان زیبایی را دوست دارد، بدان ابراز علاقه می‌کند، زیبایی را می‌ستاید و حتی از آن متأثر می‌شود. در صورت بروز شدت زیبایی و حُسن جمال در یک شخص، ممکن است دیگران در ابراز علاقه به آن دچار افراط شده، عنان اختیار نفس را از دست بدهند و از اعتدال خارج شوند. داستان لیلی و مجنون، فرهاد و شیرین و... در فرهنگ و ادب فارسی و عربی، نمونه‌هایی از این قسم دلدادگی‌های عمیق و تأثربرانگیز با شهرت جهانی است. (ر.ک. سویلم، ۲۰۰۶؛ ستاری، ۱۳۷۳؛ ستاری، ۱۳۶۶).

ستایش، تأثر و تسلیم آدمی در برابر مظاهر زیبایی را، زیباپرستی می‌گویند که با زیبایی‌شناسی متفاوت است؛ جمال‌پرستی افزون بر شناخت زیبایی، به پرستش و عشق‌ورزی به زیبایی نیز می‌پردازد، ولی زیبایی‌شناسی فقط به معرفت‌شناسی زیبایی بسنده می‌کند. (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۶: ۱۵). امروزه دانش زیبایی‌شناسی، عنوان رشته‌ای فلسفی است که کوشش می‌کند تجربه‌های زیباشناسانه را در قالب صورت‌های عقلانی ارائه دهد. زیبایی‌شناسی، از دیرینه کهن در فلسفه افلاطون برخوردار است و در دوره معاصر نیز فیلسوفان به ابعاد مختلف آن پرداخته‌اند. (پترسون، ش ۱۶: ۱۰۵-۹۳). وجه بارز تطور تاریخی آن از گذشته تا کنون، تغییر از رویکرد تجربی به رویکرد فلسفی در زیبایی‌شناسی است. (یوسفیان، ۱۳۷۹: ۱۳۸-۱۳۶). در فلسفه اسلامی نیز ابن‌سینا (۴۱۹ ق) اهتمام جدی به تبیین ماهیت زیبایی و گرایش انسان به زیبایی داشت و این سنت بعد از ایشان در فلسفه اسلامی پی‌گیری شد. (بلک، س ۱۱، ش ۳ و ۴: ۲۰۴-۲۱۹). بر پایه اصل چهارم از اصول زیبایی‌شناسی ابن‌سینا، زیبایی متشکل از نظم، تألیف و اعتدال، متعلق نفس حیوانی و نفس عقلانی است. عشق به زیبایی در نفس حیوانی، طبیعی محض است، از غریزه یا از لذت ساده ادراکات حسی برمی‌خیزد، ولی عشق به زیبایی در نفس عقلانی، امری خردورانه‌تر است که در نهایت به شناخت قرب معشوق با خداوند که معشوق نخست است، متکی می‌شود. (همان: ۲۰۷).

تبار یوسف بن یعقوب علیه السلام از طریق اسحاق به ابراهیم علیه السلام می‌رسد («وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي



إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ» (یوسف، ۳۸). یوسف بعد از رحلت یعقوب علیه السلام وصی ایشان بود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰۷/۵؛ عیاشی، بی تا: ۱۹۸/۲، ح ۸۷؛ راوندی، ۱۳۷۶: ۱۳۵، ح ۱۳۸؛ مجلسی، ۱۹۸۹: ۲۹۵/۱۲، ح ۷۷). مدت حیات یوسف علیه السلام را ۱۱۰ سال گفته اند. (صدوق، بی تا: ۳۲۴، ح ۳۷۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰۷/۵؛ راوندی، ۱۳۷۶: ۱۳۸، ح ۱۴۶). مضمون این روایات، با مطالعات کتاب مقدس نیز هم‌سوئی دارد که رحلت این پیامبر الهی را در ۱۱۰ سالگی دانسته‌اند. (نرم‌افزار مزده، تفسیر باب ۳۹: سفر پیدایش). در روایاتی (صدوق، ۱۴۰۵: ۵۲۴، ح ۳؛ طبری، ۱۹۸۳: ۱/۳۶۴؛ بغدادی، ۱۳۶۱: ۴) نیز عمر ایشان ۱۲۰ سال گفته شده است.^۱ بعد از وفات یوسف علیه السلام، بدن ایشان داخل تابوتی از سنگ، زیر رود نیل در مصر دفن شد و بر پایه برخی از گزارش‌ها سپس در دوره نبوت حضرت موسی علیه السلام به شام منتقل و در بیت المقدس دفن گردید. (صدوق، ۱۴۰۳: ۱/۱۹۳، ح ۵۹۴).

هرچند زمان دقیق آغاز نبوت یوسف علیه السلام روشن نیست ولی، از آیات قرآن برمی‌آید که آن حضرت از دوران کودکی مشمول عنایت، الهام و حراست الهی از هرگونه لغزش بود. داستان یوسف علیه السلام در قرآن، مستند روشنی برای اثبات حراست ایشان حتی در دوران کودکی و جوانی است. حمایت الهی از جان حضرت یوسف و حراست آبروی او از دام زلیخا، دو نمونه آشکار از عنایت ویژه خداوند در حفظ جان و آبروی آن حضرت است. در دوران جوانی به یوسف علیه السلام حکمت و دانش ویژه‌ای اعطا شد: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (یوسف، ۲۳). بر پایه تصویر قرآن از شخصیت حضرت یوسف، این پیامبر الهی از زمره مخلصین، صدیقین و محسنین بود. خداوند علم و حکمت و تأویل احادیث را به یوسف علیه السلام عنایت کرده، او را برگزید؛ نعمت خود را بر آن حضرت تمام گردانید و او را به صالحان ملحق نمود. پروردگار عالم در قرآن کریم، یوسف علیه السلام را در شمار پیامبرانی از آل نوح و آل ابراهیم علیه السلام برشمرده و بر وی درود و ثناء گفته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۲۶۰). چنین تصویری از یوسف علیه السلام، جای هیچ‌گونه تردیدی را در نبوت ایشان نمی‌گذارد.

برخی از مفسران، حضرت یوسف را مبعوث به قوم قبط دانسته و دوران نبوتش را از لحاظ

۱. ۷۵ سال پس از رحلت حضرت ابراهیم علیه السلام، ۳۰ سال پیش از وفات اسحاق، در ۹۰ سالگی حضرت یعقوب و ۸ سال پیش از بازگشت خانواده‌اش به کنعان، به دنیا آمد؛ در ۱۷ سالگی به مصر فروخته شد؛ ۱۳ سال را در منزل فوطیفار و زندان گذراند و در ۳۰ سالگی حاکم مصر شد. (نرم‌افزار مزده، تفسیر باب ۳۹: سفر پیدایش).

تاریخی بعد از مرگ پادشاه وقت مصر و قبل از بعثت پیامبر اولوالعزم حضرت موسی علیه السلام گفته‌اند. (ماوردی، ۱۴۲۸: ۵/ ۱۵۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/ ۸۱۴). این گروه از مفسران، یوسف علیه السلام را از جمله پیامبران دوازده گانه دوره‌ی میان یعقوب و موسی علیه السلام دانسته‌اند که به اسباط^۱ معروف هستند و در شماری از آیات قرآن کریم، پیامبری آنان تأیید شده است.^۲ قرآن، نبوت یوسف علیه السلام را با ارائه بینات وصف کرده است: «وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ» (غافر، ۳۴) که دلالت بر پیامبری ایشان دارد. در روایات اسلامی نیز به صراحت، نبوت و رسالت آن حضرت بیان شده است: «ویحهم أما علموا ان یوسف کان نبیاً ورسولاً...» (صدوق، ۱۹۸۴: ۱۵۱/۲)؛ بر پایه آیات «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ. وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف، ۵۵-۵۶) و روایات (صدوق، ۱۴۱۷: ۲۴۸، ح ۱۱۰؛ عیاشی، بی تا: ۲/ ۳۴۰، ح ۷۵؛ مجلسی، ۱۹۸۹: ۱۲/ ۱۸۱، ح ۹) یوسف علیه السلام از جمله پیامبرانی است که به وزارت و پادشاهی نیز رسید؛ ایشان از سی سالگی تا پایان عمر، وزارت یا حکومت مصر را برعهده داشته است. (نم افزار مژده، تفسیرباب ۳۹: سفر پیدایش). یوسف علیه السلام ترویج دهنده آیین پیامبر اولوالعزم حضرت ابراهیم علیه السلام بود و خود شریعت یا کتاب خاصی نداشت. هرچند از آن حضرت وصایای زیادی به دست نیامده اما، بازگویی داستان یوسف علیه السلام در قرآن، سرشار از آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی در سیره این پیامبر است. دوازدهمین سوره از قرآن کریم به ترتیب مصحف، به داستان حضرت یوسف اختصاص یافته و بیشترین آگاهی‌ها درباره زندگی و نبوت ایشان را ارائه کرده است.

۱. اسباط به پسران یا نوادگان حضرت یعقوب اطلاق شده است که در دوره میانی ایشان یا حضرت موسی علیه السلام به ارشاد مردم مشغول بودند و بنا به دیدگاه برخی از مفسران تابعی، صحف حضرت ابراهیم علیه السلام بر آن‌ها نازل شد. (بلخی، ۱۴۲۳: ۸/ ۱۴۱). برخی نیز معتقدند اسباط نه پسران حضرت یعقوب، بلکه افراد معین و برگزیده‌ای از میان نوادگان آن حضرت بوده‌اند که افزون بر استمرار نژادی، به اعتبار جانیشینی این پیامبر الهی، مریدان و پیروان معنوی او نیز به‌شمار می‌رفته‌اند و پس از حضرت یوسف و پیش از حضرت موسی علیه السلام در میان بنی اسرائیل رسالت داشته‌اند. (اسدی، ش ۲: ۴۷-۶۶).

۲. «أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ عِنْدِهِ مِنْ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره، ۱۴۰)؛ «قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ.» (آل عمران، ۸۴)؛ «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُورًا» (نساء، ۱۶۳).

«پارادایم»^۱، واژه‌ای با ریشه یونانی، در فارسی به «نمونه»، «سرمشق»، «الگوواره» معنا شده است.^۲ پارادایم در معنای عام خود به معنای «اصول حاکم بر بینش انسان درباره جهان»، «منشاء اصول و مقررات» (مورن، ۱۳۷۹: ۱۶) و معنای اخص آن «سرمشق» است. (آلن اف، ۱۳۷۹: ۱۰۹). در این پژوهش معنای اصطلاحی پارادایم مدنظر است.

اصطلاح پارادایم، به مدل و الگوی مسلط و چارچوب فکری و فرهنگی غالب بر گروه یا جامعه علمی اشاره دارد که از آن به عنوان یک فرا نظریه و دیدگاه فکری کلان در تحلیل، تبیین و پاسخ‌گویی به مسائل بهره می‌گیرند. این فرا نظریه از محیط به مرور بر افراد آموزش داده شده و در یک فرآیند تاریخی در اذهان آن‌ها به یک اصل بدیهی، مسلّم و ابطال‌ناپذیر تبدیل می‌شود و تا پدید آمدن پارادایم جدید به حیات خود ادامه می‌دهد. پارادایم‌ها به منظور بنا نهادن و تبیین کردن مجموعه وسیعی از مسایل عمل می‌کنند و یک الگو و نمونه عینی در دانش برای تحلیل و تبیین محسوب می‌شوند. پارادایم ویژگی تکرار شونده‌گی دارد، لذا در مسایل جدید علم نیز قابل کار بست و تعمیم است. پارادایم‌ها در غیاب قوانین و نظارت‌ها، پژوهش‌ها را هدایت می‌کنند، لذا ناظر غیابی و پنهان نظریه‌های علمی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی هستند (کیون، ۱۳۹۵: ۳۳۶-۳۱۳؛ آگامبن، ۱۳۹۱: ۱۰) و در انقلاب‌های علمی و پیشرفت دانش‌ها اثرگذارند (کیون، ۱۳۹۵: ۳۰۴-۲۹۸). از این رو امروزه از پارادایم تحقیقی نیز در مباحث روش‌شناسی پژوهش سخن می‌رود و مراد از آن، «نوع نگاه و بستری که پژوهشگر در آن می‌زید، تنفس می‌کند و همه چیز را در آن قرار می‌دهد و می‌بیند» (رابرت سگال، ۱۳۹۱: ۱۱) است. اثبات‌گرایی، تأویل‌گرایی کلاسیک و معاصر، پدیدارشناسی فمینیسم (بنگرید: فی. ۱۳۸۹) و... نمونه‌هایی از پارادایم‌های تحقیقی محسوب می‌شوند (بلیکی، ۱۳۹۶: ۲۳۶-۱۸۹).

امروزه از معنای اصطلاح پارادایم، در فلسفه و تاریخ علم برای تحلیل و تبیین ساختارها، تطورات و انقلاب‌های علمی استفاده می‌شود. کاربرد پارادایم به علوم تجربی اختصاص

۱. paradeigma.

۲. معادل اصطلاحی «پارادایم» در پژوهش‌های دینی به زبان فارسی شناخته شده نیست؛ از این رو ناگزیر از کاربرد آن در این پژوهش بودیم تا زبان و ادبیات مشترکی با خوانندگان تاریخ تفسیر داشته باشیم. این دغدغه در پژوهش‌های نشر یافته به فارسی، مدنظر محققان ایرانی بوده و آنان را نیز در نهایت ناگزیر به انتخاب کلمه «پارادایم» در عنوان اثر خود کرده است (بنگرید: علی پور، ۱۳۹۴: ۹-۲۴).

ندارد بلکه در علوم انسانی، جامعه‌شناسی و هنر نیز از این اصطلاح استفاده می‌شود. اساساً از نگاه برخی از فیلسوفان علم، استفاده از پارادایم، امری روزمره در فعالیت‌های انسانی و فراگیر در گرایش‌های مختلف علوم تجربی و علوم انسانی است. (آگامین، ۱۳۹۱: ۱۰). برآیند پارادایم‌های غالب و حاکم در جامعه علمی، ظهور و تثبیت ایدئولوژی و نظام‌های ارزشی است که طرفداران پارادایم از آن دفاع می‌کنند. از این رو، میان پارادایم و ایدئولوژی، هم‌افزایی و پیوند دوسویه وجود دارد.

در این پژوهش، اصطلاح پارادایم برای ارجاع به دو فرا نظریه/نظریه‌ی کلان تفسیری رایج در میان مفسران مسلمان و به‌عنوان چارچوب مرجع یا دیدگاه فکری مشترک آنان در تبیین مدلول آیه «وَقَالَتِ الْخُرُجِ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف، ۳۱) ایفای نقش می‌کند.

طرفداران پارادایم نخست، به مدلول فرا‌های «أَكْبَرْنَهُ»، «مَا هَذَا بَشَرًا» و «مَلَكٌ كَرِيمٌ» به‌عنوان گزینه‌ای درون‌متنی از قرآن برای اثبات جمال بدیع یوسف عليه السلام استناد جست‌اند؛ اما پارادایم رقیب، این استدلال‌ها را مخدوش دانسته و در دلالت آیه بر جمال بدیع حضرت یوسف عليه السلام تردید جدی دارد. پارادایم «جمال بدیع یوسف عليه السلام»، به زیبایی ممتاز حضرت یوسف در میان آحاد بشر به‌عنوان یک فضیلت اعطایی و موهبت خاص تأکید دارد و در پیوند با گفتمان تفاضل پیامبران در مطالعات ادیانی است. بر پایه این پارادایم، مقصود از ترکیب «جمال بدیع یوسف عليه السلام» نه زیبایی عادی، طبیعی و اقتضایی سن جوانی، بلکه زیبایی ممتاز، ثابت و منحصر به فرد یوسف عليه السلام در همه ادوار حیات آن حضرت است. این حد از حُسن جمال به اراده الهی فقط به ایشان اعطا شده و فضیلت انحصاری این پیامبر خدا بوده و به سایر پیامبران و انسان‌ها چنین درجه‌ای از زیبایی داده نشده است.

نیک می‌دانیم که کتاب «جامع‌البیان فی تأویل آیات القرآن» محمدبن جریر طبری (۳۱۰ ق)، کتاب سترگ در مطالعات تفسیری عصر صحابه و تابعین به‌شمار می‌آید و احادیث آن، جایگاه و کارکرد ویژه‌ای در تبیین آیات قرآن دارد. مسئله اصلی پژوهش حاضر، این است که طبری در جامع‌البیان، کدامیک از دو پارادایم فوق را به‌عنوان نظریه تفسیری خود پذیرفته و مستندات نظریه وی از چه میزان اعتبار برخوردار است؟ برای دستیابی به پاسخ این



پرسش‌ها، آرای طبری در جامع‌البیان در تفسیر آیه «... فَلَمَّا رَأَيْتُهُ أُكْبِرْتَهُ وَقَطَعْتَ أَيْدِيَهُنَّ...» را بازیابی کردیم که در ادامه به تحلیل و ارزیابی هریک از آن‌ها می‌پردازیم. عدم نقد و رد اقوال از سوی طبری و تصریحات ایشان، مبنای ما در تبیین دیدگاه طبری بوده است. نویسنده به شکل مبسوط، جمال یوسف ﷺ را در تاریخ تفسیر بررسی نموده است اما، با محوریت سؤالات فوق، به تحقیق نشر یافته‌ای دست نیافتیم.

۱. بریدن انگشتان

طبری به نقل از ابن اسحاق، بر این باور است که «قَطَعْتَ أَيْدِيَهُنَّ»، دلیل بریدن انگشتان در جمله، سلب اختیار و عدم کارکرد عقل زنان در اثر مشاهده جمال بدیع و ممتاز یوسف ﷺ بود. این اعتراف، اثر تکوینی مشاهده زیبایی یوسف ﷺ بود و چنان در روان و جان این زنان اثر گذاشت که آنان از سر شوق مشاهده زیبایی بدیع یوسف ﷺ، در آغاز زبان به تمجید و تعظیم آن حضرت گشودند و به دنبال آن، در حالت غرق در مشاهده جمال یوسف ﷺ، انگشتان خود را - که در حال پوست گرفتن میوه بودند - ناخواسته و ناخودآگاه بریدند. این مهم در تفسیر طبری چنین گزارش شده است: «... وَ غَلَبَتْهُ عُقُولُهُنَّ عَجَبًا حِينَ رَأَيْتُهُ، فَجَعَلْنَ يَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ بِالسَّكَاكِينِ الَّتِي مَعَهُنَّ مَا يَعْقِلْنَ شَيْئًا مِمَّا يَصْنَعْنَ...» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲/۱۲۲).

ارزیابی

یک: بر پارادایم رقیب که از قدمت و اصالت نیز برخوردار بوده و از صحابه و مفسران بزرگی چون ابن عباس (۶۸ ق) گزارش شده است، جمله «أَكْبَرْتَهُ» دلالتی بر جمال یوسف ﷺ ندارد، بلکه به مطلق بزرگداشت ایشان از سوی زنان تفسیر شده است (ماوردی، ۱۴۲۸: ۳/۳۲). کلبی (۱۴۶ ق) از مفسران مشهور دوره تابعین، «أَكْبَرْتَهُ» را به نفی خصوصیت بشر بودن از یوسف ﷺ به اقتضای عملکرد عقیفانه و توأم با خویشترن داری آن حضرت در مقابل مغالزه و درخواست مرآوده جنسی زنان تفسیر می‌کند. (هواری، بی تا: ۲/۲۶۲). در تفسیر غریب القرآن ابن قتیبه دینوری (۲۷۶ ق)، «أَكْبَرْتَهُ» به معنای بزرگ شمردن آمده است که ناشی از هول زنان در هنگام مشاهده یوسف ﷺ و علت آن، هیبت ظاهری یا معنویت خاص آن حضرت بود

(دینوری، ۱۳۹۸: ۱۸۷)؛ لذا اگر مقصود زیبایی بدیع یوسف علیه السلام بود، ضرورت داشت که بدان اشاره می‌کرد. اهتمام ابو عبیده و ابن قتیبه به بازشناسی معنایی ساختار «اَکْبَرَنَّهُ» در قرن سوم، نشان می‌دهد که از نگاه این دو، ساختار بیانی نیازمند مجازشناسی یا غرابت زدایی است، زیرا اگر مدلول «اَکْبَرَنَّهُ» معنایی روشن داشت و فاقد مجاز یا غرابت بود، چندان موجه نبود که ابو عبیده و ابن قتیبه به این امر اهتمام ویژه نمایند. توضیح این‌که، میل به عشوه‌گری زنان در موقعیتی همانند ضیافت زلیخا، به طور معمول در مردان عادی زمینه لازم را برای گرایش و کنش مثبت به درخواست زنان ایجاد می‌کند ولی، یوسف علیه السلام با رفتار عفیفانه خود، به گونه‌ای این وضعیت را مهار کرد که زنان تصور کردند وی اساساً خصلت مردانه در تمایل به جنس مخالف ندارد و گویی در این امور همانند فرشتگان از هر میلی و به‌ویژه شهوت به زنان، پیراسته است. شایان ذکر است که میهمانان ضیافت زلیخا، در محضر یوسف علیه السلام با ترفندهای زنانه به عشوه‌گری و ابراز تمایلات پرداختند؛ تعدد زنان و تنوع مغالزه‌های آنان، اراده مردان استوار را نیز ممکن است از هم بگسلد ولی، یوسف علیه السلام همانند کوهی مستحکم در برابر عشوه‌گری زنان ایستاد و میلی به سوی آنان در نگاه، چهره و گفتار نشان نداد.

از سوی دیگر، در برخی از میراث تفسیری قرن اول و دوم هجری، «اَکْبَرَنَّهُ» به کنش طبیعی و تکوینی قاعدگی زنان - عادت حیض - تفسیر شده است. (ماوردی، ۱۴۲۸: ۳/۳۲). توضیح این‌که، زنان افزون‌بر عادت ماهانه که اقتضای طبیعت آنان است، در مواقعی چون مواجهه با حالات روانی خوف‌انگیز و هراسناک، شادی زیاد و... دچار قاعدگی ناخواسته و موقت می‌شوند که نوعی عکس‌العمل طبیعت زنانه در مواجهه با صحنه‌ها و حالت‌های روانی خاص است. این دیدگاه، مدعای خود را به شعر عرب استناد جسته است که ساختار «اَکْبَرَنَّهُ» و مصدر آن «اِکْبَارٌ» به معنای حیض شدن به کار رفته است. ابو عبیده، معمر بن مثنی (۲۰۹ق) در مجازالقرآن خود، این قول را توجیه و محتمل دانسته است. (ابو عبیده، ۱۹۵۴: ۳۰۹/۱). در آغاز قرن چهارم، ابن ابی حاتم رازی (۳۲۷ق) به شیوع دیدگاه‌های تفسیری رقیب انگاره جمال بدیع در تفسیر «اَکْبَرَنَّهُ» اشاره کرده است. وی تفسیر حیض شدن زنان در اثر شادمانی را از ابن عباس و تفسیر بزرگداشت و دچار بهت شدن را از سدی، زید بن اسلم و ابن اسحاق گزارش کرده است. (ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۷/۲۱۳۴). فارغ از اختلاف نظر مفسران صحابی و



تابعی در معناشناسی «أَكْبَرَنَّهُ»، گزاره‌های موجود، نشان‌گر پارادایم تفسیری جدی و مهم در تقابل با انگاره جمال بدیع است که تفسیری متفاوت از مدلول «أَكْبَرَنَّهُ» دارد و طرفداران انگاره جمال بدیع تلاش دارند در اعتبار آن تردید نمایند.

دو: طبری با پذیرش احتمال قطع کامل انگشتان در معنای «وَقَطَّعَنَ أَيْدِيَهُنَّ»، می‌بایست به این سؤال پاسخ می‌داد که زنان چگونه این مهم را از دید همسران خود پنهان نگه داشتند؟ یا در صورت عدم کتمان، چگونه آن را برای دیگران توجیه کردند؟ به نظر می‌آید که طبری می‌بایست در گوهر معنایی قطع، درنگ بیشتری نموده و با استناد به اصل عدم ترادف و به اقتضای سیاق آیات، قطع در «وَقَطَّعَنَ أَيْدِيَهُنَّ» را به همان خراش در سطح پوست که گاه هنگام پوست‌گرفتن میوه ناخواسته و به دلیل اختلال حواس حادث می‌شود، معنا می‌کرد. اثرگذاری پارادایم مشهور در ترجیح و توجیه وی مشهود است. طبری، مقصود مجاهد را به دقت درنیافته است؛ زیرا همان‌طور که ابوجعفر نحاس در توجیه رأی مجاهد به این مهم تذکر داده، مقصود از قطع ید در آیه «وَقَطَّعَنَ أَيْدِيَهُنَّ»، خراش در سطح پوست است. (صنعانی، ۱۹۸۹: ۲۸۱/۱).

۲. مافوق بشر

طبری، هم‌سوی با تفسیر خود در دلالت جمله «مَلَكٌ كَرِيمٌ» به زیبایی بدیع یوسف ﷺ، به نقد قرائت غیرمشهور از «بَشْرًا» پرداخته و آن را مخالف با اجماع دانسته است. عبارت او چنین است: «عن أبي الحويرث الحنفی أنه قرأ: «ما هذا بشري» بشرا: أي ما هذا بمشتری، یرید بذلك أنهن أنكرن أن يكون مثله مستعبدا یشتری و بیاع. و هذه القراءة لا أستجیز القراءة بها لإجماع قراء الأمصار علی خلافها و قد بینا أن ما أجمعت علیه فغیر جائز خلافها فیه» (طبری، ۱۴۱۲، ۱۲۴/۱۲). برای اثبات جمال بدیع حضرت یوسف به مفاد جمله «ما هذا بَشْرًا»: یوسف بشر نیست»، چنین استدلال شده است که مشاهده جمال بدیع و ممتاز یوسف ﷺ زنان را به نفی بودن آن حضرت واداشت، زیرا این میزان از زیبایی را در انسان نایاب و غیرممکن پنداشتند. (ماوردی، ۱۴۲۸: ۳/۳۳). ابن‌ابی حاتم رازی (۳۲۷ق) هم‌سوی با طبری، با چینش هوشمندانه روایات صحابه و تابعان در موضوع زیبایی یوسف ﷺ، از آن‌ها به عنوان مقدمه‌ای برای تفسیر «ما هذا بَشْرًا» بهره جسته است. (ابن‌ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۷/۲۱۳۷-۲۱۳۶).

ساختار و سیاق تفسیر ابن ابی حاتم در تبیین «ما هَذَا بَشَرًا» نشان می‌دهد که از نگاه وی نیز دلیل نفی وصف بشر بودن از یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ، زیبایی منحصر به فرد آن حضرت است.

ارزیابی

یک. استدلال به جمله «ما هَذَا بَشَرًا» برای اثبات جمال بدیع یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ، مستلزم حذف و تقدیر در اسلوب بیانی آیه بوده و خلاف اصل و فاقد توجیه بلاغی است؛ به ویژه این که در ظاهر و سیاق آیات قبل و بعد نیز شاهی بر این معنا وجود ندارد. این برخلاف بلاغت است که گوینده، قرینه‌ای مهم و مؤثر در کشف مقصود خود را اجمال نماید. از این رو ملازمه «ما هَذَا بَشَرًا» با جمال بدیع یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ، خلاف ظاهر، برخلاف اصول بلاغت و فاقد قرینه اثبات‌کننده از متن و سیاق آیه بوده و لذا غیرقابل اطمینان است. وجود قول مخالف در تفسیر «ما هَذَا بَشَرًا» میان مفسران قرون نخستین - نقد دوم - بر ضعف این استدلال می‌افزاید. دو دیدگاه تفسیری جدی در تبیین معنای جمله «ما هَذَا بَشَرًا» وجود دارد که دیدگاه مشهور را به چالش کشیده و اعتبار آن را تضعیف می‌کند. بر پایه دیدگاه اول، مقصود از جمله «ما هَذَا بَشَرًا»، نفی وصف اهل بیت حضرت یوسف برای مباشرت با زنان عشوه‌گر حاضر در ضیافت زلیخا است. زنان با مشاهده عفت آن حضرت، به این مهم آگاهی یافتند که یوسف علیه السلام اهل مراوده و مغازله نیست. آنان با مشاهده آن حضرت و شناخت زنانه خود از منش و رفتار ایشان، یقین کردند که حضرت یوسف به سان مردان عادی با عشوه‌گری زنان تحریک نمی‌شود و به مراوده زنان تمایل نشان نمی‌دهد، زیرا اگر همانند دیگر مردان بود، به درخواست آنان تمکین می‌کرد. (ماوردی، ۱۴۲۸: ۳/۳۳). این تحلیل معناشناختی با آیه «قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرَفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (یوسف، ۳۴-۳۳). نیز هم‌سوئی دارد که: «یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ تنها با امداد الهی از مکر زنان در خلوتگاه آنان رهایی یافت.» (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۶/۲۳۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۳/۴۸۴-۴۸۳).

بر پایه دیدگاه دوم، واژه بشر در جمله «ما هَذَا بَشَرًا» به کسر حرف باء و حرف شین بوده و معنای آن چنین است: یوسف، برده‌ی خریداری شده نیست. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۵/۲۱۹).



این دیدگاه، به قرینه تقابل «ما هذا بَشَرًا» با «مَلَكٌ كَرِيمٌ» استناد جسته است که با نفی برده بودن یوسف علیه السلام، جایگاه ایشان را تفضیل داده و تعظیم کرده است. (ماوردی، ۱۴۲۸: ۳/۳۳). بر پایه این دیدگاه، اساساً مقصود از جمله «ما هذا بَشَرًا» تردید در برده بودن یوسف علیه السلام است، زیرا زنان با مشاهده رفتار و منش یوسف علیه السلام در عدم تمکین خواسته آنان، متفطن این مهم شدند که یوسف علیه السلام نمی تواند برده باشد، زیرا به طور معمول برده ها به دلیل خوف از جان خود و به ویژه در شرایط اضطراری در برابر اوامر مولای خویش سرسپرده هستند؛ ولی یوسف علیه السلام با اقتدار و شجاعت، درخواست آنان را رد نمود و از عاقبت آن نهراسید.

بنابراین، نفی وصف بردگی از یوسف علیه السلام، برآیند ارزیابی و تجربه زنان از تبار، شخصیت و رفتار بردگان بود که در فرهنگ جامعه آن روز مصر به دلیل محرومیت، استضعاف فکری و شخصیتی، عدم آموزش و تربیت صحیح، در شرایط اضطرار در مقابل خواسته ها - و به طور خاص بردگان جوان مجرد در برابر خواسته های جنسی سرپرست خود - مطیع محض بودند؛ همان گونه که زلیخا و زنان از یوسف علیه السلام با تصور برده بودن او، انتظار داشتند که خواسته آنان را برآورده کند («وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (یوسف، ۳۰)؛ «وَلَوْ لَمْ يَفْعَلْ مَا ءَامُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ الصَّغِيرِينَ» (یوسف، ۳۲)؛ این بدعت در سایر فرهنگ ها نیز رواج داشت (ابن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۹۸/۳) که بردگان را به بهره کشی جنسی اجبار می کردند («وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتَلُوْا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهَنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (نور، ۳۳). یوسف علیه السلام در شرایط بحرانی و شهوت آلود ضیافت زلیخا، فراتر از شخصیت مردان رشد یافته عمل کرد و خویشتن داری جنسی کاملی از خود نشان داد. رفتار توأم با وقار و آمیخته به عصمت آن حضرت، زنان را به اعتراف این حقیقت واداشت که یوسف علیه السلام آن گونه که زلیخا ادعا کرده، برده یا از تبار بردگان نیست. زنان به دلیل ناآشنایی با ادبیات دینی و آموزه های پیامبران و تنها بر پایه باورهای رایج فرهنگ خود، پیراستگی و والایی شخصیت یوسف علیه السلام را به فرشتگان تشبیه کردند که به اقتضای پاکی سیرت، دامن از هرگونه شهوت پیراسته دارند، زیرا در فرهنگ آنان، فرشتگان نماد پاکی و پیراستگی از شهوت و میل جنسی بودند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۱۴۸).

۳. زیباروی فرشته گون

طبری در تفسیر «مَلَكٌ كَرِيمٌ»، به گزارش دیدگاه سه نفر از مفسران تابعین اشاره کرده است که وجه تشبیه حضرت یوسف به فرشته را، اشتراک در زیبایی چهره می دانستند. این دیدگاه مقبول طبری نیز بوده و به رد یا نقد آن نپرداخته (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲/۱۲۳) و هم سویی با رأی پیشین وی در تفسیر «وَقَطَّعْنَ أَیْدِيَهُنَّ» نیز می باشد. طبری بر پایه تفسیر «مَلَكٌ كَرِيمٌ» به زیبایی بدیع یوسف علیه السلام، به نقد قرائت غیرمشهور از «بَشَرًا» پرداخته و آن را مخالف با اجماع دانسته است.

ارزیابی

یک (واژه «کریم» در لغت عربی، صفت مشبّهه از ریشه «کَرَم» به معنای نفاست و عزیز بودن شخص یا شیء به کار رفته (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/۱۷۲) و نقیض آن، «لیثم» از ریشه «لوم» است (جوهری، ۱۹۵۶: ۵/۲۰۱۹) که بر پلشتی و خساست دلالت دارد. بر پایه این تعریف، کاربرد کریم در وصف انسان، به معنای شخصی است که خود را از امور پلید دور و جایگاه خود را وارسته بدارد. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵/۳۶۹). با وجود ترادف معنایی میان کریم با جواد، تفاوت های ظریفی میان آن دو وجود دارد. (عسکری، ۱۴۱۲: ۱۷۲). واژه کریم در قرآن برای توصیف خداوند، فرشته، انسان، جمادات، نباتات، پاداش، مقام، نامه و قرآن به کار رفته است. (شعراء، ۷ و ۵۸؛ لقمان، ۱۰؛ یس، ۱۱؛ دخان، ۱۷ و ۲۶؛ واقعه، ۴۴ و ۷۷؛ حاقه، ۴۰؛ انفال، ۴ و ۷۴؛ یوسف، ۳۱؛ حج، ۵۰؛ نور، ۲۶؛ نمل، ۲۹ و ۴۰؛ سبأ، ۴). این واژه در آیات قرآن و در منابع لغت کهن یا جاهلی به معنای زیبا و آن هم زیبایی ممتاز و خاص نیامده است. واژه اصلی عرب زبانان برای اشاره به زیبایی، «حُسن» (عسکری، ۱۴۱۲: ۵۳۰/۱۶۶) و «جمال» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶/۱۴۲)؛ جوهری، ۱۹۵۶: ۷۴/۱۶۶۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۷۱/۴۸۱) است که به مراتبی از زیبایی اشاره دارند. (التعالی النیسابوری، ۱۹۹۶: ۶۴). از واژه جمال و مشتقات در قرآن (نحل، ۶؛ مرسلات، ۳۳؛ یوسف، ۱۸ و ۸۳؛ احزاب، ۲۸ و ۴۹؛ معارج، ۵؛ مزمّل، ۱۰) و روایات (کلینی، ۱۴۲۹: ۶/۴۴۰-۴۳۸) برای اشاره به حالتی نیکو و خوش منظر در امور مادی و معنوی، استفاده شده است. گوهر معنایی واژه جمال، بر وجود نوعی انسجام و هماهنگی میان اجزاء دلالت دارد. (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۱۱۷۲-۱۱۰). قرآن در توصیف زیبایی محتمل یوسف علیه السلام، از واژه «حُسن» یا «جمال» و دیگر ساختارهای رایج در ادب عربی

بهره نبرده است و «کریم» نیز چنین دلالتی ندارد.

دو «مَلَكٌ كَرِيمٌ» نوعی مبالغه در تفضیل و تعظیم جایگاه یوسف علیه السلام است، لذا دلالتی بر جمال بدیع آن حضرت ندارد. در قول منسوب به قتاده که صنعانی (۲۱۱ ق) آن را گزارش کرده، کریم معنا نشده است. (صنعانی، ۱۹۸۹: ۲۸۱/۱؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۷/۲۱۳۷). صنعانی این قول را از قتاده نقل می‌کند که مراد زنان، این بود که حضرت یوسف از جمله فرشتگان است. در این دیدگاه، دلیل خاصی برای این داوری زنان از جمله زیبایی بدیع یوسف علیه السلام ارائه نشده و محتمل است که مستند این داوری به خاطر منش و رفتار آن حضرت در عدم توجه به عشوه‌گری زنان بوده است. (همان).

سه) بر پایه تفاسیر کهن، معناشناسی کریم به زیبا، حداقل دو دیدگاه رقیب دارد؛ بر پایه دیدگاه نخست، کریم در ترکیب «مَلَكٌ كَرِيمٌ» به معنای شایسته و بزرگوار نزد خداوند بوده و وصف فرشتگان است نه حضرت یوسف. رد پای این دیدگاه در تفاسیر قرن سوم (هواری، بی تا، ج ۲، ۲۶۲) و چهارم (سمرقندی، بی تا: ۱۹۱/۲) مشهود است. دیدگاه دوم، با تکیه بر سیاق آیات پیشین، کریم را به معنای بزرگ منشی در اعراض از شهوت و تمایل به امور نفسانی معنا کرده است. این دیدگاه را ثعلبی از ابن فورک (فقیه شافعی قرن چهارم) گزارش کرده است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۵/۲۱۹). هم چنین شیخ طوسی از مفسران امامیه، در نقد جبائی (عالم معتزلی قرن سوم) که آیه مذکور را دستاویزی برای تفضیل ملائکه بر بشر قرار داده است، تصریح دارد که دلیل تشبیه یوسف علیه السلام به فرشته از سوی زنان، وقار و دوری جستن آن حضرت از مراوده است. از این رو قرآن این تشبیه آنان را نفی نکرد (طوسی، بی تا: ۱۳۲/۶-۱۳۱). این دو دیدگاه رقیب، افزون بر توازی و تقابل با انگاره جمال بدیع یوسف علیه السلام، از شهرت و قوت آن می‌کاهد.

چهار) بر پایه روایتی در تفسیر عیاشی (۳۲۰ ق)، ترکیب «مَلَكٌ كَرِيمٌ» در بافتی متفاوت با زیبایی ظاهری و بلکه با مفهوم نور جانشین شده است (عیاشی، بی تا: ۱۷۵/۲). این روایت افزون بر ساختار قصه‌سرایی خود، می‌تواند در نقض انگاره جمال بدیع یوسف علیه السلام به عنوان نظریه رقیب به کار آید، زیرا کریم را مترادف با نورانی بودن چهره به کار برده است. این روایت با دیدگاه قتاده نیز هم‌سو است، زیرا مفهوم فرشته با سپیدی و نور باهم آیی دارد که از اوصاف مجرد بودن رتبه وجودی آنان است.

نتیجه گیری

گزارش های طبری در جامع البیان، ارزش تاریخی، تراثی و گفتمان شناسی دارند و از میان آن ها می توان نظریه های تفسیری او را باز یابی کرد. مجموعه گزارش های طبری، بر شیوع انگاره جمال بدیع یوسف علیه السلام در میان مفسران صحابی و به طور ویژه تابعان دلالت دارند. شهرت این انگاره تا حدی است که ناگزیر طبری را به هم سوئی با آن واداشته و به نقد نگره های مخالف آن سوق داده است. بر پایه گزارش های موجود در تفسیر طبری، رد پای نگره مخالف و ادله آن کاملاً مشهود است ولی، این ادله از سوی طبری تضعیف شده، که نشان گر تقابل انگاره مشهور با انگاره اقلیت در مسأله جمال بدیع یوسف علیه السلام است. طبری به طور صریح از پارادایم جمال بدیع یوسف علیه السلام دفاع می کند و تلاش زیادی برای اثبات آن نموده است ولی، تضعیف ادله نظریه اقلیت از سوی وی، مقبول نیست و بر هریک از استدلال های سه گانه طبری و مستندات آن، مناقشات جدی از سوی پارادایم رقیب وارد است.



منابع

١. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن (١٤١٩ق)، تفسير القرآن العظيم، عربستان: مكتبة نزار مصطفى الباز، چاپ سوم.
٢. ابن أبي شيبة (١٩٨٩م)، المصنّف، بيروت: دارالفكر.
٣. ابن أثير، مجد الدين (١٣٦٤ش)، النهاية في غريب الحديث والأثر، قم: إسماعيليان.
٤. ابن الأثير، محمد بن قاسم (٢٠٠٤م)، الزهر في معاني كلمات الناس، لبنان: دارالكتب العلمية.
٥. ابن العربي، محمد بن عبد الله (بي تا)، أحكام القرآن، تحقيق، البجاوي، بيروت: دارالمعرفة.
٦. ابن جوزي، عبد الرحمن (١٤٠٣ق)، تلبيس ابليس، بيروت: دارالقلم.
٧. ابن جوزي، عبد الرحمن بن علي (١٤٢٢ق)، زاد المسير في علم التفسير، بيروت: دارالكتاب العربي، چاپ اول.
٨. ابن جوزي، عبد الرحمن بن علي (١٩٩٦م)، الموضوعات، المدينة المنورة: المكتبة السلفية.
٩. ابن جوزي، عبد الرحمن بن علي (١٩٩٧م)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، الرياض: دارالوطن للنشر.
١٠. ابن حبان، محمد، (١٩٩٣م)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة.
١١. ابن حنبل، احمد (١٤٠٨ق)، العلل و معرفة الرجال، الرياض: دارالخانني.
١٢. ابن حنبل، احمد (بي تا)، مسند احمد، لبنان: دار صادر.
١٣. ابن دمشق (١٤١٦ق)، جواهر المطالب في مناقب الإمام علي عليه السلام، تحقيق: محمودي، محمد باقر، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
١٤. ابن سعد، سليمان بن خلف (بي تا)، التعديل والتجريح، مراكش: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
١٥. ابن شهر آشوب (١٩٦٥م)، مناقب آل أبي طالب عليه السلام، نجف اشرف: الحيدرية، چاپ اول.
١٦. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بي تا)، التحرير والتنوير، قم: نزم افزار جامع التفاسير.
١٧. ابن عبد البر (١٣٨٧ق)، التمهيد، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
١٨. ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن (١٤١٥ق)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٩. ابن عطية، عبد الحق (١٤٢٢ق)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت: دارالكتب العلمية.
٢٠. ابن فارس، احمد (١٤٠٤ق)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
٢١. ابن فارس (٢٠٠٥م)، ديوان ابن فارس، شرح و تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، بيروت: دارالكتب العلمية.

۲۲. ابن قتیبہ دینوری (۱۳۹۸ ق)، *غریب القرآن*، تحقیق: أحمد صقر، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۹۸۸ م)، *البدایة والنہایة*، تحقیق: شبیری، علی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۹ ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۵. ابن ماجه، محمد بن یزید القزوینی (بی تا)، *السنن*، بیروت: دارالفکر.
۲۶. ابن منصور بن شعبه الخراسانی المکی، سعید (بی تا)، *سنن سعید بن منصور*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۷. ابن هشام حمیری (۱۹۶۳ م)، *السیرة النبویة*، قاهره: مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.
۲۸. ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۴۲۲ ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالکتاب.
۲۹. ابو عبیده، معمر (۱۹۵۴ م)، *مجاز القرآن*، قاهره: خانجی.
۳۰. ابو خزیم، محمد عبدالسلام (۲۰۰۹ م)، *أثر الاختلاف المفسرین فی القواعد الاصولیة اللغویة فی تفسیر آیات الاحکام*، قاهره: دارالیسر.
۳۱. ابوریثه، محمود (بی تا)، *أضواء علی السنة المحمّدیة*، قم: نشر البطحاء، چاپ پنجم.
۳۲. ابوزهره، محمد (۱۹۴۷ ق)، *أبوحنیفه حیاتہ وعصره آراؤه الفقہیة*، بی جا: دارالفکر العربی.
۳۳. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۷ م)، *النص والسلطه: الفكر الدینی بین ارادة المعرفة و ارادة الهمیمنه*، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۳۴. ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۴ م)، *دوائر الخوف: قراءة فی خطاب المرأه*، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۳۵. ابوشقه، عبدالحلیم (۱۴۱۰ ق)، *تحریر المرأة فی عصر الرساله*، کویت: دارالقلم.
۳۶. ابو عبیده، معمر (۱۹۵۴ م)، *مجاز القرآن*، قاهره: خانجی.
۳۷. ابولفتوح رازی، حسین (۱۴۰۸ ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد آستان قدس رضوی.
۳۸. ابویعلی، احمد بن علی (۱۹۹۲ م)، *المسند*، بی جا: دارالمأمون للتراث، چاپ اول.
۳۹. ابویوسف، ساجده (۱۴۳۷ ق)، *دعوی تأثیر الخلفاء والامراء فی رواة الحدیث و مرویاتهم*، اردن: دارالفاروق.
۴۰. اردبیلی، محمد علی (بی تا)، *جامع الرواة*، بی جا: مکتبه المحمّدی.
۴۱. اسدی، علی، «پیامبرانی در محقق متون، بررسی تحلیلی-تطبیقی مفهوم و مصادیق اسباط در قرآن و عهدین»، معرفت ادیان، شماره ۲.
۴۲. اسدی، مهدی؛ کوپا، فاطمه (۱۳۹۰ ش)، «بازتاب مضامین درونی داستان یوسف و زلیخا در ادب فارسی و عربی»، ادبیات تطبیقی، سال دوم، شماره ۴، تابستان.
۴۳. اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۹۴ ش)، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، قم: پژوهشگاه



حوزه و دانشگاه.

۴۴. اسعدی، محمد (۱۳۹۷ش)، *جریان‌شناسی تفسیر روایی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۵. احمد بن علی عسقلانی (۱۴۱۵ق)، *الاصابة*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۶. اصبهانی، ابی نعیم (۱۴۱۵ق)، *مسند ابی حنیفه*، الرياض: مكتبة الكوثر.
۴۷. اصفهانی، راغب (۱۴۰۴ق)، *مفردات غریب القرآن*، بی‌جا: دفتر نشرالکتاب، چاپ دوم.
۴۸. افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۶ش)، *عرفان جمالی*، تهران: ترفند.
۴۹. آگامبن، جورجو (۱۳۹۱ش)، *پارادایم چیست؟*، ترجمه: کمالی، حسین و پروانه، امیر، روزنامه شرق، سال نهم.
۵۰. آلن اف، چالمرز (۱۳۷۹ش)، *چیستی علم*، ترجمه: زیباکلام، سعید، تهران: سمت.
۵۱. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۲. برایان (۱۳۸۹ش)، *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه: مردیها، مرتضی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۵۳. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.
۵۴. بغدادی، محمد بن حبیب (۱۳۶۱ق)، *المحبر*، بی‌جا: مطبعة الدائرة.
۵۵. بغوی، حسین (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث.
۵۶. بلخی، مقاتل (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار احیاء التراث.
۵۷. بلک، دبره. ال، *زیبایی‌شناسی در فلسفه اسلامی*، ترجمه: ربیعی، هادی و جمشیدی، شهرام، نقد و نظر، سال یازدهم، شماره سوم و چهارم.
۵۸. بلیکی، نورمن (۱۳۹۶ش)، *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*، ترجمه، تدوین و تعلیقات: حسنی، حمیدرضا؛ ایمان، محمدتقی؛ ماجدی، مسعود، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم.
۵۹. بنت الشاطی، عایشه (۱۳۹۱ش)، *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه: صابری، حسین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۶۰. پترسون، دومینک، *فوکو و ایدئولوژی زیبایی‌شناسی*، ترجمه: بهار، رضا، زیباشناخت، شماره ۱۶.
۶۱. تورات، کتاب مقدس (۲۰۱۳م)، نرم افزار مژده.
۶۲. ثعالبی، عبدالملک (۱۹۹۶م)، *فقه اللغة و سرالعربیة*، بیروت: دارالکتاب العربی.
۶۳. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۶۴. ثعلبی نیشابوری، احمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، تحقیق: ابی محمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۵. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، *تفسیر روان جاوید*، تهران: برهان، چاپ سوم.

۶۶. جوهری، اسماعیل (۱۹۵۶م)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۶۷. حائری تهرانی، میرسیدعلی (۱۳۷۷ش). *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۸. حسنی، محمود بن محمد (۱۳۸۱ش)، *دقائق التأویل و حقائق التنزیل*، تهران: میراث مکتوب.
۶۹. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴ق)، *تقریب القرآن الی الأذهان*، بیروت: دارالعلوم.
۷۰. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ش)، *تفسیر اثنی عشری*، تهران: میقات، چاپ اول.
۷۱. خطیب، عبدالکریم (بی تا)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، قم: نرم افزار جامع التفاسیر.
۷۲. رابرت سگال (۱۳۹۱ش)، *راهنمای دین پژوهی*، ترجمه: زندی، محسن؛ حقانی فضل، محمد، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۷۳. راوندی، قطب الدین (۱۳۷۶ش)، *قصص الأنبیاء*، تحقیق: عرفانیان الیزدی الخراسانی، غلام رضا، قم: الهادی.
۷۴. سبزواری، محمد بن حبیب (۱۴۰۶ ه.ق)، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۷۵. سبزواری نجفی، محمد (بی تا)، *ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن*، لبنان: دارالتعارف للمطبوعات.
۷۶. سمرقندی، أبو اللیث (بی تا)، *بحر العلوم*، تحقیق: محمود مطرجی، بیروت: دارالفکر.
۷۷. صدوق، محمد (بی تا)، *من لایحضره الفقیه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷۸. صدوق، محمد (۱۳۷۳ش)، *معانی الأخبار*، تحقیق: تصحیح و تعلیق: غفاری، علی اکبر، قم: نشر اسلامی.
۷۹. صدوق، محمد (۱۹۸۴م)، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۸۰. صدوق، محمد (۱۴۰۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸۱. صدوق، محمد (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸۲. صدوق، محمد (۱۴۱۷ق)، *مالی*، قم: مؤسسه البعثة.
۸۳. صنعانی، عبدالرزاق (۱۹۸۹م)، *تفسیر القرآن*، الرياض: مکتبه الرشد للنشر والتوزیع، چاپ اول.
۸۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۸۵. طبرانی، سلیمان بن أحمد (۲۰۰۸م)، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*، اردن: دارالکتاب الثقافی.
۸۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۸۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش). *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: دانشگاه تهران و حوزه علمیه

- قم، چاپ اول.
۸۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
۸۹. طبری، محمد بن جریر (۱۹۸۳ م)، *تاریخ الطبری*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۹۰. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲ ش)، *مجمع البحرين*، تهران: مرتضوی.
۹۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۹۲. عروسی حویزی، عبدعلی (۱۴۱۵ق)، *نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۹۳. عسگری، ابوهلال (۱۴۱۲ق)، *الفروق اللغویة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۹۴. علی پور، مهدی، حسنی، محمدرضا (۱۳۹۴ ش)، *یاراد ابراهیم اجتهادی دانش دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹۵. عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا)، *تفسیر العیاشی*، تحقیق: الرسولی المحلاتی، السیدهاشم، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية.
۹۶. فراهیدی، خلیل (۱۴۰۹ق)، *العین*، تحقیق: المخزومی، مهدی و السامرائی، ابراهیم، قم: دارالهجرة.
۹۷. الكلینی، محمد (۱۴۲۹ق)، *الكافی (مُشكَّل)*، قم: دارالحديث.
۹۸. کیون، تامس (۱۳۹۵ ش)، *ساختار انقلاب های علمی*، ترجمه: جوادزاده، علی، تهران: فرهنگ نشر نو.
۹۹. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک للطباعة والنشر.
۱۰۰. قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ق)، *محاسن التأویل*، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۰۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ ش)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم.
۱۰۲. قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۶ ش)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.
۱۰۳. قمی، محمد بن الحسن (۱۳۸۰ ش)، *العقد النضید والدر الفرید*، قم: دارالحديث.
۱۰۴. قونوی، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۲ق)، *حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۰۵. ماتریدی، محمد (۱۴۲۶ق)، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، المحقق: مجدی باسلوم، د، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۰۶. مازندرانی، ابن شهر آشوب (۱۳۶۹ق)، *متشابه القرآن ومختلفه*، قم: دارالبیدار للنشر، چاپ اول.
۱۰۷. ماوردی، علی (۱۴۲۸ق)، *النکت والعیون*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۰۸. مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۹ م)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.