

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم،

شماره بیست و پنجم،

پاییز و زمستان ۱۴۰۰،

صفحات ۴۷-۷۸

عرفان یوسف (چهره یوسف در آیینۀ متون عرفانی فارسی)

پریسا داوری*

چکیده: داستان حضرت یوسف یکی از تأثیرگذارترین داستان‌های قرآنی در متون ادب فارسی خصوصاً متون عرفانی است. نگاه عرفا به حوادث داستان اغلب باهم یک سان است؛ اما گاه میان برداشت عرفا از بخش‌هایی از داستان تفاوت‌هایی هست که هریک زیبا و درخور تأمل است و قصه یوسف را شنیدنی‌تر و این متون را خواندنی‌تر می‌کند. تنوع و کثرت برداشت‌ها و تفاسیر عرفانی از حوادث و شخصیت‌های داستان یوسف به‌ویژه از زمانی که زلیخا وارد ماجرا می‌شود چشمگیرتر است؛ یعنی عمده تحلیل‌های عرفانی قصه، به این بخش مربوط می‌شود چه این قسمت مجال مناسبی به عرفا داده تا به عشق - که از دید آنان پر پرواز سالک است - مراحل، انواع، مراتب و مباحث مربوط به آن چون غیرت بردازند. آن‌ها در تفسیر بسیاری از اصطلاحات این طایفه چون: فراست، طلب، استغراق، تلوین، تمکین، ایثار، عنایت و... هم به گوشه‌های مختلف داستان یوسف اشاره کرده، آن بخش را تمثیلی از آن مطلب قرار داده‌اند. در این مقاله برآنیم تا به شیوه توصیفی - تحلیلی به این تمثیلات و تفاسیر پردازیم.

کلیدواژه‌ها: عرفان، یوسف، زلیخا، یعقوب، عشق، تمثیل

*استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهقان، ایران

e-mail: parisa.davarii@gmail.com

مقاله علمی - پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۲/۱۰؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۹/۳

مقدمه:

قصص قرآن مجید جز آنکه در نگاهی عمومی الهام‌بخش ادبا و نویسندگان فارسی زبان بوده، به شکل ویژه‌ای نیز پیوسته یکی از مهم‌ترین منابع عرفای مسلمان برای تحلیل و تعریف مباحث عرفانی بوده است چنان‌که حتی بسیاری از مفسران قرآن و صاحبان قصص نیز (نظیر میبیدی، نیشابوری) از داستان‌های آن تفاسیر و برداشت‌های عرفانی کرده‌اند. در میان داستان‌های قرآن، قصه یوسف^(ع) نسبت به دیگر داستان‌ها، از زمینه‌های مناسب‌تری (به دلیل محتوا، گستردگی، تنوع ماجراها) برای تحلیل موضوعات عرفانی برخوردار بوده است چنان‌که هیچ اثر عرفانی‌ای نیست که در آن از حوادث و شخصیت‌های داستان یوسف سخنی نرفته و تمثیلی از آن‌ها به میان نیامده باشد؛ این مطلب سخن جلال ستاری را نقض می‌کند که می‌گوید داستان یوسف تعبیر عرفانی آن‌چنانی را بر نمی‌تابد زیرا

*در دل زلیخا تعارضی وجودی مشاهده نمی‌کنیم تا گره آن تضاد در وادی عرفان
گشوده شود. برعکس وی سر از پا نشناخته به دنبال رهنمون قلب خویش است مگر
آنکه بگوییم به سبب نامرادی در وصال یوسف عشقش روحانی و معنوی و عرفانی
می‌گردد (ستاری، ۱۳۷۳: ۱۴۸).*

پیشینه پژوهش

در نگاهی کلی موضوع تأثیرپذیری متون ادب فارسی از آیات قرآن بسیار مورد توجه اهل ادبیات بوده است و چندین کتاب، پایان‌نامه و مقاله با این مضمون نوشته شده؛ برخی از تحقیقات به بررسی تأثیر آیات یا یکی از قصص قرآن در یک متن خاص پرداخته‌اند؛ اما در مورد تأثیرپذیری خاص متون عرفانی از یکی از قصص قرآن جز مقاله «جنبه‌های رمزی و زبان اشارت در داستان ابراهیم» از سمیه زراعتی و حسین آقاحسینی (مجله شعرپژوهی: ۱۳۹۰) و در مورد داستان یوسف جز چند مقاله که بیشتر به تفاسیر عرفانی نوشته شده بر قصه یوسف اختصاص دارند مثل «رویکرد عرفانی به داستان یوسف در تفاسیر عرفانی» از خلیل پروینی (مجله ادبیات عرفانی الزهرا: ۱۳۸۹) و «تحلیل وجوه نمادین در داستان یوسف و زلیخای جامی» از حبیب اسدی و همکاران (مجله پژوهش زبان و ادب فارسی ۱۳۹۳) و «اشارات عرفانی در داستان حضرت یوسف» از زهرا حسینی و زهرا ریاحی زمین (مجله شعرپژوهی: ۱۳۸۹)؛ که به ذکر تأویلات عرفانی تعدادی از لغات و مفاهیم آیات سوره یوسف در تفاسیر و متون

عرفانی می‌پردازد، تاکنون کسی به گونه مجزا و مبسوط و با توجه به تمام جزئیاتی که از داستان یوسف در متون تفسیری و قصص آمده، به جلوه‌های این داستان در ادب عرفانی نپرداخته است. برای نمودن تأثیرات قصه یوسف در متون عرفانی فارسی و بیان تمثیل‌های عرفانی آن، به شیوه‌ای منظم از آغاز به مرور داستان می‌پردازیم.

احسن القصص: قرآن کریم سوره یوسف را «احسن القصص» (یوسف: ۳) نامیده است؛ اغلب عرفا این قصه را از آن بابت که قصه عشق است احسن القصص دانسته‌اند (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۳۰)؛ چنان‌که روزبهان بقلی این سوره را گواه صحت عشق و تأیید آن دانسته است (بقلی شیرازی، ۱۳۳۷: ۹) و شیخ شهاب‌الدین سهروردی رساله *مونس العشاق* خویش را با این آیه: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنُ الْقِصَصِ» آغاز کرده می‌گوید:

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی؟
 و ر باد نبودی که سر زلف گشودی رخساره معشوق به عاشق که نمودی؟
 (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۶۸)

خواب یوسف: در قرآن کریم آمده که یوسف در کودکی خواب دید که یازده ستاره و ماه و خورشید، او را سجده می‌کنند (یوسف: ۴)؛ اکثر مفسران خواب یوسف را که بعدها محقق شد، نشان نبوتش می‌دانند و «تأویل احادیث» را در آیه، به تعبیر خواب تفسیر می‌کنند که یکی از معجزات یوسف بود.^۲ مولوی در ماجرای استر و اشتر راه‌بین که ادعای روشن‌بینی می‌کرد، خواب یوسف را به استناد این حدیث معروف: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» نشان فراست^۳ او می‌داند (مثنوی، دفتر چهارم: ۷۰۴).

حسن یوسف: یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد یوسف، زیبایی بی‌حساب او بود که بسیاری آن را معجزه یوسف می‌دانند؛ این حسن خداداده از دید مولوی انعکاس جمال حق است:

از حسن تو خاک هم خبر یافت شد یوسف خوب و دلربا شد
 (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۲: ۹۶)

در بسیاری از متون تفسیری آمده که جمال یوسف ابتدا از آن آدم بود که چون لغزید از او گرفتند و به یوسف دادند (رک رازی، ۱۳۹۸، ج ۵: ۳۴۴). شباهت دیگر یوسف و آدم^(ع) آن است که بر هر دو سجده کرده‌اند؛ به نظر می‌رسد از آنجا که یکی از محاسنی که فرشتگان، آدم را به علت آن

سزاوار سجده می‌بینند نیز جمال اوست. سنایی در شرح آیه: «قَالُوا اتَّجَعَلُ فِيهَا مِنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ...» و صفت آدم گفته است:

قدسیان چشم بر تو بگشادند حال را در تردد افتادند
یوسفی دیده‌اند زیباروی شاهدهی دیده‌اند نیکوخوی
(سنایی ۱۳۶۰: ۱۵۰)

شاید راز جمال پرستی آن دسته از عرفا که سجده کردن بر زیبارویان را شعار خویش کرده بودند، ریشه در این قسمت داستان آدم و یوسف و صفت مشترک آن دو (زیبایی) داشته باشد. به جز آدم در اغلب متون تفسیری و عرفانی، در ارتباط با زیبایی یوسف، نام پیامبر اکرم نیز آمده و در قیاس با یوسف، بر او ترجیح داده شده است (عطار، ۱۳۵۶: ۲۵؛ نیز ۱۳۵۹: ۱۵ و سمرقندی، ۱۳۵۴: ۱۰۸). **یوسف و برادران:** یعقوب^(ع) از میان پسرانش، یوسف را به دلایلی (چون دوست داشتن مادرش راحیل، یتیم بودن و زیبایی خیره‌کننده او) دوست‌تر می‌داشت. عرفا یعقوب را از این بابت معذور داشته‌اند «از بهر آنکه میل وی به یوسف، نه به عین یوسف بود و لکن یوسف وی را آئینه بود. اندر جمال یوسف، لطف حق نظاره کرد» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۳۲)؛ ولی برادران از توجه ویژه پدر به یوسف ناخشنود بودند و نسبت به یوسف حسد می‌ورزیدند؛ به باور مولانا نگاه آن‌ها به یوسف با نگاه یعقوب تفاوت داشت (مثنوی، دفتر پنجم: ۸۸۵).

یعقوب در نگاه مولانا مثل عاشق است که محاسن معشوق را تنها او می‌بیند و بس؛ بنابراین می‌گوید دلیل عدم تشخیص برادران و غرض‌ورزی آن‌ها این بود که آن‌ها مثل یعقوب، عاشق یوسف نبودند:

بی‌عشق نه یوسف را اخوان چو سگی دیدند وز عشق، پدر دیدش زیبا و مطربایی
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۳۰۰)

مولوی دلیل دیگر دشمنی برادران با یوسف را عدم شناخت آن‌ها می‌داند و در مثنوی به کرات از دشمنی برادران با استعاره گرگ یاد می‌کند (مثنوی، دفتر دوم: ۱۸۶).

به هر روی برادران از حسد بسیار، قصد جان یوسف کردند؛ پس به فریب او را از پدر گرفتند. مولوی در داستان «فریفتن روستایی شهری را و...» به فریب کاری برادران که مثل خدعه است اشاره

می‌کند؛ فریبی که سرانجام بر ملا می‌شود؛ چنان‌که تجاهاول روستایی در تشخیص شهری (برای آنکه او را به مهمانی نپذیرد) فاش شد و رسوایش کرد (مثنوی، دفتر سوم: ۳۵۳).

مولوی یک جا در بیان فواید جماعت به این بخش ماجرا اشاره کرده، دلیل مصائب یوسف را تک‌روی او می‌داند:

دیو گرگست و تو همچون یوسفی دامن یعقوب مگذار ای صفی
گرگ اغلب آنکھی گیرا بود کز رمه، شیشک به خود تنها رود
... هست سنت ره، جماعت چون رفیق بی‌ره و بی‌یار افتی در مضیق
(مثنوی، دفتر ششم: ۹۴۷)

یعقوب در مقابل خواست برادران گفت: «أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّبُّ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ» (یوسف: ۱۳)؛ مولوی این نگرانی یعقوب را به حزم اولیا مربوط می‌کند؛ حسی که به وسیله آن، وقایع را پیش از اتفاق افتادن می‌بیند. او در حکایت موش و چغز، کراحت چغز را از پیوند با موش به این موضوع مربوط می‌کند و با توجه به گرفتاری او در پایان قصه می‌گوید: کراحت‌ها و فریادهای بی‌صدای دل بی‌دلیل نیست بلکه نشان فراست است و باید به آن گوش داد^۴ (مثنوی، دفتر ششم: ۱۰۲۴).

سنایی حسد را (از باب وخیم بودن عواقبش) به گرگ تشبیه می‌کند:

هست نقش حسد سوی احرار گرگِ یوسف در و فریشته‌خوار
(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۹۷)

مولوی که در مثنوی بارها از گرگ داستان یوسف سخن گفته نیز حسد برادران را به گرگ تشبیه کرده است (مثنوی، دفتر دوم: ۲۳۸) و شگفت‌تر اینکه از دید او، برادران از شدت حسد حتی یوسف را، گرگ می‌دیدند. وی تفاوت دیدگاه آن‌ها را با یعقوب در حکایت آن زاهدی که با وجود مفلسی و عیال بسیار، شاد بود و مردم از شادی او متعجب بودند باز می‌گوید^۵ (مثنوی، دفتر چهارم: ۶۹۷).

به‌رحال برادران، یوسف را به تماشا برده، به چاه افکندند. در ادب عرفانی چاه، اغلب تمثیلی از ظلمت دنیا و نفس آدمی است و یوسف مثل جان که باید از آن برآمده، سوی مصر حقیقت شتابد:

بر سر آ‌ی از قعر چاه نفس از آنک
یوسف مصری سزای چاه نیست
(عطار، ۱۳۷۰: ۱۶۰)

یوسف تو تا زبر چاه بود
مصر الهیث نظرگاه بود
زدرخ از چرخ کبود آمدی
چون که درین چاه فرود آمدی
(نظامی، ۱۳۱۷: ۱۱۴)

جان یوسف کنعان است افتاده به چاه تن
دل بلبل بستان است افتاده درین ویران
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۷: ۱۰۴)

از نظر سنایی، رسن رهایی یوسف حبیل الله (قرآن) است (سنایی، بی تا: ۱۷۸).

مولوی تمثیل «یوسف دل» را به کار برده (مثنوی، دفتر سوم: ۳۶) و همچون عطار به چاه افتادن یوسف را نوعی توقف می داند (عطار، ۱۳۳۸: ۹۹) با این تفاوت که در دیدگاه او، این هم مرحله‌ای از سلوک است که سرانجام سالک بر آن فائق می آید (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳: ۲۹۶).

باری برادران با زاری نزد یعقوب بازگشتند و چون یعقوب ادعای آن‌ها را در دریده شدن یوسف توسط گرگ باور نکرد، پیراهنی را به دروغ به خون گوسفندی آغشتند ولی «کرد آخر پیرهن غمازی». مولوی می گوید همان‌طور که با وجود حسد و دشمنی برادران، مویی از سر یوسف کم نشد، خداوند نیز حارس یوسف دل‌های ماست (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۹۵).

اگرچه این گرگ ساخته ذهن برادران یوسف بود، در امثال و حکم و ادبیات، شخصیتی واقعی دارد چنان‌که سنایی و مولوی مخاطب را از گرگ یوسف که در درون اوست باخبر می کنند:

ای دریده یوسفان را پوستین از راه ظلم
باش تا گرگی شوی و پوستین خود دری
(سنایی، بی تا: ۱۶۶۱)

ای دریده پوستین یوسفان
گر بدرد گرگت، آن از خویش دان
(مثنوی، دفتر پنجم: ۸۷۴)

مولانا معتقد است آدمی بیشه حیوانات درنده و اهلی است و می گوید چنان‌که طبق روایت هر کس در روز حشر به صورت حیوانی محشور می شود، صورت حاسدان در محشر به شکل گرگ است. (مثنوی، دفتر دوم: ۲۳۹).

وی در مثنوی بارها در بحث از تجانس، گرگ و یوسف را نماد دو جنس متضاد می گیرد:
باطلان را چه رباید باطلی
عاطلان را چه خوش آید عاطلی

زانک هر جنسی رباید جنس خود گاو سوی شیر نر کی رو نهد
 گرگ بر یوسف کجا عشق آورد جز مگر از مکر تا او را خورد
 چون ز گرگی وارهد محرم شود چون سگ کھف از بنی آدم شود
 (مثنوی، دفتر دوم: ۲۶۵)

و معتقد است که در وجود هر کسی این دو خصلت (گرگی و یوسفی) می تواند وجود داشته باشد:

همه خوف آدمی را از درونست ولیکن هوش او دائم برون است
 برون را می نوازد همچو یوسف درون گرگی است کاو در قصد خون است
 (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۰۱)

سنایی این تضادها را مربوط به نگاه و تفسیر بندگان می داند چه گرگ و یوسف در نظر حق یکسان اند:

گرگ و یوسف به تست خرد و بزرگ ورنه، زی او یکی است یوسف و گرگ
 لطف او را چه مانعی و چه عون قهر او را چه موسی و فرعون
 (سنایی، ۱۳۷۴: ۹۰)^۶

به هر روی برادران با دیدن کاروان مصر به فکر افتادند که یوسف را به آنان فروخته، از شر او رها شوند تا اینکه غلام کاروان دلو انداخت و یوسف را از چاه بیرون کشید. عطار ضمن برشمردن بلای همه انبیاء، چاه را هم بلای یوسف و همه این بلاها را از اسرار الهی و نشان قدرت حق می داند. (عطار، ۱۳۷۰: ۲). مولوی یوسف از چاه برآمده را، تمثیلی از روح رها شده از چاه تن گرفته (مثنوی، دفتر چهارم: ۵۸۵ نیز: ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۹۸) و علت این رهایی را جذبۀ حق و کشش محبوب دانسته است:

جذبۀ حق یک رسن تافت ز آه تو و من یوسف تن ز چاه تن رفت به آشیانه ای
 (مولوی ۱۳۶۳، ج ۵: ۲۲۲)

برادران به هجده درهم بی قدر یوسف را به کاروان مصر فروختند. عطار یوسف را استعاره از عمر و جان می گیرد که آدمی آن را ارزان به دنیا می فروشد (عطار، ۱۳۵۶: ۳۲۴)؛ سنایی در این معامله به دو یوسف معتقد است:

گر به شیطان می فروشی یوسف صدیق را چون ز چاهش بر کشیدی قیمتش ارزان مکن

یوسف کنعان تن را می‌خردی امروز تو یوسف ایمان خود را ببع با شیطان مکن
(سنایی، بی تا: ۵۰۷)

مولوی با توجه به عزیزی یوسف و پایان خوش قصه، در چاه ماندن را برای یوسف توقف می‌داند؛ پس معتقد است به بهای کم فروخته شدن برای جان، بسیار بهتر از در چاه ماندن است:

یوسف خرید کوری با هیجده قلب آری از کوری خرنده وز حاسدی نخاسی
تو هم ز یوسفانی در چاه تن فتاده اینک رسن برون آ تا در زمین نتاسی
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۶: ۱۹۳)

به‌رحال مالک، رئیس کاروان، یوسف را خریده در بازار مصر به حراج می‌گذارد. آمدن یوسف به بازار مصر با توجه به ارتباط مصر و شکر، تمثیل وجد و شادی است چنان‌که مولوی گوید:

آمد بهار جان‌ها ای شاخ تر به رقص آ چون یوسف از درآمد مصر و شکر به رقص آ
پایان جنگ آمد آواز چنگ آمد یوسف ز چاه آمد ای بی‌هنر به رقص آ
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۱۷)

او به مزایده گذاشتن یوسف را کار ابلهانه‌ای می‌داند^۷ ولی می‌گوید اگر کسی خصوصیات یوسف را داشته باشد، حتی اگر او را به عنوان برده بفروشند نیز ارزش ذاتی خود را از دست نمی‌دهد:

یوسفی شو گر ترا خامی به نخاسی برد گلشنی شو گر تو را خاری نداند گو مدان
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۲۰۲)

کاروان، یوسف را به مصر بردند، در آنجا هر کس به خریداری یوسف آمده بود چنان‌که آن پیرزن منطقی الطیر که به کلافی ریسمان، آرزوی یوسف داشت (عطار، ۱۳۷۰: ۱۴۶) ولی در آن بازار، تنها عزیز مصر بود که توانست او را بخرد. مولوی معتقد است اگر عاشق باشی، عزیز آن یوسف‌رخ را به تو می‌بخشد، هر چند بهای بسیاری در مقابلش داده باشد، چه مهم لیاقت داشتن یوسف است:

بازار مصر اندر شدم تا جانب مهتر شدم دیدم یکی یوسف‌رخی گفتم به غفلت دا بکم
گفتا عزیز مصر گر تو عاشقی بخشیدمت من غایه الاحسان او من جوده او من کرم
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳: ۱۷۹)

در ادبیات عاشقانه و عارفانه، یوسفی با این قیمت، تنها معشوق است که برتر از یوسف است چه
یوسف را بالاخره عزیز می‌خرد ولی قیمت معشوق، جان عاشق است:

یوسفی کز قیمت او مفلس آمد شاه مصر هر طرف یعقوب‌وار از غمزهاش دلخسته‌ای
مژدگانی جان شیرین می‌دهم او را حلال هر کی آرد یک نشان یا نکته سر بسته‌ای
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۶: ۱۰۱)

یوسف و زلیخا: به گفته مفسران، یوسف هفت سال در خانه زلیخا بود و زلیخا در عشق او می
گذاخت؛ چون دایه زلیخا او را نزار و پریشان یافت، به او پیشنهاد کرد که خانه‌ای از آیینۀ (یا به
قولی رخام سپید) بسازد و آن را به نقش خود بیاراید تا یوسف را اسیر خویش کند (رازی، ۱۳۹۸؛
ج ۵: ۳۶۲ نیز سورابادی، ۱۳۶۵: ۱۵۵). جدا از اینکه این قصه ساختگی باشد یا واقعی، این حکایت داستان
یوسف و زلیخا را عرفانی‌تر می‌کند، چه آیینۀ در عرفان رمز تجلی حق، دل و انسان کامل است که
خداوند جمالش را در آن مشاهده می‌کند. عطار و مولانا در برداشت عارفانه خویش از این قصه
می‌گویند آیینۀ‌هایی که قرار بود هوای نفس را در یوسف تشدید و او را در زلیخا متحیر و مدهوش
کنند، برعکس نتیجه دادند و حکم «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فِتْمَ وَجْهَ اللَّهِ» را محقق کردند.

دید در هر ذره انوار حق موج می‌زد جزو جزو اسرار حق
لاجرم گر ماهی و گر ماه دید هر دو عالم نور وجه الله دید
(عطار، ۱۳۵۶: ۱۳۴)

باری چون این شیدایی از حد گذشت، زلیخا خویش را بر یوسف عرضه کرد (یوسف: ۲۳).
جامی این ماجرا را بستری برای پرداختن به مراتب عشق و احوال عاشق ساخته است (رک جامی،
۱۳۶۱: ۱۲۴-۱۱۱).

در ادامه سوره یوسف می‌خوانیم: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِه وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ
لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ...» (یوسف: ۲۴). در تفسیر «هَمَّ بِهَا» و «برهان ربه» اختلاف بین مفسران بسیار

است؛ در متون عرفانی هم برخی از عرفا چون قشیری، برهانی را که مانع یوسف از گناه شد قبول دارند:

برهان آن بود که زلیخا جامه بر روی آن بت افکند. [که در گوشه خانه بود] یوسف علیه السلام گفت چه می کنی؟ گفت شرم دارم از وی، یوسف علیه السلام گفت من به شرم اولی ترم از آفریدگار خویش (قشیری، ۱۳۶۱: ۳۳۶).

هجویری حکایت بت پوشاندن زلیخا را نشان آداب دانی او دانسته است (هجویری، ۱۳۷۱: ۴۳۴). برخی عرفا چون شیخ احمد جام نیز «هم» را به همت بلند تعبیر کرده اند که یوسف را دست گرفت تا از گناه بگریزد (جام، ۱۳۶۸: ۱۴۱).

باری برهان حق هر چه بود، یوسف به زلیخا نه گفت. با نگاه عارفانه، یوسف در اینجا مثال روحی است که اسیر تن (زلیخا) می شود ولی خود را نجات می دهد:

روزی ازین مصر زلیخاپناه یوسفی بی کرد و برون شد ز چاه
(نظامی، ۱۳۱۷: ۵۳)

یوسف از آن محل گناه آلوده گریخت و آهنگ در کرد، به امر حق همه درها باز شد (یوسف: ۲۵). مولوی توکل یوسف را دلیل این فتح باب و سپس این قصه را تمثیل رهایی از دنیا می داند (مثنوی، دفتر پنجم: ۷۷۶).

یوسف از دست زلیخا گریخت و پیراهن او دریده شد؛ زلیخای بی نصیب دست به کار فتنه ای زد و پیراهن را سلاحی کرد برای گناهکار نمودن یوسف؛ پس به شوهرش که در آستانه در به او و یوسف برخورد گفت: جزای آنکه با اهل تو قصد بد کند جز آنکه یا به زندان برند یا به سختی کيفرش کنند چه خواهد بود؟ (یوسف: ۲۵) قشیری این جمله زلیخا را به عشق بسیار او حمل کرده است؛ چه زلیخا بیم داشت که عزیز یوسف را بکشد (رک قشیری، ۱۳۶۱: ۵۷۱ نیز نیشابوری، ۱۳۵۹: ۹۹).

در اینکه زلیخا عاشق یوسف بود شک نیست و در قرآن تعبیر «قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا» در مورد آن به کار رفته است؛ ولی در *سوانح العشاق* احمد غزالی آمده که این مرتبه نهایت عشق (از نوع عشق خلق) است که تا پرده بیرونی دل بیشتر نیست (غزالی، ۱۳۷۰: ۱۵۳) و شاید همین مجازی بودن عشق اوست که باعث می شود به محض اینکه یوسف در را باز می کند و زلیخا می بیند که همه چیز دارد برملا می شود، فوراً گناه را به گردن یوسف بیندازد؛ *عین القضاة* گوید:

در مبادی عشق نعره و خروش و بانگ و زاری بود و این نقصان در تحمل بار عشق زیرا که وجود هنوز قابل تحمل عشق نشده، بانگ و خروش برآورد و گاه گاه بار کار از دوش بیندازد: ما جزاء من اراد باهلیک سوءاً. چون به کمال رسد خواهد که هرچه در عالم است بر خود گیرد اگرچه در تحمل بمیرد و حملها الانسان... (همدانی، ۱۳۳۷: ۶۰ و ۶۱).

البته در ادامه داستان (بعد از زندانی شدن یوسف) اقرار زلیخا به بی گناهی یوسف، در نظر عرفا نشان کمال عشق زلیخا به حساب می آید و اصلاً این صبوری و استواری زلیخا در عشق یوسف، عشق او را تبدیل به عشقی پایدار و اصیل می کند تاجایی که حتی مولانا نیز چون سخن از عشق در میان است از زلیخا یاد می کند:

عشق بحری آسمان بر وی کفی چون زلیخا در هوای یوسفی
دور گردونها ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان
(مثنوی، دفتر پنجم: ۹۰۵)

و مرتبه محبّی چنان برای زلیخا مسجل می شود که حتی داستانی شبیه فصد معجون برایش نقل می کنند (رک شاه نعمت الله، ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۱۱).

زیباترین و عمیق ترین تفسیر رمزی قصه یوسف و زلیخا را در رساله مونس العشاق شیخ اشراق می خوانیم. سهروردی می نویسد که خداوند اول عقل را آفرید و سه صفت به او بخشید. از صفت اول عشق و از صفت دوم حسن و از صفت سوم حزن پدید آمد. وقتی آدم خلق شد، این سه خواستند تا در وجود او مقام کنند و چنین کردند. چون آدم گناه کرد:

حُسن مدتی بود که از شهرستان وجود آدم رخت بر بسته بود و روی به عالم خود آورده و منتظر مانده تا کجا نشان جایی یابد که مستقرّ عزّ وی را شاید. چون نوبت یوسف درآمد، حسن را خبر کردند. حسن حالی روانه شد. عشق آستین حزن گرفت و آهنگ حسن کرد. چون تنگ درآمد حسن را دید، خود را با یوسف برآمیخته چنان که میان حسن و یوسف هیچ فرقی نبود. عشق، حزن را بفرمود تا حلقه تواضع بجناباند. از جناب حسن آوازی برآمد که کیست؟ ... حسن، دست استغنا به سینه طلب باز نهاد... عشق چون نومید گشت، دست حزن گرفت و روی به بیابان حیرت نهاد... حزن روی به شهر کنعان نهاد و... و زان سوی دیگر عشق، شوریده قصد مصر کرد و

دو منزل یک منزل می‌کرد تا به مصر رسید و همچنان از گرد راه به بازار برآمد. ولوله در شهر مصر افتاد. مردم به هم برآمدند. عشق قلندروار، خلیع‌العدار به هر منظری گذری و در هر خوش‌پسری نظری می‌کرد و از هر گوشه، جگرگوشه‌ای می‌طلبید. هیچ کس بر کار او راست نمی‌آمد. نشان سرای عزیز باز پرسید و از در حجره زلیخا سر در کرد. زلیخا چون این حادثه دید، برپای خاست و روی به عشق آورد گفت: ای صدهزار جان گرامی فدای تو. از کجا آمدی و به کجا خواهی رفتن و تو را چه خوانند؟ عشق جوابش داد که من از بیت‌المقدس از محله روح‌آباد از درب حسن. خانه‌ای در همسایگی حزن دارم. پیشه من سیاحت است. صوفی مجردم. هر وقتی روی به طرفی آورم. هر روز به منزلی باشم و هر شب جایی مقام سازم. چون در عرب باشم، عشقم خوانند و چون در عجم آیم مهرم خوانند. در آسمان به محرک مشهورم و در زمین به مسکن معروفم. اگرچه دیرینه‌ام، هنوز جوانم و اگرچه بی‌برگم از خاندان بزرگم. قصه من درازست «فی قصتی طول و انت ملول (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۷۵-۲۷۱).

زلیخا از او سبب آمدنش را به مصر پرسید. عشق قصه را تعریف کرد که «ما سه برادر بودیم... حسن به یک منزل به شهرستان آدم رسید. جایی دلگشای یافت. آنجا مقام ساخت... حزن به جانب کنعان رفت و من راه مصر برگرفتم. زلیخا چون این سخن بشنید، خانه به عشق پرداخت و عشق را گرامی‌تر از جان خود می‌داشت تا آن‌گاه که یوسف به مصر افتاد. اهل مصر به هم آمدند. خبر به زلیخا رسید. زلیخا این ماجرا با عشق بگفت. عشق گریبان زلیخا بگرفت و به تماشای یوسف رفتند. زلیخا چون یوسف را بدید خواست که پیش رود، پای دلش به سنگ حیرت درآمد. از دایره صبر به در افتاد. دست ملامت دراز کرد و چادر عافیت بر خود بدرید و به یک‌بارگی سودایی شد. اهل مصر در پوستینش افتادند و او بی‌خود می‌گفت: زعموا انتی احبکم و غرامی فوق ما زعموا» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۸۳-۲۸۱).

قصد اصلی سهروردی پرداختن به لطیفه عشق است؛ اما به نظر می‌رسد او سعی دارد یوسف را به نوعی باعث این عشق بداند چنان‌که می‌گوید چون حسن بی‌توجه به عشق و حزن از آن‌ها جدا شد، آن دو هر کدام به‌سویی رفتند و سر از مصر و کنعان درآوردند و مسبب مصائبی که برای آن‌ها پیش آمد، حسن بود.^۸

در متون عرفانی اثری از لفظ هوای نفس در ارتباط با زلیخا نیست و همه عرفا تمایل زلیخا را به عشق تعبیر می‌کنند. در برخی تفاسیر ماجرای دیگری هم درباره عشق زلیخا آمده که می‌تواند برای برائت ساحت او ساخته شده باشد که خلاصه آن چنین است که زلیخا پیش از دیدار یوسف، خواب او را سالیان دراز دیده بود و منجمان گفتند که آن صورت ملک مصر بوده که در واقعه به او نموده‌اند و چون سال بعد دوباره او را به خواب دید، پدرش کسی را به مصر فرستاد و عزیر را به دامادی ترغیب کرد ولی زلیخا گفت این آن صورت نیست که من در خواب دیده، شیفته او شدم و از نهایت اندوه از هوش رفت. هاتفی به سمع وی ندا در داد که صبر کن چون این مقدمه وصال است (ستاری، ۱۳۷۳: ۳۰۹-۳۰۲).

همچنان که پیش‌تر آمد، در برخی تفاسیر آمده که این دایه زلیخا بود که او را برساختن خانه آیینۀ ترغیب کرد تا یوسف را به او علاقه‌مند کند (طبری، ۱۳۵۶: ۷۷۴)؛ وجود این دایه به‌اضافه آن خویشن‌داری هفت‌ساله زلیخا، می‌تواند توجیه دیگری برای بی‌گناه بودن زلیخا باشد. آنچه در ادامه قصه اتفاق می‌افتد مثل ماجرای زنان مصر (که ظاهراً در قرآن برای اعتراف آن‌ها به بی‌گناهی یوسف است ولی به همان اندازه زلیخا را هم تبرئه می‌کند) و سرانجام مسئله رسیدن زلیخا به یوسف در پایان داستان، همه در این عشق به زلیخا حق می‌دهند؛ به‌علاوه هیچ‌کس در داستان (پیش از آنکه زلیخا خود به گناهش اعتراف کند) او را صراحتاً گناهکار نمی‌خواند؛ انگار ایجاز قرآن، تحلیل و نتیجه‌گیری را به‌عهده خواننده می‌گذارد درحالی‌که در تورات می‌بینیم:

همسر عزیز مصر، زنی پارسا نیست بلکه بسیار بی‌پروا و شوخ‌چشم است و زنی ملعون است زیرا تنها به هوای خویش می‌اندیشد و یوسف به او کاملاً بی‌اعتناست (ستاری، ۱۳۷۳: ۴۹).

زنان مصر: پس از چند ماه، حدیث عشق زلیخا بر سر زبان‌ها افتاد و زنان مصر زبان به ملامت او گشودند؛ زلیخا زنان را به مهمانی خواند؛ به دست هریک کاردی و ترنجی داد و از یوسف خواست تا از پیش آنان بگذرد. آنچه زنان می‌دیدند با شنیده‌ها متفاوت بود؛ پس به‌جای ترنج دست بریدند (یوسف: ۳۱).

از آنجا که زلیخا در عرفان تمثیل تن و دنیا است، ترنج هم که نقشه زلیخا بود گاه تمثیل تعلقات و شهوت دنیا است:

چو یوسف زین ترنج ار سر نتابی
 چو نارنج از زلیخا زخم یابی
 سحرگه مست شو سنگی برانداز
 ز نارنج و ترنج این خوان پرداز
 (نظامی، ۱۳۱۷: ۲۶۱)

برخی از عرفا عکس‌العمل زنان را نشان ادب مرید دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۷۱) و بعضی دیگر در بیان اصطلاحات استغراق، محو و فنا از زنان مصر سخن گفته‌اند (همدانی، ۱۳۳۷: ۱۲۱ نیز هجویری، ۱۳۷۱: ۳۷).

لذت یافتن، صفت ممیزان است اما چون مقهور و مغلوب گردد از محل تمیز برخیزد
 و نه از لذت خبر دارد و نه از الم چنان‌که صواحبات یوسف علیه‌السلام (مستملی،
 ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۴۱۹).

عطار علاوه‌براین، رفتار زنان مصر را دلیل صداقت آنان در عشق دانسته گوید:

یک روز حسن بصری و مالک دینار و شقیق بلخی در بر رابعه رفتند و او رنجور بود،
 حسن گفت: لیس بصادق فی دعواه من لم یصبر علی ضرب مولاه. صادق نیست در
 دعوی خویش هرکه صبر نکند بر زخم مولای خویش. رابعه گفت: از این سخن بوی
 منی می‌آید. شقیق گفت: لیس بصادق فی دعواه من لم یشکر علی ضرب مولاه. صادق
 نیست در دعوی خویش هرکه شکر نکند بر زخم مولای خویش. رابعه گفت: از این
 به باید. مالک دینار گفت: لیس بصادق فی دعواه من لم یتلذذ بضرب مولاه. صادق
 نیست در دعوی خویش هرکه لذت نیابد از زخم دوست خویش. رابعه گفت: به از
 این می‌باید. گفت: تو بگوی. گفت: لیس بصادق فی دعواه من لم ینس الضرب فی
 مشاهده مولاه. صادق نیست در دعوی خویش هرکه فراموش نکند الم زخم در
 مشاهده مطلوب خویش. این عجب نبود که زنان مصر در مشاهده مخلوق الم زخم
 نیافتند. اگر کسی در مشاهده خالق بدین صفت بود بدیع نبود (عطار، ۱۳۷۰: ۷۶).

قشیری حال زنان را در دیدار یوسف با بی‌خویشی عارفان در شهود خداوند قیاس می‌کند.
 (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۰۸ و ۱۰۹) و خواجه عبدالله در محبت‌نامه دست بردن و درنیافتن زنان را ناشی از
 کمال عشق آنان می‌داند (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۵۲: ۱۱۲) و بهاء ولد این بی‌خویشی را علاوه‌براین،
 دلیل کمال معشوق می‌داند (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۸۴).

به ساقی درنگر در مست منگر
 به یوسف درنگر، در دست منگر

ایا ماهی جان در شست قالب بین صیاد را در شست منگر

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۸۳)

مولوی علت این کار زنان را از عشق (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۴۲)، به حکم عشق (مثنوی، دفتر ۶: ۷۹) و زمانی به حکم معشوق می داند:

بشوی ای عقل دست خویش از من که در مجنون بیوستم من امروز

به دستم داد آن یوسف ترنجی که هر دو دست خود خستم من امروز

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۶۶)

وی در مثنوی نیز بارها به این ماجرا اشاره دارد؛ در حکایت استادی که به تلقین شاگردانش بیمار شد، از زبان استاد در بیان بی خبری اش از بیماری، زنان مصر را متفاوت با آنچه گفتیم تمثیل بی خبری به معنای لغوی اش آورده است (مثنوی، دفتر سوم: ۴۱۲). و در جای دیگری این بی خویشی زنان را به ابله‌ی در حدیث «اکثرُ أهل الجنة البله» مربوط کرده می گوید: این ابله‌ی در معنای متعارف نیست بلکه همان عشق و محبت است؛ چه زنان مصر عقل را در مقام عشق قربانی کردند (مثنوی، دفتر چهارم: ۶۱۸).

مولوی نیز مثل عطار از عشق یوسف در این ماجرا به عشق احد که اصل عشق است می رسد:

اصل صد یوسف جمال ذوالجلال ای کم از زن شو فدای آن جمال

(مثنوی، دفتر پنجم: ۸۷۷)

سؤالی که در این قسمت داستان به ذهن می رسد این است که آیا زنان مصر از زیخا که بدنام عشق شده بود عاشق تر بودند که دست بریدند؟ عرفا متفق القول اند که این از آن بود که زیخا در مقام تمکین بود و زنان مصر در مقام تلوین (باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۱۸)؛ درحقیقت این موضوع درجه عشق آنان را می رساند و این مراتب عشق از دست بریدن آغاز می شود تا سر باختن:

ز حسن یوسفی سرمست بودم که حسنش هر دمی گوید آستم

در آن مستی ترنجی می بریدم ترنج اینک درست و دست خستم

مبادم سر اگر جز تو سرم هست بسوزا مستی ام گر بی تو مستم

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۲۳۶)

زلیخا وقتی فهمید که زنان مصر هم عاشق یوسف شده‌اند برو مشتاق‌تر شد و غیرت عشق به

سراغش آمد:

در آن زمان که بریدند دست، مدعیان ز تیغ‌بازی غیرت چه بر زلیخا رفت

(صائب، ۱۳۷۵، ج ۲: ۹۰۴)

ماجرای زنان مصر، عرصه را بر یوسف تنگ‌تر کرد؛ چه حالا غیر از زلیخا کسان دیگری نیز او را به گناه می‌خواندند پس گفت: «رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ» (یوسف: ۳۳). یوسف از زلیخای تن به زندان پناه برد و ارزش خویش را چون گنج در خرابی یافت.^۹ چون قصه بدین جا رسید زلیخا جرئت یافت تا حال که حجت موجهش را در عشق به مردم نموده، به آنچه میان آن دو رفته بود اعتراف کند (یوسف: ۳۲). این رفتار زلیخا در عرفان از او یک ملامتی می‌سازد. زلیخا پیش از این به عشق یوسف متهم شده، مورد سرزنش خاص و عام بود، حال که یوسف به زندان افتاد،^{۱۰} زبان نکته‌گیران را برو درازتر کرد تا حتی بیرون از قصه از این قدم فراتر نهاده به جنس زن تهمت بدگه‌ری و کید دهند و این قصه مصداقی برای مثل معروف «النساءُ حيايِلُ الشَّيْطَانِ»^{۱۱} شود.

با زندانی شدن یوسف، زلیخا به فراق مبتلا و رنجش افزون شد. در هفت / اورنگ جامی آمده که زلیخا هر شب به زندان می‌رفت و و حال او را از کسانی که به دیدار یوسف می‌رفتند پرسیده، بر پای که به دیدار یوسف رفته بود بوسه می‌زد، آن وقت به بام کاخ می‌رفت که از آنجا بام زندان پیدا بود و می‌گریست. عطار در *منطق الطیر* حکایتی از یوسف در زندان دارد که از این حال عجیب زلیخا و معادلات عجیب‌تر عشق روایتی است (عطار، ۱۳۷۰: ۱۷۶ و ۱۷۷).

عزیزی یوسف: یوسف در زندان، خواب زندانیان از جمله خواب شراب‌دار و خوان‌سالار فرعون را تعبیر کرد و از آنکه او را اهل نجات یافت خواست که از من نزد شاه یاد کن. مولانا سبب طولانی شدن حبس یوسف را استعانت او از غیر می‌داند:

پس ادب کردش بدین جرم اوستاد که مساز از چوب پوسیده عماد

(مثنوی، دفتر ۶: ۱۰۷۲)

سرانجام مدت ابتلای یوسف سر آمد و ملک مصر خوابی آشفته دید و چون آن را بر معبران بازگفت و درماندند، از یوسف خواست تا برای تعبیر خواب نزد او برود، گفت: من از زندان بیرون نیام تا بی گناهی خویش اثبات نکنم (یوسف: ۵۱). ملک دستور داد تا آن زنان را دعوت کردند و از

آنان حقیقت ماجرا را پرسید. اینجا بود که زلیخا به گناهش اعتراف کرد (یوسف: ۵۱)؛ در رسالۀ قشیریه ازین رفتار دوگانه زلیخا که روزی یوسف را متهم کرد و روزی میرا، به ایثار در محبت یاد می شود (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۷۰).

یوسف در ادامه گفت: «مَا أْبْرَىٰ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» (یوسف: ۵۳) تا بدانند که حتی یوسف هم اگر در امان حق نباشد، وسوسه می شود. عرفای ما هر جا بحث از نفس است، این آیه را از قول یوسف^{۱۲} نقل کرده اند (قشیری، ۱۳۶۱: ۲۲۶).

ملک مصر با درایتی که از یوسف دید و بعد از آنکه بی گناهی او اثبات شد، او را به مقام بلندی که گفته اند پادشاهی بود منصوب کرد. در برخی متون عرفانی چون *مرصاد العباد* آمده که یوسف را به سبب آنکه پادشاهی کرده، در قیامت «پانصد سال بر در بهشت بدارند و در بهشت نگذارند تا آرایش ملک دنیا از وی به کلی محو شود» (رازی، ۱۳۷۱: ۲۱۹).

یوسف عزیز شد، عزیزی را خزانه داری مصر، پادشاهی یا هر مقامی بدانیم، روشن است که این مسئله به سبب تأویل خواب کردن یوسف اتفاق افتاد. نجم دایه در بیان ضرورت زبان غیب و تأویل دانستن پیر، به این قسمت داستان یوسف اشاره می کند (رازی، ۱۳۷۱: ۲۳۲).

دلیل عزیزی یوسف از دید هجویری پاکی و مخالفت او با نفسش بود:

ابن آدم ترک هوا بنده را امیر کند و ارتکاب آن امیر را اسیر کند چنان که زلیخا
ارتکاب کرد امیر بود اسیر شد و یوسف عم بر ترک هوا بگفت، اسیر بود امیر گشت
(هجویری، ۱۳۷۱: ۲۳۶).

ز پرده سوزی عصمت بود زلیخا خوار عزیز گشتن یوسف ز پاکدامانی است
(صائب، ۱۳۷۵، ج ۲: ۸۷۳)

غزالی این ماجرا را نتیجه طبیعی بلای انبیا و وعده حق (غزالی، ۱۳۶۴، ج: ۷۲) و سنایی از جذبه حق

می داند:

بوده چو یوسف به چه و رفته باز تا فلک از جذبۀ جبل‌المتین
(سنایی، بی تا: ۵۴۵)

یک جا هم (با نگاهی ظریف به جناس لفظ میان چاه و جاه) می گوید عزیزی او نتیجه ابتلای او
به چاه است:

آدمی را ز جاه بهتر چاه کَل فضولی شود چو یافت کلاه
جاه یوسف ز چاه پیدا شد نفس دانا ز عقل گویا شد
زانکه در بارگاه ربّانی من بگویم اگر نمی دانی
آن نکوتر که اندرین معراج دست بر سر کنی نیابی تاج
کز پی غیب مرده ره پوید وز پی عیب کل کله جوید
... تا نشد نقش صورتت چاهی نشود نقش سرّت الهی
... در طریقت سر و کلاه مدار ورننداری چو شمع دل پر نار
گر همی یوسفیت باید و جاه پیش حق باشگونه پال چو چاه
(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۲۶ و ۱۲۷)

و با تمثیل قرار دادن این قسمت قصه، بندگی و بلا را مقدمۀ عزت نزد خدا می داند (سنایی، ۱۳۷۴: ۴۹۸).

یوسف در قحط سال مصر: قحط سالی شروع شد و یوسف با تمهیدی عاقلانه اوضاع را اداره می کرد. چون قحطی، کنعان را نیز دریافت، یعقوب پسران را با نامه ای به مصر فرستاد، یوسف بیش از آنچه رسم بخشش بود به برادران داد و از آن ها خواست تا در سفر بعدی، برادر دیگرشان (بنیامین) را با خود بیاورند. یعقوب از آنان در بردن بنیامین ایمن نبود (یوسف: ۶۴) ولی توکل کرد و بنیامین را با آن ها همراه کرد. برادران بنیامین را با خود بردند و یوسف خود را به او معرفی کرد. بار دیگر یوسف به برادران گندم بخشید و این بار دستور داد تا جام یا پیمانه طلایی گندم را در بارشان تعبیه کنند تا به جرم دزدی، برادر را در مصر نگه دارد و باعث تحریض برادران در آوردن پدر به مصر شود. شیخ احمد جام این کار یوسف را تمثیل برخی از اسرار الهی، لطف او و مشحون از حکمت می داند (جام، ۱۳۷۲: ۷۷) مولانا گفته:

تو را که دزد گرفتم سپردمت به عوان
 تو خیره در سبب قهر و گفت ممکن نی
 نه ابن یامین زان زخم یافت یوسف خویش؟
 که یافت شد به جوال تو، صاع انبارم
 هزار لطف در آن بود اگرچه قهارم
 به چشم لطف نظر کن به جمله آثارم
 (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴، ۵۷)

عطار از قول بزرگی می گوید نمونه این افراد ابلیس است که خداوند ظاهراً او را از درگاهش راند ولی این نوعی توجه ویژه به ابلیس بود و از آن پس محک نقد مردان در کف اوست و با تمسخر به بندگان می گوید که او با آن همه طاعت، رانده درگاه شده تا به ذره طاعت ما چه رسد (عطار، ۱۳۵۹: ۱۰۴ و ۱۰۵).

در *منطق الطیر* آمده که یوسف پس از آن دستور داد تا آن صاع را پیش او بردند؛ آن وقت انگشت بر صاع زده آنچه بر او گذشته بود شرح داد. در نظر عطار هرکسی صاعی با حرف های بسیار دارد و این مجلس، تمثیلی از قیامت است (عطار، ۱۳۷۰، پ: ۱۵۲).

حزن یعقوب: چون برادران نزد پدر بازگشتند، ماجرا را برای پدر گفتند؛ اما یعقوب باور نکرد (یوسف: ۸۳) و از پسران رو برگرداند (یوسف: ۸۴). بعد از گم شدن یوسف، یعقوب به بنیامین دل خوش کرده بود و حالا که او را هم از دست داده بود پس قصه حزن او نو شد. یعقوب در این داستان مصداق عاشق صابر در فراق است:

ای یوسف صد انجمن یعقوب دیده ستی چو من
 اصغر خدی من جوی و ایض عینی من بکا
 (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۶۴)

و «یعقوبی» یعنی عاشقی چه «هرچه می گفت و می شنید همه ازو گفت و ازو شنید تا به جایی رسید که بنده ای (تکمه) بر پیراهن وی بایست نهاد. درزی را گفت یوسف را بر آن جان نه» (جام، ۱۳۶۸: ۲۳۲) درد، حزن و گریه یعقوب که گفته اند گریه آدم و داوود به آب چشم او نمی رسد (رک سمرقندی، ۱۳۵۴، ۱۶۳ نیز مستملی ۱۳۶۳: ۹۵۳) ویژگی ممتاز او شد چنان که صبر برای ایوب و حکمت برای سلیمان، سنایی گوید:

بی جمال خوب، لاف یوسف مصری مزین
 بی فراق و درد، یاد پیر کنعانی مکن
 (سنایی، بی تا: ۹۸۵)

این حزن بسیار باعث شد تا در قصه برای یعقوب بیت الاحزانی بسازند. این ماجرا در رساله *العشق سهروردی* خواندنی است. گفتیم که چون حسن نزد یوسف رفت، عشق و حزن قرار گذاشتند تا هریک به سویی بروند و به سلوک پردازند تا کی دوباره به هم برسند.

راه حزن نزدیک بود به یک منزل به کنعان رسید. از در شهر درشد. طلب پیری می‌کرد که روزی چند در صحبت او به سر برد. خبر یعقوب کنعانی شنید. ناگاه از در صومعه او درشد. چشم یعقوب برو افتاد. مسافری دید آشناروی و اثر مهر درو پیدا. گفت: مرحبا به هزار شادی آمدی. بالاخره از کدام طرف ما را تشریف داده‌ای؟ حزن گفت: از اقلیم «ناکجاآباد» از شهر پاکان. یعقوب به دست تواضع سجاده صبر فرو کرد و حزن را بر آنجا نشاند و خود در پهلویش نشست. چون روزی چند برآمد، یعقوب را با حزن انسی با دید آمد چنان که یک لحظه بی‌و نمی‌توانست بودن. هرچه داشت به حزن بخشید. اول سواد دیده را پیشکش کرد «و ابیضت عیناه من الحزن» پس صومعه را «بیت الاحزان» نام کرد و تولیت بدو داد... (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۷۳).

آنچنان که در قرآن آمده چشم یعقوب در فراق یوسف از بسیاری گریه نابینا شد؛ *عین القضاة* همدانی تأسف، حزن و کوری یعقوب را نشان از زمینی بودن عشق او دانسته است:

اما روندگان این راه را اسف و حزن نباشد زیرا که ایشان را خوف فقد محبوب نبود. پیری به نزد مریدی آمد. او را یافت که در فوت محبوبی می‌گریست گفت: ای پسر دل به محبوبی می‌بایست داد که فوت بر او روا نبودی تا به قلق و حزن و ضجرت و بکا گرفتار نشدی

رو دل به کسی ده که نمیرد با تو از درد فراق او نگریمی باری
(همدانی، ۱۳۳۷: ۵۸)

سنایی برعکس او، نابینایی یعقوب را نشان کمال عشق و پاکبازی او دانسته است:

چو یعقوب از پی یوسف همه در باز و یکتا شو
و گرنه یوسفی کن تو نه مرد بیت احزانی
(سنایی، بی تا: ۶۸۶)

اغلب عرفا در بحث از غیرت از این ماجرا یاد کرده‌اند چنان که در شرح تعرف آمده که دلیل نابینایی یعقوب، خبر جستن او از خلق درباره یوسف بود (مستملی، ۱۳۶۳: ۸۴۱۷). و در منتخب رونق *المجالس* دلیل کوری یعقوب، غیرت معشوق (یوسف) عنوان می‌شود:

ابوالفرج بغدادی مردی بود خدمت شبلی کردی. پرسیدند او را از آخر حال شبلی رحمه الله. گفت: شبلی در آخر عمر نایبنا شد. روزی جمله یاران به تعزیت نزدیک او شدیم. او را یافتیم تبسم می کرد. گفتیم: رحمک الله چرا تبسم می کنی؟ گفت: یوسف را صلوات الله علیه از پدر جدا کردند. چون به لب چاه آوردند تا فرود اندازند بنالید و بگریست. جبریل صلوات الله علیه پیامد و پرسید چرا می گویی؟ گفت: از آن نمی گریم که برادران مرا به چاه افکندند ولیکن بر رشک آن می گریم که بدان چشم که پدر به من نگاه کردی، اکنون به حاسدان من نگاه کند. خداوند تعالی جبریل را علیه السلام نفرستاد که تو را این غم است من مهر بر چشم پدرت نهم تا باز تو را نبیند به کس دیگر نگاه نکند. همچنین به هر جایی نگاه می کردم پادشاه تعالی مهر بر چشم من نهاد گفت: تا مرا نبینی به فرود ما به کس نگاه نکنی (سمرقندی، ۱۳۵۴: ۴۰۲).

بهاء ولد علت را غیرت عاشق می داند:

روزی چندی با حریفکی در گلخنی روزگار نی که مفارقت وی تو را دردی بود،
آخر یعقوب چون راح روح وحی در مشاهده یوسف نوش می کرد، بر فراق او چگونه
گریان نباشد؟ گفت: ای دیده سپید شو چو روشنایی برفت. رشکم آید که در جهان
نگرم بی جانان (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۲۹۶).^{۱۳}

یعقوب همچنان که هر عاشقی هدف ملامت اطرافیان است، مورد عتاب قرار گرفت و او این ملامت ها را به جان می خرید و تنها سلاح او صبر بود؛ خصیصه ای که پس از ایوب، یعقوب به آن ممتاز شد. مولوی می گوید:

خلق در صف قتال و کارزار جان همی بازند بهر کردگار
آن یکی اندر بلا ایوب وار وان دگر در صابری یعقوب وار
(مثنوی، دفتر ۶: ۹۶۳)

اردشیر عبادی برخلاف عرفای دیگر می گوید صبر کردن یعقوب پس از ماجرای گم کردن یوسف، عادت او شده بود و ارادی نبود (عبادی، ۱۳۶۸: ۷۵). شاید دلیل او شواهدی (مثل خواب یوسف و پیراهن سالم او) است که یعقوب را به دیدار مجدد یوسف امیدوار و این امیدواری او را به صبر دعوت می کرد.

در اینجا سؤال پیش می‌آید که دلیل این همه رنج یعقوب چه بود؟ در شرح تعرف آمده است که وقتی یعقوب خود از خداوند سبب این فراق را پرسید، جواب آمد:

یا یعقوب فلان وقت تو را مهمانی بیامد و اندر خانه تو گوسپند کی بود با بچگک. آن بچه را پیش مادر بکشتی و بریان کردی و پیش مهمان نهادی. دل آن مادر بریان گشت. به ما نالید. ما دل تو را به فراق فرزند بسوختیم تا بدانی که درد فرزند چگونه باشد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۳۳).

حتی گفته‌اند یوسف برای او نامه نوشته بود ولی جبرئیل مانع می‌شد تا به یعقوب برسد و می‌گفت: «فرمان آمد که کسی که دعوی محبت ما کند و آن‌گاه به غیر ما الفت گیرد، سزای او زاری فراق است» (فراهی، ۱۳۴۶: ۷۲).

به هر روی یعقوب از پسران خواست تا از یوسف و برادرش جستجو کنند (یوسف: ۸۷) ^{۱۴} برادران با امید بسیار به مصر بازگشتند. این بار یوسف خود را به برادران شناساند (یوسف: ۸۹) ولی آن‌ها او را به سختی شناختند (یوسف: ۹۰) و بعد از آن ترسیدند. یوسف آن‌ها را امیدوار کرد (یوسف: ۹۲)؛ سپس پیراهنش را به آن‌ها داد تا به نشان زنده بودنش نزد پدر ببرند (یوسف: ۹۳) در عرفان این پیراهن یوسف تمثیلی از خرقه (ستاری، ۱۳۷۳: ۱۴۰) ^{۱۵} و پیراهن معنی است که خاصیت شفا بخشی دارد:

برو پیراهنی بفرست از معنی سوی کنعان که تا صد دیده در یک دم شود زان نور، نورانی (عطار، ۱۳۷۰ الف: ۷۵)

یعقوب پیش از رسیدن پیراهن به کنعان، بوی پیراهن را شنید (یوسف: ۹۴). مولوی در حکایت کلوخ انداختن تشنه از دیوار در آب، صدای حیات بخش آب را به بوی یوسف تشبیه می‌کند: بانگ او چون بانگ اسرافیل شد مرده را زین زندگی تحویل شد می‌زند بر جان یعقوب نحیف یا چو بوی یوسف خوب لطیف (مثنوی، دفتر ۲: ۲۳۰)

بوی یوسف در واقع تمثیلی برای ممکن نشان دادن، انتشار بوی خداست زیرا خداوند همچنان که بوی یوسف، غیر قابل انکار است:

گفتم بوی یوسفی شهر به شهر کی رود؟ بوی حق از جهان هو داد هوا که هم چنین (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۲۲)

مولوی بارها در مثنوی از بوی پیراهن یوسف سخن گفته؛ او در حکایت بازید و یارانش، بوی پیراهن یوسف را از زبان مریدان، پیام غیبی تفسیر می‌کند (مثنوی، دفتر ۴: ۶۳۵) و معتقد است که هر کسی با پیدا کردن قابلیت انبیا می‌تواند، آن بو را شنیده و از بصیرت بخشی آن بهره‌مند شود (مثنوی، دفتر ۴: ۶۹۶) و در جایی در بیان کرامتی از کرامات بسیار ابراهیم ادهم مثال می‌زند که اگر کسی بخواهد نمونه‌ای را از یک باغ به شهر بیاورد، شاخه‌ای از آن را می‌برد اما نمی‌تواند باغ را به شهر ببرد و این کار در مورد باغ معنوی غیرممکن است؛ بنابراین راهش دریافتن بوی آن باغ و دنبال کردن آن است چنان که بوی یوسف نشان یوسف بود (مثنوی، دفتر ۲: ۳۱۵).

وی در داستان طوطی و بازرگان سخنان خود را مثل بوی یوسف، راهبر به بستان غیب و عقل کل می‌داند ولی می‌گوید هر کسی آن را نمی‌شنود؛ یعقوب چون سراپا آه و نیاز بود آن را شنید چنان که طوطی با مردن، زندگی یافت (مثنوی، دفتر اول: ۸۶).

از دید نظامی هر نسیم خوش معنوی‌ای، می‌تواند بوی پیراهن یوسف را به یاد آدمی بیاورد:
 آه بخور از نفس روزنش شرح‌ده یوسف و پیراهنش
 (نظامی، ۱۳۱۷: ۶۱)

در عالم عشق بوی یوسف یا بوی پیراهن او، تنها نشانه و یادگار معشوق است:

این نفس جان دامنم برتافته است بوی پیراهان یوسف یافته است
 از برای حق صحبت سال‌ها بازگو حالی از آن خوش حال‌ها
 (مثنوی، دفتر اول: ۱۰)

که عاشق را امیدوار می‌کند که معشوق آمدنی و وصال دست‌یافتنی است.

بهاء‌ولد می‌گوید این بو نشان کشش و عنایت از جانب حق است:

اکنون چون تو خود را رغبتی دیدی بالله و به صفات الله، می‌دان که آن تقاضای الله
 است تو را و اگر میل به بهشت است و طالب بهشتی، آن میل بهشت است که تو را
 طلب می‌کند و اگر تو را میل به آدمی است، آن آدمی نیز تو را می‌طلبد که هرگز از
 یک دست بانگ نیاید (بهاء‌ولد، ۱۳۵۲: ۵۹).

بوی پیراهن دلیل راه شد یعقوب را هست از طالب فزون درد طلب مطلوب را
 (صائب، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۲)

بار دیگر ملامت گران زبان به سرزنش یعقوب گشودند (یوسف: ۹۵) که چگونه بوی پیراهن را از چند فرسخی کنعان شنیده است تا اینکه بالاخره بشیر آمد و بوی پیراهن، بینایی را به چشم یعقوب برگرداند (یوسف: ۹۶) شفا پیدا کردن یعقوب با پیراهن یوسف، معجزه و عنایت ویژه حق به او بود. سه‌روردی این مطلب را مانند شوق و تأثیر آن در عاشق می‌داند (سه‌روردی، ۱۳۶۵: ۳۴۴ و ۳۴۵).

خواص متضاد پیراهن یوسف که روزی یعقوب را به غم نشاناند و روزی از غم خلاصش بخشید، از دید قشیری آن را تمثیل تأثیر متضاد آیات حق در سالک کرده است چنان‌که از جنید حکایت کنند که گفت:

پیش سرّی شدم روزی. مردی دیدم افتاده و از هوش رفته. گفتم: چه بوده است او را؟
گفت: آیتی برخوانند از هوش بشد. گفتم: بگو تا دیگر بار برخوانند. برخوانند و
مرد باهوش آمد. مرا گفت: تو چه دانستی؟ گفتم: چشم یعقوب علیه‌السلام به سبب
پیراهن یوسف علیه‌السلام بشد و هم به سبب پیراهن بود تا چشم روشن شد. وی را
نیکو آمد و از من بیسندید (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۱۰).

یعقوب با برادران به مصر رفت. چون خانواده‌ی یعقوب نزد یوسف آمدند، سجده کردند؛ آن وقت بود که یوسف گفت: «یا اَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ وَ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» (یوسف: ۱۰۰). مولوی در حکایت «آن طالب روزی حلال بی‌کسب و رنج در عهد داوود»، خواب یوسف را گونه‌ای بشارت معرفی می‌کند که آدمی را امیدوار می‌کند که ناملايمات زندگي را تحمل کند (مثنوی، دفتر ۳: ۴۴۳-۴۴۹).

سه‌روردی شرح وصل آن سه برادر (حسن و حزن و عشق) را چنین باز گفته است:

چون یوسف عزیز مصر شد، خبر به کنعان رسید. شوق بر یعقوب غلبه کرد. یعقوب این حالت با حزن گفت، حزن مصلحت چنان دید که یعقوب فرزندان را برگیرد و به جانب مصر رود. یعقوب پیش‌روی به حزن داد و با جماعت فرزندان راه مصر برگرفت. چون به مصر شد، از در سرای عزیز مصر درشد. ناگاه یوسف را دید با زلیخا بر تخت پادشاهی نشسته، به گوشه چشم اشارت کرد به حزن. حزن چون عشق را دید در خدمت حسن به زانو درآمد. حالی روی بر خاک نهاد. یعقوب با فرزندان موافقت حزن کردند و همه روی بر زمین نهادند. یوسف روی به یعقوب آورد و گفت: ای پدر این تأویل آن خواب است که با تو گفته بودم (سه‌روردی، ۱۳۷۳: ۲۸۳ و ۲۸۴).

نام یوسف را در ردیف جوانمردان آورده‌اند؛ یکی از علل آن ترک هوا و دیگر بخشیدن برادران است. مولوی رفتار یوسف را با برادران، به دلسوزی پیران در حق مریدان و خلق مربوط می‌کند (رک مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۲۱).

پایان داستان: چنان‌که پیش از این گفتیم زلیخا در عرفان، نماد عاشق واقعی است؛ کسی که نام و مال و آبروی خود را به خاطر یوسف از دست می‌دهد، ملامتی می‌شود و همچنان عاشق اوست. به گفته برخی این فراق هفده سال طول می‌کشد (رک. نیشابوری، ۱۳۵۹: ۱۴۶). قدرت شکیبایی زلیخا و ثبات او در عشق مثال‌زدنی است؛ عشقی که با این اوصاف به کمال می‌رسد و از شکل مجازی به عشق حقیقی تبدیل می‌شود:

میان کم‌زنان کم زن چو نرد عاشقی بازی به درد دوری یوسف صبوری چون زلیخا کن
(سنایی، بی تا: ۶۲۱)

قصه یوسف در قرآن همین‌جا به پایان می‌رسد ولی به نظر می‌رسد مفسران با خود می‌اندیشند که این سوخته عشق که خلوصش را در این سالیان اثبات کرده، نباید از لذت وصل بی‌نصیب بماند؛ پس داستان را چنان‌که خود می‌خواهند تکمیل می‌کنند و برای این کار طرح ملاقاتی برای یوسف و زلیخا می‌چینند. این ملاقات نیز ماجرا را عرفانی‌تر نشان می‌دهد و در نهایت همه را متقاعد می‌کند که اگر یوسف و زلیخا به هم نمی‌رسیدند جای تأسف بود.

ملاقات آن دو از این قرار است که زلیخا که در این سال‌ها از یوسف بی‌خبر نبوده ولی به دیدار او نائل نشده بود، روزی با اطلاع از اینکه یوسف در شهر می‌گردد، قصد می‌کند تا بر سر راه یوسف بنشیند.

او را گفتند: یوسف از تو رنج بسیار دیده است مبادا که تو را ببند و مکافات کند.
زلیخا گفت: من از کرم وی خبر دارم شما ندارید. مرا به فلان جای برید تا با وی سخن گویم... چون یوسف علیه‌السلام در رسید زلیخا ضعیف‌وار آواز داد که «الحمد لله الذی جعل العبيد بطاعته ملوکاً و الملوک بعصیانه عبيداً». یوسف آن را بشنید. اسب بازداشت. گفت: آن کیست؟ گفت: منم زلیخا آن‌که تو را بر کنار گرفتمی و موی تو را به شانه کردی و به دست خویش طعام در دهان تو نهادی و تو را بخوابانیدی و خود نخفتمی. تن و جان خود را فدای تو کردم در خدمت. امروز بدین حال افتادم... و

می‌گریست... چنین که حال من است که مغبوط همه اهل مصر بودم، امروز مرحوم همه اهل مصر گشته‌ام. یوسف علیه‌السلام زار بگریست و همچنان گریان بگذشت (سورآبادی، ۱۳۶۵: ۱۶۸).

در روایت عطار از این دیدار، یوسف خود در گذرش از شهر، زلیخا را با آن حال نزار دید، شناخت و تعجب کرد که خداوند با بلایی که زلیخا بر سر پیغمبر او آورده، باز زنده‌اش گذاشته است که:

درآمد جبرئیل و گفت آن‌گاه که او را بر نمی‌گیریم از راه که او آن را که ما را دوست دارد جهانی دوستی در پوست دارد چو او بر یوسف ما مهربان است که را در کینه او قصد جان است؟ گرش دعوی عشق چون تو شاه است دو چشم اشک‌بارش هم گواه است چو این عاشق گوا با خویش دارد به تو هر روز رونق بیش دارد اگر واقف شوی از جانفشانی ز سرّ عاشقان یابی نشانی (عطار، ۱۳۵۹: ۲۵۳ و ۲۵۴)

یوسف از او خواست تا حاجتش را بازگوید. زلیخا از او خواست جوانی‌اش را برگرداند. هر چند جوان کردن زلیخا در اصل روایت قرآن از قصه نیست ولی معجزه دیگر یوسف بود. زمانی که زلیخا از یوسف درخواست گناه‌آلود خود را مطرح کرد، زن جوانی بود و حالا با گذشت چندین سال، محنت روزگار، فراق یوسف و عدم توانایی مالی او را به پیرزنی بدل کرده بود و یوسف جوانی میان‌سال و در اوج اقتدار بود؛ پس هیچ وجه اشتراکی میان آن دو نبود. به نظر می‌رسد ماجرای حاجت خواستن زلیخا از یوسف، برای ایجاد این تناسب و هم‌کفوی مطرح می‌شود و این حاجات به‌دعای یوسف و به‌قولی به‌دعای یعقوب برآورده می‌شود. سنایی معتقد است قدرت اعجاب‌آور شوق هم می‌تواند زلیخاوار جان آدمی را جوان کند:

ز رنج نفس و ضعف تن اگر فرتوت گشتستی به شوق دوست جانت را زلیخاوار برناکن (سنایی، بی‌تا: ۴۹۵)

آخرین مطلبی که بعد از موضوع ازدواج زلیخا و یوسف در منابع داستان آمده و به نظر می‌رسد بیشتر برای بی‌گناه نشان دادن زلیخا و عرفانی توصیف کردن عشق او اضافه شده این است که چون زلیخا به همسری یوسف در آمد عشقش سرد شد:

یوسف قصد وی کرد زلیخا از وی بگریخت. گفت: ای زلیخا من آن دلربای توأم از من چرا همی‌گریزی؟ مگر دوستی من از دلت پاک شد؟ گفت: لا والله که دوستی زیادت است اما من پیوسته آداب حضرت معبود خود نگاه داشته‌ام. آن روز که با تو خلوت کردم، معبود من بتی بود و وی هرگز ندیدی فاما به حکم آنک ورا دو چشم بی‌بصر بود چیزی بدان پوشیدم تا تهمت بی‌ادبی از من برخیزد. اکنون که معبودی دارم که بیناست بی‌مقلت و آلت و به هر صفت کی باشم مرا می‌بیند، نخواهم که تارک الاداب باشم (هجویری، ۱۳۷۱: ۴۳۴ و ۴۳۵).

به نظر می‌رسد اظهار بی‌نیازی زلیخا از یوسف در پایان داستان، جهت هم‌کفو نشان دادن این دو به ماجرا اضافه شده است چنان‌که همه چیز در این قسمت داستان تکرار می‌شود منتها جای فاعل آن‌ها عوض می‌شود؛ در آنجا یوسف عفاف می‌ورزد و اصرار از زلیخاست و اینجا یوسف عاشق است و زلیخا معشوقی که حالا زاهد مسلک شده است. اگرچه از یوسف پاک‌دامن، این حرکت ناشیانه و سطحی می‌نماید؛ اما این حکایت چهارچوب قوی‌ای برای داستان می‌سازد. در جواب این سؤال که چرا زلیخا در موقعیتی که همیشه آرزویش را داشته، به عرفان و عزلت رو می‌کند شاید بتوان گفت که مناسب‌ترین وقت برای این کار همین جاست چه اگر زلیخا پس از متواری یا مطرود شدن از دربار مصر و عزل یا مرگ شوهرش، چنین گوشه‌گیر و عارف می‌شد چنین می‌نمود که زلیخا از سر اجبار، ناچاری و درماندگی خلوت گزیده است. البته به‌نظر می‌رسد که آن کسانی که چنین پایانی را برای زلیخا آورده‌اند به‌نوعی هم‌قصد تلافی کار یوسف و موجه نشان دادن زلیخا را دارند که اگر این بی‌توجهی زلیخا برای یوسف ناراحت‌کننده و تعجب‌آور است، برای زلیخا هم در آن زمان با آن دلایلی که داشت (زیبایی، جوانی و عنین بودن شوهرش) دردناک بوده و شاید حکایت جامی این نظر را بیشتر به واقعیت نزدیک می‌کند که:

شبی از چنگ یوسف شد گریزان
خلاصی جست ازو افتان و خیزان
چو زد دست از قفا در دامن او
ز دستش چاک شد پیراهن او

زلیخا گفت اگر من بر تن تو دریدم پیش ازین پیراهن تو
 تو هم پیراهنم اکنون دریدی به پاداش گناه من رسیدی
 درین کار از تفاوت بی‌هراسیم به پیراهن‌دری، رأساً به رأسیم
 (جامی، ۱۳۶۱: ۱۸۷)

که تفسیر عرفانی‌اش می‌تواند تبدیل عشق مجازی به الهی، تقلیب عشق و اتحاد عشق و عاشق و معشوق باشد چه به قول مولانا «عشق ازین بسیار کرده است و کند».

نتیجه:

قصه یوسف جدا از تأثیرات حکمی فراوان در متون ادبی، جلوه‌های زیبا و قابل تأملی در متون عرفانی داشته است. از بین وقایع مختلفی که در زندگی حضرت یوسف وجود دارد ماجرای دل بستن و ابراز علاقه زلیخا به او در متون عرفانی چشمگیرتر است و تفسیرهای عرفانی بسیاری گرفته است. برای مثال زلیخا نماد عاشق واقعی است که در کوره عشق، کدورت تعلقاتش گرفته می‌شود و در فراز و شیب بیابان عشق دوام می‌آورد تا خداوند باز آنچه در این راه از کف داد به او باز می‌گرداند و در ورق‌گردانی عشق، جوان و لایق یوسف می‌شود. از سویی گویا به تفسیر عرفا عشق یعقوب هم در فراق یوسف پالوده می‌شود و پس از بلایی چهل ساله شایسته وصل می‌گردد تا غیرت خداوند بر او هم ثابت شود. منش و رفتار شخصیت‌های دیگر داستان هم مورد توجه عرفا بوده از جمله گرگ داستان که نماد حسد است و زنان مصر که عاشقانی در مرحله تلوین‌اند. برداشت و تفسیر عرفا از داستان اغلب مشابه یکدیگر است اما گاه میان برداشت عرفا از بخش‌های داستان تفاوت‌هایی دیده می‌شود نظیر آنچه در تفسیر نابینایی یعقوب و حزن او و در تفسیر دست بردن زنان مصر نوشته‌اند. عرفا با آگاهی و ظرافت، بخش‌های مختلف این داستان را در تفسیر بسیاری از مباحث و اصطلاحات عرفانی مثل عنایت، غیرت، وجد، محو، همت، ایثار، شوق، فراست، تمثیل قرار داده‌اند؛ مهم‌ترین مطلب عرفانی که در نقل قصه از آغاز تا پایان بدان پرداخته‌اند عشق و مراتب و انواع آن است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رِبْكَ وَ يَعْلَمُكَ مِنْ تَاوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَى آلِ يَعْقُوبَ... (یوسف: ۶).
۲. رک رازی. ۱۳۹۸. ق. ج ۵: ۱۶۲ و تفسیر سوره یوسف غزالی، بی تا: ۲۵.
۳. فراست یک اصطلاح عرفانی است. در رسالۀ قشیریه در معنای آن آمده است:
واسطی گوید فراست روشنایی بود که در دل‌ها بدرخشد و معرفتی بود مکین اندر اسرار، او را از غیب بغیب همی برد تا چیزها بیند از آن‌جا که حق تعالی بدو نماید تا از ضمیر خلق سخن می‌گوید (قشیری، ۱۳۶۱: ۳۶۷).
۴. البته او این تغافل از بلا را به دلیل ابتلا می‌داند و اینکه ممکن است:
یک بلا از صد بلایش و اخرد/ یک هبوطش بر معارج‌ها برد (مثنوی، دفتر سوم: ۴۶۵).
۵. وی در غزلیاتش هم بارها این مطلب را باز گفته است:
به چشم حاسدان گرگم، بر یعقوب چون یوسف/ بر جهال بوجهلم، محمد پیش یزدان دان (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۳۴).
۶. مولوی هم در داستان خدو انداختن عدو بر چهره علی (ع) این تضادها را ناشی از تفاوت دیدگاه آدم‌ها می‌داند (مثنوی، دفتر اول: ۱۶۶).
۷. در مصر ما یک احمقی نک می‌فروشد یوسفی/ باور نمی‌داری مرا اینک سوی بازار شو (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۱۲).
۸. البته تعابیر عرفانی برگرفته از داستان یوسف همیشه هم به نفع زلیخا نیست؛ گاه زلیخا تمثیل جسم و دنیا و متعلقات آن است که یوسف روح را اسیر می‌داند:
زنامردان به مردان زال دنیا بیشتر پیچد/ که دیت از دامن یوسف زلیخا بر نمی‌دارد (صائب، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۴۴).
۹. هیچ یوسف دیده‌ای کز تخت و تاج/ چون دلش بگرفت در زندان نشست
گنج در جای خراب اولی ترست/ گنج بود او در خرابی زان نشست (عطار، ۱۳۷۰ الف: ۵۳).
۱۰. زندانی شدن یوسف هم تعابیر تمثیلی بسیار در ادبیات دارد از جمله صائب یوسف را تمثیل جان آدمی دانسته که اسیر زندان تن یا دنیا می‌شود:
قفس تنگ فلک جای پرافشانی نیست/ یوسفی نیست درین مصر که زندانی نیست (صائب، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۹۸).

۱۱. نه تویی یوسف یعقوب مکن قصه دراز / یوسفان را نبود چاره از این بدگهران
یوسف مصری ده سال ز زن زندان دید / پس ترا کی خطری دارند این بی خطران
آنکه با یوسف صدیق چنین خواهد کرد / هیچ دانی چه کند صحبت او با دگران (سنایی، بی تا:
۴۳۸).
- مولوی این مطلب را در داستان تعلق موش (ماده) با چغز ذکر می کند (مثنوی، دفتر ۶، ۱۰۴۶).
۱۲. چه بسیاری از مفسران این آیه و آیه قبل سوره را سخنان زلیخا دانسته اند (رک میدی، ۱۳۶۱: ج ۵:
۸۴ رازی، ۱۳۹۸، ج ۵: ۳۹۷).
۱۳. صائب گوید:
چشم از روی عزیزان بود به کار / یعقوب را به دیده بینا چه حاجتست (صائب، ۱۳۷۵: ج ۲:
۹۲۱).
۱۴. مولوی در داستان معروف مارگیر در بحث از طلب به این آیه و ماجرای یعقوب اشاره می کند.
۱۵. به خر قه یی که مرا هست همچو یعقوبم / به بوی طلعت یوسف به پیرهن مشغول (سیف فرغانی،
۱۳۶۴: ۲۲۶).

کتاب نامه:

- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۵۸)، *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران: فرهنگ ایران زمین.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۳۷)، *عبر العاشقین*، به کوشش هنری کرین و محمد معین، قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه.
- بهاء ولد. (۱۳۵۲)، *معارف بهاء ولد*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طهوری.
- جام. شیخ احمد. (۱۳۶۸)، *انس الثائین*، به تصحیح علی فاضل، تهران: توس.
- _____ . (۱۳۷۲)، *روضه المُنینین*، به کوشش علی فاضل، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۶۱)، *هفت اورنگ*. به کوشش مدرس گیلانی، تهران: سعدی.
- خواجه عبد الله انصاری. (۱۳۵۲)، *رسائل*، به اهتمام محمد شیروانی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- رازی. ابوالفتوح. (۱۳۹۸)، *روح الجنان و روح الجنان*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- رازی، نجم الدین. (۱۳۷۱)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی فرهنگی.

- ستاری، جلال. (۱۳۷۳)، *درد عشق زلیخا، تهران: طوس.*
- سمرقندی، عمر بن حسن. (۱۳۵۴)، *منتخب رونق المجالس و بستان العارفين و تحفة المریدین، تصحیح احمد علی رجایی، تهران: دانشگاه تهران.*
- سنایی غزنوی. *مجدودین ادم. (بی تا)، دیوان، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.*
- _____ . (۱۳۷۴)، *حدیقه الحقیقه، صحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.*
- _____ . (۱۳۶۰)، *مثنوی های سنایی، صحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران: بابک.*
- سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری. (۱۳۶۵)، *قصص قرآن مجید (برگرفته از تفسیر سورآبادی)، به اهتمام یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.*
- سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر با مقدمه هنری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.*
- _____ . (۱۳۶۵)، *رشف النصایح، ترجمه معین الدین جمال بن جلال الدین محمد، به کوشش نجیب مایل هروی.*
- سیف فرغانی، محمد. (۱۳۶۴)، *دیوان، تصحیح ذبیح الله صفا، تهران: فردوسی.*
- شاه نعمت الله ولی. (۱۳۵۶)، *رسالات، به کوشش جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمه اللهی.*
- صائب، محمد علی. (۱۳۷۵)، *دیوان، به کوشش محمد قهرمان، تهران: علمی فرهنگی.*
- عبادی، قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر. (۱۳۶۸)، *التصنیفیه فی احوال المتصوفه، تصحیح غلامحسین یوسفی، نشر علمی.*
- عطار نیشابوری، فرید الدین. (۱۳۷۰)، *دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران: سنایی.*
- _____ . (۱۳۳۸)، *اسرار نامه، به کوشش سید صادق گوهرین، تهران: شرق.*
- _____ . (۱۳۵۹)، *الهی نامه، تصحیح فؤاد روحانی، تهران: زوار.*
- _____ . (۱۳۷۰)، *تذکره الاولیاء، به کوشش نیکلسن و با مقدمه محمد قزوینی، تهران: منوچهری.*
- _____ . (۱۳۵۶)، *مصیبت نامه، به کوشش نورانی وصال، تهران: زوار.*
- _____ . (۱۳۷۰)، *منطق الطیر، تصحیح صادق گوهرین، تهران: علمی فرهنگی.*

- غزالی، احمد. (۱۳۷۰)، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی (سوانح)*، به اهتمام احمد جاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، امام محمد. (بی تا)، *تفسیر سوره یوسف*، چاپ سنگی.
- _____ . (۱۳۶۱)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی فرهنگی.
- فراهی هروی. معین الدین. (۱۳۴۶)، *تفسیر حدائق الحقایق*، به کوشش سیدجعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۶۱)، *ترجمه رساله قشیریّه*، ترجمه احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی فرهنگی.
- مستملی بخاری، امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب اهل التصوف*، تصحیح محمد روشن.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳)، *کلیات شمس*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ . (۱۳۷۷)، *مثنوی معنوی*، مطابق نسخه نیکلسون، به کوشش مهدی آذریزدی، تهران: پژوهش.
- میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۶۱)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر
- نظامی گنجوی، الیاس. (۱۳۱۷)، *مخزن الاسرار*، به کوشش وحید دستگردی، تهران: علمی.
- نیشابوری. ابواسحاق. (۱۳۵۹). *قصص الانبیاء*، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هجویری، ابوالحسن. (۱۳۷۱)، *کشف المحجوب*، تصحیح ژو کوفسکی، تهران: طهوری.
- همدانی، عین القضاة. (۱۳۳۷)، *لوايح*، تصحیح رحیم فرمنش، تهران: منوچهری.
- _____ . (۱۳۶۲)، *نامه های عین القضاة*، به اهتمام علینقی منزوی، عقیف عسیران، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.