

Received: 2025/8/22

Accepted: 2026/5/31

from 97 to 121

AliAkbar Noresideh

Associate Professor, Department
of Arabic Language and Literature,
Faculty of Persian Literature and
Foreign Languages, University of
Semnan, Semnan, Iran.
(Corresponding Author)
noresideh@semnan.ac.ir

Madihe Karimi

Ph.D. Candidate in Arabic
Language and Literature, Faculty
of Persian Literature and Foreign
Languages, University of Semnan,
Semnan, Iran
madihekarimi73@semnan.ac.ir

Keywords:

The Holy Qur'an, Zulaykha,
the Prophet Joseph, Freudian
psychoanalysis, the structural
model of the mind, defense
mechanisms.

The Id and Superego of the Qur'anic Figures of Zulaykha and Joseph: A Study Based on Freud's Psychoanalytic Theory

Abstract

The introduction of psychological schools of thought into the field of literary criticism has transformed sacred texts into rich sources for the application of psychological theory, a development that continues to attract scholarly attention today. In this vein, the present study draws on Sigmund Freud's psychoanalytic theory of the structural model of the mind (id, ego, and superego) and its defense mechanisms — further elaborated and enriched by Anna Freud — together with a qualitative content analysis of the verses of Surah Yusuf and their Shi'i exegeses, in order to elucidate the fundamental differences in the psychic structure of the Qur'anic figures of Zulaykha and the Prophet Joseph, and to examine how effective and ineffective defense mechanisms function in the management of their inner conflicts. Beyond deepening our understanding of these Qur'anic figures, the study thus illustrates the applicability of psychoanalytic theory to religious texts.

The findings indicate that the dominance of the id in Zulaykha's personality gives rise to behaviors reflecting the weakness of her ego, manifested through immature defense mechanisms such as acting out, projection, rationalization, and reaction formation. Prophet Joseph, by contrast, sustained by a powerful superego, possesses a resilient ego that channels instinctual impulses toward sublime aims through mature defense mechanisms, namely repression and sublimation.

بررسی نهاد و فراخود شخصیت قرآنی زلیخا و یوسف^(ع) مبتنی بر نظریه روان‌کاوی فروید

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۳/۱۰

از صفحه ۹۷ تا صفحه ۱۳۱

چکیده

علی اکبر نورسیده

دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشکده

ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه

سمنان، سمنان، ایران.

(نویسنده‌ی مسئول)

noresideh@semnan.ac.ir

مدیحه کریمی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی،

دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی،

دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

madihekarimi73@semnan.ac.ir

ورود مکاتب روان‌شناختی به حوزه نقد ادبی سبب تبدیل متون مقدس به منابع غنی مبتنی بر تئوری‌های روان‌شناختی شد که امروزه محل توجه پژوهش‌گران است. در این راستا، پژوهش حاضر بر آن است تا با اتکا به نظریه روان‌کاوی زیگموند فروید در خصوص مدل ساختاری ذهن (نهاد، خود و فراخود) و مکانیسم‌های دفاعی که توسط آنا فروید نیز بسط و غنا یافت و با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی و واکاوی آیات سوره یوسف^(ع) و تفاسیر شیعی، تفاوت‌های بنیادین در ساختار روانی شخصیت قرآنی زلیخا و حضرت یوسف^(ع) و چگونگی عملکرد مکانیسم‌های دفاعی کارآمد و ناکارآمد در مدیریت تعارضات درونی آن‌ها را تبیین نماید. بنابراین، این پژوهش، علاوه بر درک عمیق‌تر شخصیت‌های قرآنی، نمونه‌ای از کاربردپذیری نظریات روان‌کاوی در متون دینی را نشان می‌دهد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که سلطه نهاد بر شخصیت زلیخا، باعث بروز رفتارهایی ناشی از ناتوانی خود می‌شود که در قالب مکانیسم‌های دفاعی ناکارآمدی چون برون‌ریزی، فرافکنی، عقلانی‌سازی و واکنش وارونه نمود یافته است. در مقابل، حضرت یوسف^(ع) با پشته‌خانه فراخودی قدرتمند، دارای خودی مقاوم است که تکانه‌های غریزی را از طریق مکانیسم‌های دفاعی کارآمدی چون سرکوب و والایش، به اهداف متعالی هدایت می‌کند.

واژگان کلیدی:

قرآن کریم، زلیخا، حضرت

یوسف(ع)، روان‌کاوی فروید، مدل

ساختاری ذهن، مکانیسم‌های

دفاعی.

۱- مقدمه

مطالعه‌ی روایت‌های دینی از دیرباز بستری برای شناخت عمیق‌تر ابعاد پیچیده وجود انسان بوده است. در اوایل قرن بیستم، با اوج‌گیری پژوهش‌های روان‌شناختی، به‌ویژه آرای زیگموند فروید^۱ درباره‌ی ضمیر ناخودآگاه^۲ و روش روان‌کاوی، این مکتب فکری از حوزه‌ی درمان فراتر رفت و به یکی از جریان‌های اصلی نقد ادبی و علوم انسانی تبدیل شد (فرزاد، ۲۰۰۹، ص ۷۸). این تحول مسیری تازه برای واکاوی متون مقدس از دیدگاه روان‌شناختی گشود و قصص قرآنی را به منابعی غنی برای درک پویایی‌های روانی تبدیل کرد. در میان پژوهش‌های انجام‌شده، اگرچه تحلیل‌های ادبی و زبانی متعددی بر سوره‌ی یوسف^۳ صورت گرفته است و برخی تحقیقات روان‌شناختی نیز به توصیف سازوکارهای دفاعی^۴ در شخصیت‌های داستانی پرداخته‌اند؛ اما جای خالی پژوهشی به چشم می‌خورد که به بررسی عملکرد ساختار سه‌گانه‌ی ذهن، یعنی نهاد^۵، خود^۶ و فراخود^۷، در بستر سازوکارهای دفاعی در این متون بپردازد.

پژوهش حاضر با نگاهی متفاوت، داستان قرآنی حضرت یوسف^۸ را به علت تقابل بنیادین آن حضرت و زلیخا، به‌عنوان یک درام روان‌شناختی بررسی می‌کند. برخلاف روایت‌های عاشقانه که عموماً بر کشمکش‌های بیرونی تمرکز دارند، این قصه قرآنی با ظرافت به تقابل نفسانیات و کمال‌جویی می‌پردازد. چنین تقابل روان‌شناختی مطالعه‌ای تطبیقی را ضروری می‌سازد که بتواند به ریشه‌یابی رفتارهای هر دو شخصیت بپردازد.

این پژوهش با اتکا به نظریه‌ی روان‌کاوی فروید به‌عنوان مبانی نظری، به واکاوی سازوکارهای دفاعی این دو شخصیت و ارتباط آن با عملکرد ساختار ذهنی‌شان می‌پردازد. این نظریه با ارائه‌ی مدل ساختاری ذهن (نهاد، خود و فراخود) و سازوکارهای دفاعی، ابزاری دقیق برای واکاوی و رمزگشایی از تعارضات درونی فراهم می‌آورد؛ همچنین با توجه به تمرکز پژوهش بر سازوکارهای دفاعی نفس که به‌عنوان زیربنای الگوهای رفتار قابل گزارش هستند (اوتمر، ۲۰۰۴، ص ۹۴)، از بسط و دسته‌بندی‌های دقیقی استفاده می‌کند که آنها فروید^۹ آن را تدوین کرده است.

گفتنی است که این پژوهش به محدودیت‌های این نظریه در مواجهه با متون مذهبی و شخصیت‌های قرآنی نیز توجه کرده است. نظریه‌ی روان‌کاوی در بستر فرهنگی جامعه‌ی ویکتوریایی اروپا شکل گرفته و تمرکز اصلی آن بر نیروهای غریزی^{۱۰} و سکولار^{۱۱} است؛ ازاین‌رو، تطبیق صرف این

1- Sigmund Freud

2- Unconscious

3- Defense mechanisms

4- Id

5- Ego

6- Superego

7- Anna Freud

8- Instinctual drives

9- Secular

نظریه با شخصیت‌هایی که هویت آنان با آموزه‌های الهی و اخلاق‌گرایی متعالی گره خورده است، می‌تواند به یک رویکرد تقلیل‌گرایانه منجر شود؛ اما پژوهش حاضر با آگاهی از این محدودیت قصد دارد از مفاهیم فرویدی به‌عنوان ابزاری برای روشن ساختن سازوکارهای روان‌شناختی‌ای استفاده کند که در پس این تقابل معنوی قرار دارند، بدون اینکه بعد متافیزیکی و الهی رفتار حضرت یوسف^(ع) را نادیده بگیرد. بر این مبنا، پژوهش حاضر با هدف تحلیل روان‌کاوانه‌ی شخصیت‌های زلیخا و حضرت یوسف^(ع) درصدد پاسخ به سؤالات زیر است:

۱. در چهارچوب نظریه‌ی روان‌کاوی فروید، چه تفاوت‌های بنیادینی در ساختار روانی میان شخصیت زلیخا و حضرت یوسف^(ع) وجود دارد که به اتخاذ سازوکارهای دفاعی کاملاً متضاد در مواجهه با وسوسه‌های شیطانی منجر می‌شود؟

۲. چگونه سازوکارهای دفاعی کارآمد در شخصیت قرآنی حضرت یوسف^(ع) و سازوکارهای ناکارآمد در شخصیت قرآنی زلیخا، کارکرد خود را در مدیریت انرژی غریزی و تعارضات درونی به نمایش می‌گذارند؟

پژوهش حاضر بر آن است تا با کاوش محتوایی آیات سوره‌ی یوسف^(ع) مبتنی بر رویکردی روان‌کاوانه، رفتارهای کلیدی و دیالوگ‌های دو شخصیت حضرت یوسف^(ع) و زلیخا را در بزنگاه‌های داستان واکاوی کند. برای بنیان‌گذاری استدلال‌ها، از تفاسیر کهن شیعی همچون تفسیر مجمع‌البیان طبرسی و التبیان شیخ طوسی به سبب قدمت و جامعیت، به‌عنوان پایه‌های پژوهش و تفاسیری چون مکارم شیرازی، مجلسی و قرطبی به‌عنوان منابع پشتیبان استفاده‌شده است. در پایان، به‌منظور تجسم بخشیدن به دستاوردهای پژوهش، یافته‌ها در قالب اینفوگرافیک‌های سازمان‌دهی ذهن و یک جدول تطبیقی ارائه می‌گردد تا ابعاد متضاد روانی دو شخصیت به‌صورت بصری و گویا به نمایش گذاشته می‌شود.

۲- پیشینه‌ی پژوهش

مطالعات پیشین در حوزه‌ی روایت‌های قرآنی، به‌ویژه داستان حضرت یوسف^(ع) و زلیخا، اغلب بر تحلیل‌های تفسیری، زبانی و بلاغی متمرکز بوده‌اند. باین‌حال، با وجود اهمیت این رویکردها، کمتر پژوهشی به تحلیل عمیق روان‌شناختی شخصیت‌های این داستان پرداخته است. پژوهش حاضر در تکمیل این مطالعات، با تکیه بر نظریه‌ی روان‌کاوی فروید موسوم به ساختار روانی ذهن و سازوکارهای دفاعی او و آنا فروید، تلاشی نو برای واکاوی تعارضات درونی شخصیت حضرت یوسف^(ع) و زلیخا ارائه می‌دهد. در ادامه، ضمن بررسی دقیق پژوهش‌های مرتبط، به تفاوت‌های بنیادین این پژوهش با آن‌ها اشاره خواهد شد.

مقاله‌ای با عنوان «تحلیل روان‌شناسی داستان حضرت یوسف "علی نبینا وآله و علیه‌السلام" در قرآن کریم» به قلم فاطمه علی‌پور دهاقانی و دیگران (۲۰۱۶)، موضوعاتی از قبیل روان‌شناسی رابطه با خانواده و بخشش را بررسی کرده است. این مقاله بر ابعاد روان‌شناسی داستان متمرکز است؛ اما بیشتر به مفاهیم کلی اخلاقی و تربیتی پرداخته و رویکرد زیگموند و آنا فروید در حوزه‌ی

ساختار روانی ذهن و سازوکارهای دفاعی را موضوع خود قرار نداده است. مقاله‌ای با عنوان «راهکارهای تربیتی سوره‌ی یوسف^(ع) بر اساس مفهوم روان‌شناختی سازوکار دفاع روانی» به قلم زهرا علی‌مرادی و دیگران (۲۰۲۰)، علی‌رغم قرابت ظاهری که به علت اصطلاح «سازوکار دفاع روانی» در عنوان با پژوهش حاضر دارد؛ اما تفاوت‌های بنیادینی را می‌توان شاهد بود. اول اینکه هدف اصلی آن ارائه‌ی راهکارهای تربیتی است، درحالی‌که پژوهش حاضر تبیین ساختار روانی ذهن و سازوکارهای دفاعی زیگموند و آنا فروید را هدف محوری خود قرار داده است؛ دوم اینکه این مقاله به یک نظریه‌ی روانکاوی متکی نیست و بیشتر بر کنش‌های برادران حضرت یوسف^(ع) در سیر داستان متمرکز است. این مسئله سبب تفاوت نمونه‌های موردبحث آن با پژوهش حاضر شده است. به این ترتیب، می‌توان اذعان داشت که در مقاله‌ی علی‌مرادی، سازوکارهای دفاعی صرفاً ابزاری برای رسیدن به اهداف دیگر هستند؛ اما در پژوهش حاضر، تحلیل سازوکارهای دفاعی زیگموند و آنا فروید، خود هدف اصلی مقاله را تشکیل می‌دهند.

مقاله‌ای با عنوان «بازشناخت شخصیت قهرمان داستان قرآنی حضرت یوسف^(ع) بر اساس فضائل و قابلیت‌های منش در روان‌شناسی مثبت‌نگر (Positive psychology)» نوشته‌ی زهرا افضل‌ی (۲۰۲۴)، ویژگی‌های مثبت شخصیت حضرت یوسف^(ع) در چهارچوب رویکردی مثبت‌نگر را بیان داشته است، درحالی‌که پژوهش حاضر به تعارضات و سازوکارهای دفاعی آن حضرت و زلیخا در بستری واحد می‌پردازد. این تفاوت در موضوع، رویکرد و سوژه‌های تحلیلی، تفاوت این دو پژوهش را نمایان می‌سازد.

مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل مهارت‌های هوش هیجانی (Emotional intelligence) شخصیت اصلی داستان حضرت یوسف^(ع) در قرآن کریم بر مبنای دیدگاه روان‌شناسان» به قلم زهرا افضل‌ی (۲۰۲۵) نیز، با استفاده از رویکردهای مختلف روان‌شناسی بر ویژگی‌های مثبت شخصیت حضرت یوسف^(ع) تمرکز دارد و آرای زیگموند و آنا فروید را با چهارچوب خود درنمی‌آخته است؛ و این مسئله تفاوت این مقاله با پژوهش حاضر را نشان می‌دهد.

پایان‌نامه‌ای با عنوان «ابعاد عاطفی در قرآن کریم، نوشته الشعراوی: مطالعه روانکاوانه سوره‌ی یوسف، آیه‌ی ۲۳» به قلم آنگون نسبا عینی (۲۰۲۵)، در دانشگاه دارالسلام گونتور دفاع شده است. این پایان‌نامه با رویکردی روانکاوانه به تفسیر آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی یوسف پرداخته است. با این حال، تفاوت پژوهش حاضر با این اثر بیش از دیگر موارد در جامعیت و کل‌نگری آن نمایان است. درحالی‌که پژوهش یادشده تنها بر تحلیل تقلیل‌گرایانه‌ی یک آیه متمرکز شده، پژوهش حاضر با بررسی همه‌ی روایت قرآنی و تحول شخصیت‌های حضرت یوسف^(ع) و زلیخا در طول داستان، از نگاهی یک‌بعدی پرهیز کرده است و تحلیل مفصل‌تر و گسترده‌تری ارائه می‌دهد. این رویکرد کل‌نگر باعث می‌شود تا تقابل نهاد و فراخود و سازوکارهای دفاعی در یک بستر کامل بررسی گردد و دستاوردهای آن از پژوهش‌های پیشین متمایز شود.

هرچند پژوهش‌هایی با رویکرد روان‌کاوانه به بررسی سوره‌ی یوسف^(ع) پرداختند؛ اما تاکنون به تقابل ساختار روانی (نهاد، خود و فراخود) در شخصیت‌های حضرت یوسف^(ع) و زلیخا و تحلیل

آن با تکیه بر سازوکارهای دفاعی فروید به صورت نظاممند پرداخته نشده است؛ از این رو، پژوهش حاضر تلاش دارد با پر کردن این خلأ پژوهشی، به عمق تعارضات درونی و تحولات روحی این دو شخصیت بپردازد.

۳- مبانی نظری

۱-۳- زیگموند فروید و رویکرد روان کاوی

زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹)، عصب‌شناس اتریشی، مسیر حرفه‌ای خود را با هدف درک عمیق‌تر از پویایی‌های ذهن انسان آغاز کرد. او پس از سال‌ها کار در حوزه‌ی آسیب‌شناسی عصبی^۱ و مواجهه با محدودیت‌های رویکردهای درمانی رایج، به دنبال روشی مؤثرتر برای درمان بیماری‌های هیستریک^۲ بود. فروید با الهام از هیپنوتیزم^۳ ژان-مارتین شارکو^۴ و روش «پالایش روانی»^۵ جوزف بروئر^۶، به این نتیجه رسید که ریشه‌ی بسیاری از اختلالات روانی در تجربیات سرکوب‌شده و ناخودآگاه فرد نهفته است.

نقطه‌ی عطف کار فروید، ابداع روش تداعی آزاد^۷ بود که جایگزین هیپنوتیزم شد. این روش به بیمار اجازه می‌داد تا بدون سانسور و آزادانه، همه‌ی افکار و خاطرات خود را بیان کند. این رویکرد سنگ بنای نظریه‌ی روان‌کاوی^۸ را گذاشت. فروید در سال ۱۹۰۲ م، انجمن روان‌شناسی چهارشنبه^۹ را بنیان نهاد که بستر مناسبی برای تبادل اندیشه‌ها و توسعه‌ی آرای روان‌کاوی فراهم کرد. این نظریه با تأکید بر نقش ناخودآگاه، سازوکارهای دفاعی و تجربیات دوران کودکی، انقلابی در درک روان انسان ایجاد کرد و پایه‌های تحلیل روان‌شناختی شخصیت را بنیان نهاد. وی سرانجام در سال ۱۹۳۹ م، در لندن درگذشت و با این حال، تأثیر اندیشه‌های او بر روان‌شناسی و فرهنگ جهانی همچنان باقی است (فیست و فیست، ۲۰۰۵، ص ۲۸-۳۳).

۲-۳- ساختار توپوگرافیک روان^{۱۰}

مفاهیم دوگانه‌ی متضاد از مشخصه‌های بارز منظومه‌ی فکری فروید است که در نظریه‌ی روان‌کاوی او نیز جلوه‌گر شده است. در این نظریه، ابتدا ساختار توپوگرافیک روان مطرح می‌شود

1- Neuropathology

2- Hysterical illnesses

3- Hypnosis

4- Jean-Martin Charcot

5- Catharsis

6- Josef Breuer

7- Free association

8- Psychoanalytic

9- Wednesday Psychological Society

10- Topographical model of the psyche

که مشتمل بر سه سطح هوشیار یا خودآگاه^۱، نیمه‌هوشیار یا پیش‌آگاه^۲ و ناهوشیار یا ناخودآگاه است. وی در این مدل که نخستین چهارچوب نظری فروید برای تبیین فعالیت‌های ذهنی به‌شمار می‌رود، ناهوشیار را در تقابل پیش‌هوشیار قرار می‌دهد (کینودو، ۲۰۲۱، ص ۲۰).

هوشیار: سطحی کاملاً توصیفی است که به ادراکات و تجربیات لحظه‌ای فرد اشاره دارد. این سطح بسیار گذرا و ناپایدار است؛ به این معنا که یک اندیشه در یک لحظه می‌تواند در حوزه آگاهی قرار داشته باشد و لحظه‌ای بعد از آن خارج شود. با این حال، اندیشه‌های خارج‌شده از این سطح، در صورت لزوم، به‌سادگی قابل‌بازایی و فراخوانی مجدد هستند (فروید، ۲۰۱۵، ص ۱۴). ناهوشیار: فروید این نیرو را غریب‌آشنایی می‌داند که از آشکار شدن خودکار تفکرات خودآگاه جلوگیری می‌کند (لیر، ۲۰۲۰، ص ۲۹). فروید مفهوم ناهوشیار را از نظریه‌ی سرکوب^۳ استخراج کرد. این سطح خود به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱. **پیش‌آگاه:** اندیشه‌هایی که به‌صورت نهفته و پنهان هستند؛ اما به‌راحتی می‌توانند به سطح هوشیار راه یابند. این بخش از نظر کیفی به هوشیار بسیار نزدیک است.

۲. **ناهوشیار:** به معنای واقعی اندیشه‌هایی که به‌صورت پویا سرکوب شده‌اند و به علت مقاومت قوی، به‌طور معمول نمی‌توانند به هوشیاری راه یابند (فروید، ۲۰۱۵، ص ۱۵-۱۸). فروید برای تبیین ساختار توپوگرافیک روان، تشبیه معروف کوه یخ را ارائه می‌دهد. بخش هوشیار به بخش بسیار کوچکی از کوه یخ تشبیه می‌شود که در بالای سطح آب قرار دارد و قابل‌مشاهده است. این بخش تنها کسری از فعالیت‌های ذهنی را تشکیل می‌دهد و به‌صورت مستقیم در دسترس آگاهی است. بخش نیمه‌هوشیار به بخشی از کوه یخ اطلاق می‌گردد که درست در زیر سطح آب قرار گرفته است. این بخش به‌طور مستقیم قابل‌مشاهده نیست؛ اما با کمی تلاش و تمرکز می‌توان به محتوای آن دست یافت. درنهایت، بخش عظیم و اصلی کوه یخ که کاملاً در زیر آب قرار دارد و غیرقابل‌مشاهده است، به ناهوشیار تشبیه می‌شود. این بخش از روان، قدرتمندترین نیروی محرکه‌ی رفتار، تفکر و احساسات انسان به‌شمار می‌رود و به‌طور مستقیم بر زندگی فرد تأثیر می‌گذارد (کارور و شی‌یر، ۲۰۰۸، ص ۳۳۳).

۳-۳- مدل ساختاری ذهن

مطالعات عمیق‌تر روان‌کاوی نشان داد که این تفکیک‌ها (هوشیار، نیمه‌هوشیار و ناهوشیار)، برای تحلیل‌های جامع و عملی کافی نیستند. فروید در مراحل بعدی نظریه‌پردازی خود، به این نتیجه رسید که هرچند هر محتوای سرکوب‌شده‌ای ناهوشیار است؛ اما ناهوشیار منحصرأً از امور سرکوب‌شده تشکیل نشده است. این محدودیت‌ها سبب شد که فروید درنهایت در دهه‌ی ۱۹۲۰

1- Conscious

2- Preconscious

3- Repression theory

م، مدل توپوگرافیک را با مدل ساختاری نهاد، خود و فراخود، تکمیل و توسعه دهد تا پیچیدگی‌های شخصیت انسان به شکلی جامع‌تری تبیین شود. در این مدل جدید، انطباق مستقیمی میان نهادهای سه‌گانه و سطوح سه‌گانه‌ی دستگاه روانی وجود ندارد.

نهاد به‌عنوان ابتدایی‌ترین و غریزی‌ترین بخش شخصیت، کاملاً در سطح ناهوشیار عمل می‌کند. این بخش منبع اصلی انرژی روانی و شامل همه‌ی غرایز وراثتی و نیز محتویات سرکوب‌شده است. نهاد کاملاً از اصل لذت^۱ تبعیت می‌کند و به‌دنبال ارضای فوری نیازها و امیال، بدون توجه به منطق، اخلاق یا واقعیت‌های بیرونی است. با تکامل دستگاه روانی و تعامل فرد با دنیای بیرونی، بخشی از نهاد تغییر می‌یابد و به خود تبدیل می‌شود.

خود به‌عنوان بخش اجرایی شخصیت، نقش واسطه‌ای میان غرایز نهاد و محدودیت‌های دنیای واقعی را ایفا می‌کند. این بخش که بر اصل واقعیت^۲ مبتنی است، تلاش می‌نماید تا خواسته‌های نهاد را به روش‌هایی واقع‌بینانه و منطقی ارضا کند. خود نماینده‌ی خرد و منطق است و بر حرکات ارادی کنترل دارد. هرچند فرایندهای هوشیار در سطح خود قرار دارند؛ اما بخش عمده‌ای از کارکرد خود نیز در سطح ناهوشیار صورت می‌گیرد.

فراخود آخرین مؤلفه از این ساختار است که در طول دوره‌ی کودکی و از طریق درونی‌سازی ارزش‌ها، هنجارها و ایدئال‌های والدین و جامعه شکل می‌گیرد. این بخش به‌مثابه وجدان و من‌آرامی^۳ عمل می‌کند و وظیفه‌ی نظارت، نقد و مجازات خود را بر عهده دارد. فراخود معیارهای اخلاقی و کمال‌گرایانه را برای رفتار فرد تعیین می‌کند و برخلاف خود، با واقعیت بیرونی ارتباطی ندارد.

وظیفه‌ی دشوار خود برقراری تعادل میان خواسته‌های غریزی نهاد، محدودیت‌های اخلاقی فراخود و واقعیت‌های بیرونی است. موفق نبودن خود در این میانجی‌گری، منجر به اضطراب^۴ و درنهایت، استفاده از سازوکارهای دفاعی یا بروز اختلالات روان‌نژندی^۵ و روان‌پریشی^۶ می‌شود (فروید، ۱۹۸۲، ص ۱۶ و ۱۷).

۴-۳- انواع اضطراب و راه‌های مقابله

زندگی بشری همواره با مجموعه‌ای از تنش‌ها و چالش‌ها همراه است که برخی از آن‌ها به‌آسانی قابل‌رفع هستند و برخی دیگر موانع بغرنجی را پیش روی فرد قرار می‌دهند. این کشمکش‌ها غالباً به ایجاد اضطراب یا همان تنش روانی منجر می‌گردند. در چهارچوب نظریه‌ی روان‌کاوی،

1- Pleasure principle

2- Reality principle

3- Ego ideal

4- Anxiety

5- Neurotic disorders

6- Psychosis

فروید سه نوع اصلی از اضطراب را شناسایی می‌کند که عبارت‌اند از: اضطراب عینی^۱ (واقع‌بینانه): این نوع اضطراب ترسی است که از مواجهه با یک خطر خارجی، ملموس و قابل‌شناسایی ناشی می‌شود؛ اضطراب اخلاقی^۲: این اضطراب درونی است و زمانی بروز می‌کند که فرد هنجارها یا ضوابط اخلاقی جامعه یا وجدان خود را نقض می‌کند؛ اضطراب روان‌نژندی^۳ (نوروتیک): این نوع اضطراب ترسی مبهم و نامفهوم است که فرد توانایی تشخیص علت دقیق آن را ندارد و اغلب به یک تهدید ناشناخته یا درونی مربوط می‌شود (فروید، ۱۹۸۹، ص ۱۴).

هنگامی که خود با اضطراب مواجه می‌گردد، برای کاهش این تنش به دو شیوه‌ی اصلی عمل می‌کند: یا به‌صورت آگاهانه با آن کنار می‌آید، یا به ابزارهای ناخودآگاه و غیرعقلانی یعنی سازوکارهای دفاعی روی می‌آورد. سازوکارهای دفاعی روش‌هایی هستند که با تحریف، انکار یا پنهان کردن واقعیت، از خود در برابر اضطراب محافظت می‌کنند. باین‌حال، این فرایندها مانع از رشد روان‌شناختی می‌شوند؛ زیرا انرژی روانی را که می‌توانست صرف فعالیت‌های سازنده‌تر خود شود، به خود مشغول می‌کنند. هنگامی که یک سازوکار دفاعی بیش‌ازحد فعال یا غالب می‌شود، انعطاف‌پذیری و قدرت سازگاری خود را به‌شدت محدود می‌کند (هال، ۲۰۱۲، ص ۷۱).

فروید برای اولین بار در سال ۱۸۹۴ م، در اثر خود با عنوان «روان‌کاوی عصبی دفاعی»^۴ به مفهوم سازوکارهای دفاعی پرداخت (فروید، ۲۰۱۸، ص ۵۷). وی در ابتدا بر روی چند سازوکار کلیدی، به‌ویژه سرکوبی تمرکز کرد و بسیاری از سازوکارهای دیگر را زیرمجموعه یا مکمل آن دانست. سازوکارهای اصلی که فروید تشریح کرد، شامل واکنش‌وارونه^۵، جابجایی^۶، تثبیت^۷، واپس‌روی^۸، فرافکنی^۹، درون‌فکنی^{۱۰} و والایش^{۱۱} هستند.

نظریه‌ی فروید در زمینه‌ی سازوکارهای دفاعی، توسط دخترش، آنا فروید، غنی‌تر و گسترده‌تر شد. آنا فروید در کتاب برجسته‌اش با نام «خود و سازوکارهای دفاعی»^{۱۲} که به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین آثار در این حوزه شناخته می‌شود، این چهارچوب نظری را بسط داد. او با معرفی و بررسی سازوکارهای دفاعی بیشتر، دیدگاه پدرش را تکمیل کرد و چهارچوبی تحلیلی و گسترده‌تر برای درک رفتارهای دفاعی فراهم آورد. رویکرد آنا فروید نه‌تنها به تبیین دقیق‌تر این سازوکارها کمک

1- Objective or realistic anxiety

2- Morel anxiety

3- Neurotic anxiety

4- Defensive neuropsychology

5- Reaction formation

6- Displacement

7- Fixation

8- Regression

9- Projection

10- Introjection

11- Sublimation

12- Ego and defense mechanisms

کرد، بلکه مسیر را برای تحقیقات بعدی در زمینه‌ی روان‌شناسی خود و پویایی‌های ناخودآگاه هموار ساخت (کارور و شی‌پر، ۲۰۰۸، ص ۳۸۰).

۳-۵- سوره‌ی یوسف^(ع)

سوره‌ی یوسف دوازدهمین سوره‌ی قرآن کریم، شامل ۱۱۱ آیه است. این سوره با عنوان «أحسن القصص» توصیف شده است. این تعبیر به سبب انسجام روایی بی‌نظیر و نکات عمیق داستان یوسف شهرت یافته است. با این حال، برخی از مفسران این عبارت را به فصاحت، بلاغت و حسن ترتیب کل قرآن کریم نسبت می‌دهند (طبرسی، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۳۱۸). با وجود این، چه این عبارت به سوره‌ی یوسف بازگردد و چه به کل قرآن کریم، در هر دو صورت، ارزش والای این سوره اثبات می‌شود؛ زیرا در حالت دوم نیز، سوره‌ی یوسف به‌عنوان بخشی از همین کتاب آسمانی، نمونه‌ای درخشان از ظرافت‌های ادبی، معانی عمیق و درس‌های پنهانی است که قرآن کریم را به یک شاهکار بی‌بدیل تبدیل کرده است.

در میان همه‌ی روایات قرآنی، داستان حضرت یوسف^(ع) و زلیخا تنها قصه‌ای است که به شکلی صریح به عشق انسانی و چالش‌های آن می‌پردازد. این داستان برخلاف روایات عاشقانه‌ی رایج که اغلب در دام تمایلات زمینی و زودگذر گرفتارند، عشق را در بستر معنویت و اخلاق ترسیم می‌کند و آن را به یک تجربه‌ی عمیق وجودی ارتقا می‌دهد. این سوره در ترسیم صحنه‌های حساس، بیان را با متانت و عفت درهم می‌آمیزد تا بدون چشم‌پوشی از وقایع، اصول اخلاقی را نیز حفظ کند (مکارم شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۹، ص ۲۰۹)؛ از این رو، ماهیت روان‌شناختی این سوره امکان بررسی دقیق تضادهای درونی شخصیت‌ها را در بستری عاشقانه فراهم می‌آورد. این تضادها به‌ویژه در کنش‌ها و واکنش‌های زلیخا و حضرت یوسف^(ع)، ارتباط عمیقی با مفاهیم سازمان‌بندی ذهن در نظریه‌ی روان‌کاوی فروید برقرار می‌کنند و زمینه‌ای را برای تحلیل سازوکارهای دفاعی هر دو شخصیت رقم می‌زنند.

۴- بحث و بررسی

۴-۱- تقابل نهاد و فراخود زلیخا و حضرت یوسف^(ع) در بستر سازوکارهای دفاعی

همان‌طور که در بخش مبانی نظری به‌تفصیل شرح داده شد، زیگموند فروید ساختار ذهن را به سه حوزه‌ی نهاد، خود و فراخود تقسیم می‌کند. فروید این حوزه‌ها را به‌منزله‌ی ساختارهای فرضی و نه ماهیت‌های فیزیکی قلمداد می‌کند (فیست و دیگران، ۲۰۲۲، ص ۴۳)؛ اما غلبه‌ی هر یک از این ساختارها می‌تواند به شکل‌گیری الگوهای رفتاری مشخصی منجر شود. در این پژوهش بیان می‌گردد که این غلبه‌ی ساختاری به‌ویژه در لحظات بحرانی می‌تواند تا حدی برجسته شود که شخصیت فرد را به‌منزله‌ی نماینده‌ی آن حوزه ذهنی معرفی کند.

در داستان قرآنی یوسف و زلیخا، تقابلی کلیدی شکل می‌گیرد که زمینه را برای تحلیل نهاد در شخصیت زلیخا و فراخود در شخصیت حضرت یوسف^(ع) فراهم می‌سازد. مجموعه‌ای از سازوکارهای

دفاعی که توسط این دو شخصیت به کار گرفته می‌شود، ابعاد جدیدی از این تقابل روان‌شناختی را آشکار می‌سازد.

۲-۴- شخصیت زلیخا به منزله‌ی عملکرد نهاد

بر اساس آیات قرآن کریم و تفاسیر معتبر می‌توان شخصیت زلیخا را به مثابه نمود نهاد تحلیل کرد که محرک اصلی آن اصل لذت است. این تحلیل بر این مبنا استوار است که میل شدید و بی‌قید و شرط او به ارضای غرایز جنسی، بر همه‌ی رفتارهای وی غلبه داشته و او را به شخصیتی تحت سیطره‌ی نهاد و نمایندگی آن تبدیل کرده است. آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی یوسف نقطه‌ی آغاز این نمود است: «وَرَاوَدَتْهُ الْيَتِيمَا هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (یوسف: ۲۳)؛ «بانوی خانه، خود با او بنای مراوده گذاشت. روزی درها را بست و یوسف را به خود دعوت کرد و اشاره کرد که من برای تو آماده‌ام. یوسف جواب داد به خدا پناه می‌برم. خدا مرا مقامی منزّه و نیکو عطا کرده است که خدا هرگز ستمکاران را رستگار نسازد» (الهی قمشه‌ای، ۲۰۰۳، ص ۲۳۸). این آیه از عملکرد زلیخا مبنی بر بستن درها و کام‌جویی از حضرت یوسف^(ع) پرده برمی‌دارد.

این آیه نمایان‌گر آن است که زلیخا بدون توجه به پیامدهای اجتماعی، اخلاقی و دینی، تنها بر اساس خواسته‌های آنی و غیرمنطقی نهاد خود عمل می‌کند. این رفتار نمایان‌گر ضعف شدید خود در اوست و بر اساس نظر فروید با سطوح پایین قدرت خود، فرد در میان فشارهای رقابت‌آمیز از هم می‌پاشد (کارور و شی‌یر، ۲۰۰۸، ص ۳۴۵). این امر به وضوح در تصمیم زلیخا برای کام‌جویی آنی از حضرت یوسف^(ع) مشهود است؛ زیرا خود او توان مقابله با فشار نهاد را نداشته است. پس از رسوایی اولیه، همسر زلیخا او را خطاب قرار می‌دهد: «يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ» (یوسف: ۲۹). «یوسف را گفت: ای پسر از این درگذر و زن را گفت: از گناه خود توبه کن. تو سخت از خطاکاران گردیدی» (الهی قمشه‌ای، ۲۰۰۳، ص ۲۳۸). در این آیه عزیز مصر همسرش را خطاکار می‌داند.

کلمه‌ی «خَاطِئِينَ» در این آیه، به این معناست که زلیخا با آگاهی کامل مرتکب گناه شده است. مفسران تأکید دارند که این واژه با «مُخْطِئ» که به معنای خطای غیرعمدی است، تفاوت دارد (الطوسی، ۲۰۰۹، ج ۶، ص ۱۲۸). این نکته مؤید آن است که عملکرد او کاملاً تحت سیطره نهاد بوده است. درباره‌ی قصد زلیخا برای کام‌جویی، اجماع مفسران نیز بر این است که او تصمیم به گناه و عمل زشت داشت (الطبرسی، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۳۴۵). این اجماع سندی قوی برای تأیید غلبه‌ی نهاد در شخصیت اوست.

در ادامه‌ی داستان، هنگامی که پادشاه از زنان درباره‌ی ماجرای گذشته می‌پرسد، زلیخا سرانجام اقرار به گناه می‌کند: «قَالَ مَا خَطْبُكِ إِذْ رَاوَدْتَنِّي يُوسُفُ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» (یوسف: ۵۱)؛ «شاه زنان مصری را گفت: حقیقت حال خود را که خواهان مراوده با یوسف بودید، بگویید. همه گفتند: حاش

الله که ما از یوسف هیچ بدی ندیدیم. در این حال، زلیخا زن عزیز مصر اظهار کرد که الان حقیقت آشکار شد. من به خواهش نفس خود با یوسف عزم مراوده داشتم و او البته راست گوست» (الهی قمشه‌ای، ۲۰۰۳، ص ۲۴۱). این اعتراف اوج غلبه‌ی نهاد را به‌خوبی نشان می‌دهد. با توجه به مستندات قرآنی و تفاسیر فوق می‌توان اذعان داشت که شخصیت زلیخا نمونه‌ی بارزی از عملکرد نهاد است که خواسته‌های آنی و غرایز لذت‌جویانه همه‌ی ابعاد وجودی او را در بر گرفته است.

۴-۲-۱- برون‌ریزی^۱

برون‌ریزی یک سازوکار دفاعی ناخودآگاه است. فرایندی که طی آن، هیجاناتی که برای سال‌ها سرکوب شده‌اند، آزاد می‌گردد و به آن‌ها اجازه‌ی تخلیه داده می‌شود (رینسون، ۲۰۲۰، ص ۷۵). در سوره‌ی یوسف^(ع)، این سازوکار را می‌توان به دو صورت کلامی و فیزیکی درباره‌ی زلیخا مشاهده کرد که در آیات ۲۳ و ۲۴ به تصویر کشیده شده است: «وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الظَّالِمُونَ» (یوسف: ۲۳). در این آیه، زلیخا درها را می‌بندد و قصد کام‌جویی از حضرت یوسف^(ع) را دارد؛ اما آن حضرت مقاومت می‌کند.

عوامل مختلفی سبب تقویت تکانه‌های نهاد زلیخا می‌شدند که مقاومت خود او را دشوارتر می‌ساخت، چنان‌که مکارم شیرازی نیز بیان می‌دارد، «فقدان فرزند، غوطه‌وری در زندگی اشرافی و بی‌بندوباری سایه‌افکنده بر دربار مصر سبب اغوای این زن و فرورفتن در امواج وسوسه‌های شیطانی شد» (مکارم شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۹، ص ۱۹۴). با توجه به اینکه سال‌ها حضرت یوسف^(ع) نزد زلیخا رشد کرده بود، می‌توان استدلال کرد که تکانه‌های نهاد به‌صورت ناگهانی به این مرحله نرسیده‌اند، بلکه به‌مرور استحکام بیشتری یافته‌اند و تنش را به‌تدریج افزایش داده‌اند. با اتکا به دیدگاه فروید که یکی از راه‌های کاهش تنش توسط نهاد را فرایند اولیه یا کامروایی^۲ می‌داند که طی آن نهاد تصویری ذهنی از شیء ارضاکننده‌ی نیاز تشکیل می‌دهد (کارور و شی‌یر، ۲۰۰۸، ص ۳۳۶)، می‌توان اذعان داشت که نهاد زلیخا سال‌ها تصویری ذهنی از خواسته‌اش را پرورانده بود؛ اما شدت تمایل و عوامل یادشده به انفجار تکانه‌های نهاد دامن زد و او را به مرحله‌ی برون‌ریزی رساند.

در این لحظه، نهاد زلیخا با نهایت قدرتش عمل می‌کند. قرآن کریم نیز اوج این قدرت را با عباراتی همچون «غَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ» و «قَالَتْ هَيْتَ لَكَ» نشان می‌دهد. چنان‌که مکارم شیرازی اذعان می‌دارد، «غَلَّقَتْ» معنای مبالغه را می‌رساند و دلالت بر این دارد که همه‌ی درها را به‌شدت بست (مکارم شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۹، ص ۲۰۱)؛ همچنین صراحت کلام زلیخا در عبارت «قَالَتْ هَيْتَ لَكَ»، دلیلی بر قدرت نهاد است. نهاد تنها به‌دنبال ارضای آنی و بی‌قیدوشرط این غریزه است و

1- Acting out

2- Primary process

بیندازد (سید عبدالرحمن، ۱۹۹۸، ص ۵۵). در داستان یوسف و زلیخا، این سازوکار در لحظه ی اوج بحران و در آیه ی ۲۵ نمایان می گردد: «وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (یوسف: ۲۵)؛ «و هر دو به جانب در شتافتند و زن پیراهن یوسف از پشت بدرید که در آن حال، شوهر آن زن را بر در منزل یافتند و زن گفت: جزای آنکه با اهل تو قصد بد کند، جز آنکه یا به زندان برند یا به عقوبت سخت کیفر کنند، چه خواهد بود؟» (الهی قمشه ای، ۲۰۰۳، ص ۲۳۸). آیه ی شریفه بیان می دارد، هنگامی که هر دو به سوی در دویدند، همسر زلیخا را در برابر خود یافتند و زلیخا به همسرش گفت: یوسف قصد سوء به او داشته است و خواستار زندان و عذاب او شد.

در این لحظه، زلیخا سوءنیت خود را به حضرت یوسف^(ع) فرافکنی می کند تا از عواقب عمل خود بگریزد. این واکنش به حدی فوری و ناخودآگاه است که خود زلیخا فرصت تحلیل واقعیت را پیدا نمی کند. او با طرح اتهام، خودش را از موضع متجاوز خارج می نماید و در نقش یک قربانی قرار می دهد، این در حالی است که مدرک اصلی، یعنی پیراهن پاره شده ی حضرت یوسف^(ع) از پشت، در همان صحنه وجود داشت. درواقع، نادیده گرفتن آشکار واقعیت نشان دهنده ی سیطره ی کامل سازوکار دفاعی بر منطق و آگاهی زلیخا در آن لحظه ی بحرانی است.

هدف نهاد زلیخا در این لحظه، تنها فرار از درد و دستیابی به لذت است؛ اما در اینجا، لذت به معنای ارضای میل نیست، بلکه به معنای نجات از مجازات و شرمساری شدید است. بر اساس نظریه ی فروید، «افرادی که کلاً تحت سیطره ی اصل لذت هستند، طولی نمی کشد که خودشان را گرفتار در سر زیادی می کنند» (کارور و شی، ۲۰۰۸، ص ۳۳۵). زلیخا نیز به سبب سیطره ی نهاد، از این امر مستثنی نبود و خودش بستر در سر را فراهم کرده بود تا جایی که نهاد با همه ی قدرت، به خود فشار می آورد تا هر راهی که برای بقا لازم است، انتخاب کند.

فراخود زلیخا که پیش از این در مقابل فشار نهاد تضعیف شده بود، در لحظه ی مواجهه با شوهرش، به یکباره بیدار می شود. قوانین اخلاقی، جایگاه اجتماعی و آبروی خانوادگی، همه باهم به خود هجوم می آورند و او را با شدیدترین اضطراب ها مواجه می کنند. این فشار مضاعف از دو سو (فشار نهاد و فراخود) باعث می شود، خود در یک وضعیت بغرنج قرار گیرد. سه راه پیش روی خود زلیخا وجود دارد: ۱. پذیرش مسؤولیت؛ ۲. فرار از موقعیت و ۳. تحریف واقعیت. خود زلیخا در این لحظه، به منظور برون رفت از این وضعیت، راه سوم را انتخاب می کند.

چنان که در تفاسیر نیز آمده است، «در آستانه ی رسوایی بودن و انتقام جویی سبب شد که همسر عزیز، با قیافه ای مدعی، نخستین چیزی را که به ذهنش رسید و همان متهم سازی حضرت یوسف^(ع) بود، در برابر همسرش ابراز دارد» (طبرسی، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۳۴۸؛ مکارم شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۹، ص ۲۰۳). این عمل یک دروغ آگاهانه نیست، بلکه یک سازوکار ناخودآگاه است که خود برای نجاتش از این بحران عاطفی فعال می کند. در حقیقت، این کار به خود اجازه می دهد که بدون پذیرش گناه، از بحران عبور نماید و اضطراب ناشی از تقابل نهاد و فراخود را کاهش دهد.

۴-۲-۳- عقلانی‌سازی^۱

اشخاص مضطرب در مقابل وجدان خودشان و دیگران، توجیه را به کار می‌بندند و برای موجه جلوه دادن عملی که رخ داده است، دلائلی ارائه می‌دهند تا خودشان را قانع سازند که هیچ‌گونه عمل بدی صورت نگرفته است (فروید، ۲۰۱۳، ص ۲۲). در سوره‌ی یوسف^(ع) نیز، شرایطی که زلیخا را احاطه کرده بود، او را در موقعیتی قرار می‌دهد که برای رهایی به این سازوکار توسل می‌جوید. «وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (یوسف: ۳۰)؛ «زنان مصر آگاه شدند و زبان به ملامت زلیخا گشودند که زن عزیز مصر قصد مراوده با غلام خویش داشته، حب یوسف وی را شیفته و فریفته خود ساخته است و ما او را کاملاً در ضلالت می‌بینیم» (الهی قمشه‌ای، ۲۰۰۳، ص ۲۳۸). در این آیه، شایعه‌ی عشق زلیخا به حضرت یوسف^(ع) در شهر می‌پیچد و زنان شهر او را در گمراهی می‌دانند. نهاد زلیخا با شنیدن این شایعات، دچار تحریک مجدد لیبدو^۲ می‌شود؛ زیرا عبارت «شَغَفَهَا حُبًّا» شدت لیبدوی نهاد را یادآوری می‌کند. همان‌طور که در تفاسیر نیز آمده است، این عبارت به معنای عشق عمیق و شدید است که بر شدت عشق او به حضرت یوسف^(ع) دلالت دارد، به‌طوری عقل از سرش پریده است (الطوسی، ۲۰۰۹، ج ۶، ص ۱۲۹). فراخود زلیخا با شنیدن این سخنان به‌شدت درگیر می‌شود. عبارت «إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» نمایان‌گر قضاوت فراخود جمعی است که به‌صورت غیرمستقیم، فراخود فردی زلیخا را به چالش می‌کشد. این بخش از شخصیت او دچار اضطراب اخلاقی می‌شود؛ زیرا رفتارش با هنجارهای جامعه مغایر است.

در این شرایط، خود او دچار تعارض شدیدی می‌گردد و در مواجهه با این تعارض، به عقلانی‌سازی متوسل می‌شود. مقدمات این سازوکار در آیه‌ی ۳۱ تجلی‌یافته است: «فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف: ۳۱)؛ «چون ملامت زنان مصری را درباره‌ی خود شنید، فرستاد و از آنان دعوت کرد و به احترام هر یک بالش و تکیه‌گاهی بگسترد و به دست هر یک کاردی داد و تقاضا نمود که به مجلس این زنان درآ. چون یوسف را زنان مصری دیدند، زبان به تکبیر گشودند و دست‌ها بردند و گفتند: تبارک الله که این پسر نه آدمیست، بلکه فرشته‌ی بزرگ حسن و زیبایی است» (الهی قمشه‌ای، ۲۰۰۳، ص ۲۳۹). در این آیه، زلیخا برای مقابله با قضاوت زنان، آنان را دعوت می‌کند و حضرت یوسف^(ع) را به غمایش می‌گذارد. در این مرحله، خود زلیخا به‌جای انکار یا پذیرش تصمیم می‌گیرد با شایعات مقابله کند. درواقع، هدف او علاوه بر کاهش فشار فراخود بیرونی، مشروعیت‌بخشی به تمایلات نهادش است. او می‌خواهد به زنان ثابت کند که عشقش به حضرت یوسف^(ع) نه یک «ضَلَالٍ مُّبِينٍ»، بلکه کاملاً منطقی است. عبارت «وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ» یک تأیید بیرونی برای توجیهات درونی

1- Rationalization

2- Libido

زلیخا است؛ زیرا به گفته‌ی طبرسی به نقل از مجاهد، به‌قدری دیدار حضرت یوسف^(ع) آنان را به خود متوجه کرد که احساس درد نکردند، تنها جامه‌های خودشان را دیدند که ناگهان به خون رنگین شد (طبرسی، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۳۵۳). در حقیقت، خود زلیخا به‌دنبال یک مدرک عینی است تا به فراخود خویش ثابت کند که تمایلاتش منطقی است.

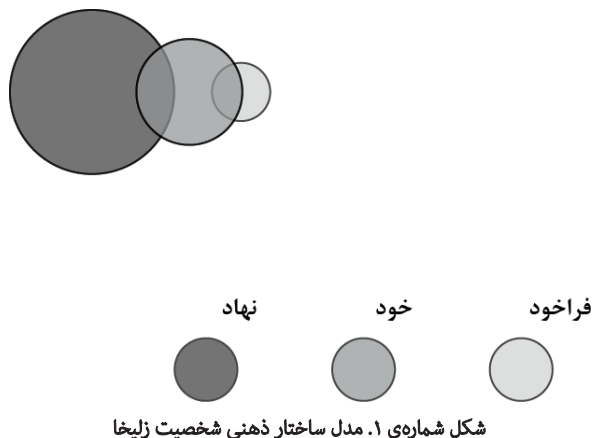
همسو با آن، در آیه‌ی ۳۲ این سوره، سازوکار عقلانی‌سازی از جانب زلیخا صراحتاً در کلامش هویدا می‌گردد: «قَالَتْ قَدْ لَبِئْتَ الْإِذَى لُتْنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرُهُ لَيَسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ» (یوسف: ۳۲)؛ «گفت: این است غلامی که مرا در محبتش ملامت می‌کردید. آری، من خود از وی تقاضای مراوده کردم و او عفت ورزید و اگر از این پس هم خواهش مرا رد کند، البته زندانی شود و خوار و ذلیل گردد» (الهی قمشه‌ای، ۲۰۰۳، ص ۲۳۹). در این آیه، زلیخا به عمل خودش اعتراف و یوسف^(ع) را تهدید می‌کند. درواقع، خود زلیخا با به‌کارگیری سازوکار عقلانی‌سازی و نمود آن با عبارت «قَدْ لَبِئْتَ الْإِذَى لُتْنِي فِيهِ»، در تلاش است تا رفتار نهاد را از یک انحراف اخلاقی به یک واکنش طبیعی و انسانی تبدیل کند. اذعان تفاسیر متعدد مبنی بر اینکه همسر عزیز گویا می‌خواست به آنان بگوید: شما که با یک بار دیدار یوسف، چنین هوشتان را از دست دادید و دست‌هایتان را بریدید؛ پس چرا من را سرزنش می‌کنید، درحالی‌که شبانه‌روز با او زندگی می‌کنم؟! (طبرسی، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۳۵۴؛ مکارم شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۹، ص ۲۰۸)، مهر تأییدی بر این مدعا است.

۴-۲-۴- واکنش وارونه

این سازوکار حیل‌ه‌ی دفاعی است که فرد یک میل غیرقابل قبول را به‌طور برعکس نشان می‌دهد (هریدی، ۲۰۱۱، ص ۱۰۰). این سازوکار در آیات ۳۲ و ۳۵ سوره‌ی یوسف منعکس شده است: «قَالَتْ قَدْ لَبِئْتَ الْإِذَى لُتْنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرُهُ لَيَسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ» (یوسف: ۳۲). همان‌طور که این آیه‌ی شریفه اذعان می‌دارد، زلیخا که پیش‌تر با رفتارهای وسوسه‌انگیز، در پی برقراری رابطه با حضرت یوسف^(ع) بود، اکنون در برابر زنان اشراف مصر، موضعی کاملاً متضاد می‌گیرد.

در این مرحله، نهاد زلیخا همچنان میل شدید و خام به حضرت یوسف^(ع) دارد و نمی‌تواند آن را سرکوب کند؛ اما اکنون با دو مانع بزرگ مواجه شده است: ۱. مقاومت حضرت یوسف^(ع)؛ ۲. سرزنش‌های اجتماعی. نهاد زلیخا در این شرایط، به خود او فشار می‌آورد تا راهی برای حل این سرخوردگی پیدا کند. در مقابل، فراخود وی که با افشای تمایلاتش در برابر زنان شهر و همچنین مقاومت حضرت یوسف^(ع) فعال شده است، به او احساس شرمساری مضاعف می‌دهد. فشار شدید فراخود بر خود باعث می‌شود، زلیخا به یک راه‌حل فوری برای خاموش کردن این سرزنش‌های درونی نیاز پیدا کند؛ ازاین‌رو، خود زلیخا در این نقطه، برای فرار از این تعارض غیرقابل حل، به سازوکار واکنش وارونه پناه می‌برد. در حقیقت، خود به جای پذیرش میل واقعی به حضرت یوسف^(ع)، آن را کاملاً سرکوب می‌کند و سپس با یک رفتار کاملاً متضاد با آن میل، یعنی تنفر و خشم، به مقابله با آن می‌پردازد. با این کار، خود زلیخا

به او و دیگران ثابت می‌کند که «من عاشق او نیستم، بلکه از او متنفرم و او سزاوار مجازات است». درواقع، ناخودآگاه وی در تلاش است، با چنین عملکردی، تصویری از قدرت و قاطعیت خود ارائه دهد. چنان‌که شیخ طوسی نیز اذعان می‌دارد، تأکید در کلمه‌ی «لَیْسَ جُنَّةً» نشان‌دهنده‌ی قطعی و حتمی بودن این تهدید است (الطوسی، ۲۰۰۹، ج ۶، ص ۱۳۳). این حتمیت و اجرا را در آیه‌ی ۳۵ می‌توان شاهد بود: «ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنَّةً حَتَّىٰ حِينٍ» (یوسف: ۳۵)؛ «و با آنکه دلایل روشن پاک‌دامنی و عصمت یوسف را دیدند، باز چنین صلاح دانستند که یوسف را چندی زندانی کنند» (الهی قمشه‌ای، ۲۰۰۳، ص ۲۳۹). در این آیه، تصمیم به زندانی کردن حضرت یوسف^(ع) توسط عزیز مصر و اطرافیان او گرفته می‌شود. این تصمیم در ظاهر برای فرونشاندن هیاهو و حفظ آبروی زلیخا گرفته شده است؛ زیرا معمولاً شخص مجرم و بزه‌کار را به زندان می‌اندازند (طهرسی، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۳۵۵)؛ اما در حقیقت، نشأت‌گرفته از واکنش وارونه‌ی زلیخا است. نهادِ زلیخا همچنان به حضرت یوسف^(ع) مایل است؛ اما اکنون به شکل خشمی پنهان و حس مالکیت بروز می‌کند. درواقع، نهادِ او در پی پاسخی انتقام‌جویانه است که در پی آن با خود بگوید: «اگر نمی‌توانم او را داشته باشم، پس باید او را از دسترس همه خارج و مجازات کنم.» در این شرایط، فشار فراخود همچنان بر قوّتش باقی است؛ زیرا جامعه از او انتظار دارد که به‌عنوان همسر عزیز مصر، رفتاری شایسته داشته باشد و این رسوایی را خاتمه دهد؛ ازاین‌رو، خود زلیخا مجدداً از واکنش وارونه برای حل تضاد استفاده می‌کند. می‌توان گفت، خود با این کار، نه تنها خودش را از شرم رها می‌کند، بلکه به شکلی غیرمستقیم، حضرت یوسف^(ع) را در کنترل نگه می‌دارد و لو در زندان.



شکل شماره ۱. مدل ساختار ذهنی شخصیت زلیخا

۳-۴- شخصیت حضرت یوسف^(ع) به منزله‌ی عملکرد فراخود

با استناد به آیات قرآن کریم، روایات و تفاسیر می‌توان شخصیت حضرت یوسف^(ع) را تجلی کامل فراخود دانست. این تحلیل بر این مبنا استوار است که فراخود قوی حضرت یوسف^(ع) که از ایمان عمیق او و درونی‌سازی الزامات و ممنوعیت‌های نظام اخلاقی نشأت گرفته است، به‌عنوان یک سازوکار کنترل درونی عمل می‌کند و او را در برابر شدیدترین وسوسه‌ها حفظ می‌نماید. این رویکرد با نظریه‌ی فروید همخوانی دارد که فردی با فراخود بیش‌ازحد قوی را «قدیس‌وار» توصیف می‌کند (کارور و شی‌یر، ۲۰۰۸، ص ۳۴۶).

در بحرانی‌ترین لحظه‌ی داستان، هنگامی‌که زلیخا تلاش می‌نماید حضرت یوسف^(ع) را وادار به گناه کند، او با قاطعیت واکنش نشان می‌دهد. آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی یوسف^(ع) این تقابل را به تصویر می‌کشد: «وَرَاوَدَتْهُ الْتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (یوسف: ۲۳). در پاسخ به درخواست زلیخا، حضرت یوسف^(ع) با عبارت «مَعَاذَ اللَّهِ» از موقعیت می‌گریزد. ایشان در این لحظه، به‌جای پاسخ به میل درونی، به منبع قدرت و اخلاق خود یعنی خداوند پناه می‌برد و با این کار، مرزهای اخلاقی را به‌وضوح مشخص می‌کند. این رفتار مصداق بارز مبارزه با هوس‌های نفسانی است که امیرالمؤمنین علی^(ع) آن را مصداق جهاد حقیقی می‌داند (الحر العاملی، ۱۹۹۱، ج ۱۱، ص ۱۲۴؛ المجلسی، ۱۹۸۳، ج ۶۷، ص ۶۵).

هرچند فراخود حضرت یوسف^(ع) در داستان کاملاً غالب است؛ اما درباره‌ی آیه‌ی ۲۴ دیدگاه‌هایی وجود دارد که ممکن است با این تحلیل در تعارض باشد: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴). این آیه محل بحث مفسران بوده است. برخی معتقدند که عبارت «وَهَمَّ بِهَا» به معنای «قصد انجام کار زشت» از جانب حضرت یوسف^(ع) است؛ اما دیدگاه‌های محکم عقلی و کلامی، این احتمال را رد می‌کنند. استدلال قوی این است که صدور هرگونه گناه و حتی تصمیم و عزم بر آن، با مقام عصمت و نبوت حضرت یوسف^(ع) منافات دارد (الطبرسی، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۳۴۵). قدرت فراخود حضرت یوسف^(ع) به حدی است که خداوند او را از هرگونه آلودگی دور می‌دارد. در ادامه‌ی آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی یوسف، خداوند می‌فرماید:

«كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ». این آیه به نکته‌ای کلیدی اشاره دارد که حضرت یوسف^(ع) از بندگان «مُخْلَص» است، نه «مُخْلِص». مکارم شیرازی در تفسیر این آیه توضیح می‌دهد که «مُخْلَص» به مرحله‌ی عالی گفته شده است که پس از جهاد با نفس حاصل می‌شود؛ همان مرحله‌ای که انسان بیمه‌ی الهی می‌گردد و شیطان از نفوذ در او مأیوس می‌شود (مکارم شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۹، ص ۲۰۰). این جایگاه بالاترین سطح عملکرد فراخود است که در آن، انرژی‌های غریزی و اولیه (نهاد) به نیرویی متعالی برای رسیدن به اهداف معنوی و اخلاقی تبدیل شده‌اند. در این‌باره طبرسی نیز تأکید می‌کند که عبارت «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ»، دلیل

قاطعی بر پاکی دامن و جلالت قدر حضرت یوسف^(ع) است (طبرسی، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۳۴۶). علاوه بر این، اعتراف زنان مصر در آیه ۵۱ سوره یوسف^(ع)، تأیید دیگری بر پاکی و قدرت فراخود ایشان است: «قَالَ مَا خَطْبُكُمْ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» (یوسف: ۵۱). این اعتراف جمعی نشان می‌دهد که پاک‌دامنی و اصول اخلاقی حضرت یوسف^(ع) چنان در شخصیت او ریشه دوانده بود که حتی در نگاه دیگران نیز هیچ‌گونه شائبه‌ای از گناه وجود نداشت. با توجه به مستندات قرآنی و تفاسیر بالا می‌توان بیان داشت که شخصیت حضرت یوسف^(ع) با اتکا به فراخود قوی و الهی‌اش، به نمونه‌ای بارز از عملکرد فراخود و نماینده‌ی آن تبدیل شده است.

۴-۳-۱- سرکوب

سرکوب، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین سازوکارهای دفاعی در روان‌تحلیل‌گری، فرایندی ناخودآگاه است که در سال ۱۸۹۳ م، فروید در مقاله‌ی ارتباط ابتدایی آن را مطرح کرد. در این سازوکار، امیال و افکار تهدیدکننده به‌طور غیرارادی فراموش و از بخش هوشیار واپس رانده می‌شوند (سوپروان، ۲۰۲۱، ص ۵۰). آیه‌ی ۲۳ سوره یوسف این سازوکار را به تصویر می‌کشد: «وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (یوسف: ۲۳). در این صحنه، نهاد حضرت یوسف^(ع) تحت فشار شدید اغوای زلیخا قرار می‌گیرد. بااین‌حال، واکنش ایشان نشان‌دهنده‌ی یک کشمکش درونی طولانی یا تردید نیست، بلکه پاسخی سریع و قاطع است. این پاسخ می‌تواند به‌عنوان نمود بیرونی یک سازوکار سرکوب موفق تلقی شود.

در اینجا، خود حضرت یوسف^(ع) به‌عنوان واسطه‌ای توانمند عمل می‌کند؛ اما نه یک واسطه‌ی منفعل که تنها مطیع فراخود باشد. از دیدگاه فروید، خود قدرتمند توانایی مدیریت و حل کشمکش‌های روانی را دارد و صرفاً به خواسته‌های فراخود تن نمی‌دهد (کارور و شی‌یر، ۲۰۰۸، ص ۳۴۵). خود حضرت یوسف^(ع) در این لحظه، به‌جای درگیر شدن در یک نبرد درونی فرسایشی بین نهاد و فراخود، به‌سرعت خواسته‌ی نهاد را به حوزه‌ی ناهوشیار پس می‌راند. عبارت قاطع «مَعَاذَ اللَّهِ» نشان می‌دهد که این سرکوب آن‌قدر سریع و کامل بوده که میل غریزی حتی فرصت ورود به حوزه‌ی هوشیار برای ایجاد تردید را پیدا نکرده است. این تحلیل با دیدگاه مفسران نیز همخوانی دارد. طبرسی در تفسیرش بر این نکته تأکید می‌کند که عبارت «إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ» نشان می‌دهد، حضرت یوسف^(ع) حتی به فکر عمل قبیح نیز نیفتاده‌اند؛ زیرا کسی که درگیر چنین فکری باشد، چنین قاطعانه سخن نمی‌گوید (طبرسی، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۳۴۲).

علاوه بر این، مکارم شیرازی نیز اظهار می‌دارد که حضرت یوسف^(ع) با عبارت «إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ»، سعی در بیدار ساختن عواطف انسانی همسر عزیز مصر داشته‌اند (مکارم شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۹، ص ۲۰۱). این اقدام حاکی از آن است که قدرت خود حضرت یوسف^(ع) تنها به کنترل امیالش محدود نمی‌شود، بلکه به‌دنبال تأثیرگذاری بر دیگری و اصلاح عملکرد فراخود ضعیف زلیخا

نیز بوده است. از این دیدگاه، خود ایشان فراتر از یک مجری صرف عمل کرده که نمایان‌گر کمال شخصیتی و بلوغ روانی^۱ بالا است.

منشأ این واکنش قاطع و قدرت خود در شخصیت حضرت را در آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی یوسف^(ع) به‌روشنی می‌توان یافت: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهٍ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴). عبارت «بُرْهَانَ رَبِّهٍ»، پشتوانه و منبع اصلی قدرت روانی آن حضرت را روشن می‌کند. این برهان نمادی از علم، ایمان و عصمت الهی است که به خود ایشان استحکامی بی‌نظیر بخشیده است. این تحلیل با حدیثی از امام رضا^(ع) نیز تأیید می‌شود که در پاسخ به مأمون عباسی که از ایشان درباره‌ی آیه‌ی ۲۴ سؤال کرد، امام فرمودند: زلیخا تصمیم گرفت از یوسف کام گیرد. یوسف نیز در صورت نادیده انگاشتن برهان پروردگار، چنین تصمیم می‌گرفت؛ اما معصوم بودن او مانع قصد گناه شد (مکارم شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۹، ص ۱۹۵).

این حدیث به‌وضوح نشان می‌دهد که در ساختار ذهنی حضرت یوسف^(ع)، سازوکار سرکوب تنها یک عملکرد روانی صرف نیست، بلکه نیرویی الهی (بُرْهَانَ رَبِّهٍ) پشتوانه‌ی آن بوده است. درواقع، فراخود حضرت یوسف^(ع) تنها بر اساس هنجارهای اخلاقی اکتسابی عمل نمی‌کند، بلکه به علت عصمت و ارتباط مستقیم با منبع الهی، چنان قدرتمند است که میل گناه هرگز فرصت ورود به حوزه‌ی هوشیار را پیدا نمی‌کند.

۴-۳-۲- والایش

این سازوکار عبارت است از سرکوبی هدف تناسلی اروس^۲ به‌وسیله‌ی جایگزین کردن یک هدف اجتماعی یا فرهنگی (فیست و دیگران، ۲۰۲۲، ص ۵۹). در سوره‌ی یوسف^(ع)، هنگامی که آن حضرت در برابر فشارهای مداوم زنان مصر قرار می‌گیرد، این سازوکار دفاعی نمود می‌یابد: «قَالَ رَبِّ السَّجُنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ إِلَّا تَصْرِفَ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (یوسف: ۳۳)؛ «یوسف گفت: ای خدا! مرا رنج زندان خوش‌تر از این کار زشتی است که زنان از من تقاضا دارند. بارالها! اگر تو حيله‌ی آنان، خود از من دفع نفرمایی، به آنان میل کرده و از اهل جهل و شقاوت گردم» (الهی قمشه‌ای، ۲۰۰۳، ص ۲۳۹). در این آیه، حضرت یوسف^(ع) خطاب به پروردگار می‌گوید: زندان را به تن دادن به خواسته‌های زنان مصر ترجیح می‌دهند.

در شرایطی که زلیخا و دیگر زنان مصر برای حضرت رقم زده‌اند، نهاد ایشان به‌عنوان بخش غریزی هر انسانی، به‌شدت تحت فشار است. جملات «يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ» و «كَيْدَهُنَّ» به‌خوبی نشان می‌دهند که پس از ماجرای بریدن دست‌ها، زنان هوس‌باز مصر نیز وارد میدان شده‌اند و او را به تسلیم در برابر امیال خود دعوت کرده‌اند (المجلسی، ۱۹۸۲، ج ۱۲، ص ۲۷۶؛ القرطبی، ۱۹۳۵، ج ۹،

1- Psychological maturity

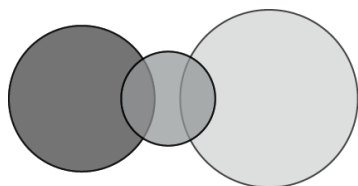
2- Eros

ص ۱۸۴)؛ اما به علت حضور مداوم و قوی فراخود، این بخش نمی‌تواند به‌طور مستقیم ارضا شود. فراخود حضرت یوسف^(ع) نه‌تنها امیال نهاد را گناه می‌داند، بلکه آن را باعث جاهل شدن می‌شناسد: «وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ». این حکم اخلاقی به خود دستور می‌دهد که باید از این موقعیت خارج گردد؛ از این‌رو، در این لحظه، خود حضرت یوسف^(ع) به یک راه‌حل پخته و هوشمندانه متوسل می‌شود و از سازوکار والایش استفاده می‌کند. عبارت «وَأِلَّا تَصْرِفَ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ»، اعترافی صریح از جانب آن حضرت است که می‌تواند نمادی از یک خود سالم و آگاه محسوب شود. این خود از وجود غرایز و امیال نهاد کاملاً مطلع بوده و آن را انکار نمی‌کند.

برخلاف خودهای ضعیف که با انکار و سرکوب کورکورانه به مقابله با نهاد می‌پردازند، خود حضرت واقع‌گراست. این اعتراف دقیقاً با این دیدگاه فروید هم‌خوانی دارد که «هدف خود مسدود کردن تمایلات نهاد به‌طور دائمی نیست، بلکه هدفش این است که مراقب باشد که تمایلات نهاد در زمانی مناسب و به شیوه‌ای واقع‌گرایانه ارضا شوند» (کارور و شی‌یر، ۲۰۰۸، ص ۳۳۷).

در اینجا، خود حضرت به‌جای ارضای مستقیم و نامناسب این امیال، با توسل به والایش، راهی برای مدیریت و هدایت آن‌ها پیدا می‌کند. در حقیقت، زندان در این تحلیل، نمادی از یک راهکار واقع‌بینانه برای مهار غرایز در شرایط نامناسب است. حضرت یوسف^(ع) با انتخاب زندان، انرژی میل به رهایی از فشار را به یک هدف اخلاقی و معنوی (حفظ پاکی و ایمان) تبدیل می‌کند. این فرایند به‌روشنی در آیه ۳۶ نمود یافته است: «وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۳۶)؛ «و با یوسف دو جوان دیگر هم زندانی شدند. یکی از آنان گفت: من در خواب دیدمی که انگور می‌فشارم. دیگری گفت: می‌دیدمی که بر بالای سر خود طبق نانی می‌برم و مرغان هوا از آن می‌خورند. یوسفا ما را تو از تعبیر آن آگاه کن که تو را از نیکوکاران می‌بینیم» (الهی قمشه‌ای، ۲۰۰۳، ص ۲۳۹).

این آیه نشان می‌دهد که حضرت یوسف^(ع) در زندان، به‌جای آنکه در انزوا و رنج فرو رود، انرژی خود را به سوی خدمت به دیگران هدایت می‌کند. درواقع، می‌توان این اقدام را مصداق بارز والایش دانست؛ زیرا زیرا نظر فروید، والایش هم به فرد کمک می‌کند و هم به گروه اجتماعی (فیست و دیگران، ۲۰۲۲، ص ۵۹). تعبیر خواب از سوی زندانیان، نتیجه‌ی مستقیم هدایت انرژی حضرت یوسف^(ع) به سوی فعالیت‌های مثبت است که منفعت جمعی را نیز به همراه دارد.



شکل شماره ۲. مدل ساختار ذهنی شخصیت حضرت یوسف (ع)

جدول شماره ۱. مقایسه‌ی تطبیقی روان‌شناختی زلیخا و حضرت یوسف (ع)

عامل	شخصیت زلیخا (عملکرد نهاد و سازوکارهای ناکارآمد)	شخصیت حضرت یوسف ^(ع) (عملکرد فراخود و سازوکارهای کارآمد)
محور محرک رفتار	اصل لذت: تمرکز بر ارضای آنی و بی‌قیدوشرط غرایز (آیه‌ی ۲۳).	اصل واقعیت و کمال: تعادل میان غرایز و اصول اخلاقی و الهی (آیات ۲۳، ۲۴).
ساختار خود	خود ضعیف و آسیب‌پذیر: ناتوان در مقابله با فشار نهاد و تسلیم در برابر آن (آیات ۲۳، ۲۵).	خود توانمند و واقع‌گرا: قادر به مدیریت، مهار و هدایت غرایز (آیات ۲۳، ۳۳).
ساختار فراخود	فراخود تضعیف‌شده: ناتوان در مهار نهاد و یادآوری هنجارهای اخلاقی (آیات ۲۳، ۲۵).	فراخود قدرتمند و الهی: از عصمت و «برهان ربه» سرچشمه می‌گیرد و کاملاً غالب است (آیه ۲۴).
سازوکارهای دفاعی	سازوکارهای ناپخته: برون‌ریزی: دعوت مستقیم از حضرت یوسف؛ فرافکنی: نسبت دادن گناه به حضرت یوسف؛ عقلانی‌سازی: توجیه عمل خود به سبب زیبایی حضرت یوسف؛ واکنش وارونه: تهدید و زندانی کردن حضرت یوسف (آیات ۲۳، ۲۵، ۳۲).	سازوکارهای پخته: سرکوب: واکنش قاطع و سریع به میل غریزی؛ والایش: تبدیل میل به هدف معنوی و منفعت جمعی (آیات ۲۳، ۳۳).
منشأ قدرت	درونی و محیطی: نبود ایمان و تربیت، زندگی اشرافی و غوطه‌وری در فساد باعث تحریک نهاد و تضعیف فراخود می‌شود.	الهی و معنوی: عصمت، نیروی الهی و جایگاه «مخلص» بودن منشأ قدرت روانی او است (آیه ۲۴).
واکنش به ناکامی	تخریب‌گر: در مواجهه با مقاومت حضرت یوسف، به انتقام‌جویی و تخریب‌گری روی می‌آورد (زندانی کردن حضرت یوسف) (آیه ۳۲).	سازنده و کمال‌گرا: انرژی میل را به خدمت به دیگران و ارتقای معنوی تبدیل می‌کند (تعبیر خواب در زندان) (آیه‌ی ۳۶).

۵- نتیجه گیری

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از چهارچوب نظریه‌ی روان‌کاوی زیگموند و آنا فروید، به تحلیل روان‌شناختی شخصیت‌های قرآنی زلیخا و حضرت یوسف^(ع) با واکاوی آیات سوره‌ی یوسف، تفاسیر و احادیث شیعی پرداخت. یافته‌ها در دو بخش اصلی قابل‌ارائه هستند:

در پاسخ به پرسش اول پژوهش می‌توان اذعان داشت که در ساختار شخصیت زلیخا، بخش نهاد به سیطره‌ی کامل رسیده است. ضعف فاحش خود او برخاسته از شکست فرایند درونی‌سازی هنجارهای اخلاقی و در نتیجه، ناتوانی در تشکیل یک فراخود کارآمد و مستحکم است. خود تضعیف‌شده‌ی زلیخا از میانجی‌گری فراخود عاجز است و کاملاً تحت سیطره‌ی انرژی لیبیدویی نهاد و اصل لذت قرار گرفته است. وضعیتی که او را به رفتارهای تکانشی، هیجانی و غیرعقلانی سوق می‌دهد. در مقابل، شخصیت حضرت یوسف^(ع) نمایان‌گر فراخود قاطع و کمال‌گرایی است که ریشه در درونی‌سازی الگوهای اخلاقی والای ایشان دارد. خود آن حضرت نیز به‌عنوان یک نهاد اجرایی، به‌جای تسلیم در برابر امیال ویرانگر نهاد، با اقتداری که نشان‌دهنده‌ی بلوغ روانی ایشان است و تکیه بر اصل واقعیت، آن‌ها را مدیریت می‌کند.

در پاسخ به پرسش دوم پژوهش باید گفت، زلیخا برای مقابله با اضطراب ناشی از تقابل نهاد و فراخود تضعیف‌شده‌اش، از سازوکارهای دفاعی ناکارآمد استفاده می‌کند. برون‌ریزی به او امکان می‌دهد تا انرژی غریزی نهاد را به‌صورت مستقیم و فیزیکی تخلیه کند. فرافکنی به او کمک می‌کند تا با نسبت دادن گناه به حضرت یوسف^(ع)، از مسؤولیت عملش فرار نماید؛ همچنین عقلانی‌سازی ابزاری است که با آن به رفتارهای غیرمنطقی‌اش مشروعیت می‌بخشد و در نهایت، واکنش وارونه به او اجازه می‌دهد تا با تهدید و آزار حضرت یوسف^(ع)، خشم ناشی از ارضا نشدن میل و سرخوردگی را به شکلی متضاد ابراز کند. همه‌ی این سازوکارها نشان‌دهنده‌ی یک خود ناکارآمد و تسلیم‌شده در برابر خواسته‌های نهاد هستند؛ همچنین حضرت یوسف^(ع) برای مدیریت تعارضات درونی‌اش از سازوکارهای دفاعی پخته و کارآمد بهره می‌برد. سرکوب در ایشان به شکلی قاطع و کامل عمل می‌نماید و به سبب استحکام فراخود، امیال غریزی حتی فرصت ورود به حوزه‌ی هوشیار را پیدا نمی‌کنند. مهم‌تر از آن، والایش به‌عنوان یک سازوکار عالی و پخته، در شخصیت ایشان نمود می‌یابد. حضرت یوسف^(ع) به‌جای ارضای مستقیم امیال، انرژی غریزی‌اش را به سوی اهداف اخلاقی و معنوی (مانند انتخاب زندان به‌جای گناه) هدایت می‌کند. این رویکرد نه تنها به ایشان کمک می‌نماید تا از بحران عبور کند، بلکه به جامعه نیز از طریق تعبیر خواب و خدمت به دیگران سود می‌رساند.

در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که داستان حضرت یوسف^(ع) و زلیخا، فراتر از یک روایت تاریخی، نمایشی از وجوه پیچیده‌ی روان انسان است. این مطالعه می‌تواند به‌عنوان مدلی برای تحلیل‌های روان‌کاوانه‌ی دیگر متون دینی و ادبی به‌کار رود و دریچه‌ای نو به‌سوی فهم عمیق‌تر شخصیت‌پردازی‌های قرآنی بگشاید.

منابع

• قرآن کریم

- افضل، زهرا. (۲۰۲۴). «بازشناخت شخصیت قهرمان داستان قرآنی حضرت یوسف^(ع) براساس فضائل و قابلیت‌های منش در روان‌شناسی مثبت‌نگر»، مجله دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی، سال ۳، شماره ۱، صص ۵۷-۷۵.
- افضل، زهرا. (۲۰۲۵). «بررسی و تحلیل مهارت‌های هوش هیجانی شخصیت اصلی داستان حضرت یوسف^(ع) در قرآن کریم بر مبنای دیدگاه روان‌شناسان»، مجله دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی.
- اوقر، اوکهارت؛ اوقر، زگلینده. (۲۰۰۴). اصول مصاحبه بالینی بر مبنای DSM. IV [دی. اس. ام. ۴]، ترجمه حسین آرومندی و محسن بهشتی، تهران: انتشارات نسل فردا.
- الحر العاملی، محمد بن الحسن. (۱۹۹۱). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصی ل مسائل الشریعة، تحقیق محمد رضا الحسی نى الجلالی، المجلد ۱۱، قم: منشورات مؤسسة آل البی ت علی هم السلام لاحی اء التراث.
- رنسون، نیک. (۲۰۲۰). زیگموند فروید، مجموعه چهره‌های تأثی رگذار، ترجمه وحید تقی‌پور، تهران: انتشارات پارسیک.
- السی د عبد الرحمن، محمد. (۱۹۹۸). نظری ات الشخصیة، القاهرة: دار القباء للطباعة والنشر والتوزی ع.
- الطبرسی، ابو علی الفضل بن الحسن. (۱۹۹۱). مجمع البی ان فی تفسی ر قرآن، مصحح هاشم رسولی و فضل الله ی زدی طباطبایی، الجزء الخامس، بیروت: منشورات دار المعرفة.
- الطوسی، محمد بن حسن. (۲۰۰۹). التبی ان فی تفسی ر القرآن، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، المجلد السادس، بی روت: منشورات دار إحی اء التراث العربی .
- علی پور دهقان، فاطمه و همکاران. (۲۰۱۶). «تحلیل روانشناسی داستان حضرت یوسف "علی نبینا واله وعلیه السلام" در قرآن کریم»، مجله مطالعات روانشناسی و علوم تربیتی، سال ۲، شماره ۳، صص ۱۹۲-۲۰۸.
- علیمرادی، زهرا و همکاران. (۲۰۲۰). «راهکارهای تربیتی سوره یوسف^(ع) براساس مفهوم روان‌شناختی "سازوکار دفاع روانی"»، مجله آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، سال ۶، شماره ۱، صص ۱۸۱-۲۰۴.
- عینی، آنگون نسبا. (۲۰۲۵). «ابعاد عاطفی در قرآن کریم، نوشته الشعراوی: مطالعه روان‌کاوانه سوره یوسف، آیه ۲۳»، پایان‌نامه کارشناسی، دانشگاه دارالسلام گونتور، اندونزی.
- فرزاد، عبدالحسین. (۲۰۰۹). درباره نقد ادبی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات قطره.
- فروید، آنا. (۲۰۱۸). خود و مکانیسم‌های دفاع روانی، ترجمه فرزاد حبیب اصفهانی، تهران: انتشارات شبگون.
- فروید، سیجمن. (۱۹۸۲). الأنا والهو، بإشراف الدكتور محمد عثمان نجاتی، الطبعة الرابعة، بی روت: منشورات دارالشروق.

- فروید، د، سی جمند. (۱۹۸۹). الکف والعرض والقلق، ترجمة محمد عثمان نجاتي، الطبعة الرابعة، بی روت: منشورات دار الشروق.
- فروید، زیگموند. (۲۰۱۳). مکانیسم‌های دفاع روانی، ترجمه حبیب گوهری‌راد و محمد جواد، تهران: انتشارات رادمهر.
- فروید، زیگموند. (۲۰۱۵). من و نهاد، ترجمه امین پاشا صمدیان، چاپ اول، تهران: انتشارات پندارتابان.
- فیست، جس؛ فیست، گریگوری جی. (۲۰۰۵). نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران: انتشارات روان.
- فیست، گریگوری جی؛ رابرتس، تامی-آن؛ فیست، جس. (۲۰۲۲). نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، چاپ بیست و سوم، تهران: انتشارات روان.
- قرطبی، شمس الدی ن. (۱۹۳۵). الجامع لأحكام القرآن، تحقیق أحمد البردونی و إبراهيم م أطفی ش، المجلد ۹، القاهرة: منشورات دار الكتب المصریة.
- کارور، چارلز اس؛ شیپر، مایکل اف. (۲۰۰۸). نظریه‌های شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، چاپ دوم، مشهد: آستان قدر رضوی، شرکت به نشر.
- المجلسی، محمد باقر. (۱۹۸۲). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، المجلد ۱۲، بی روت: منشوراک داراحیاء التراث العربی .
- المجلسی، محمد باقر. (۱۹۸۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، المجلد ۶۷، بی روت: منشورات دار الإحیاء التراث العربی
- مکارم شیرازی، ناصر. (۲۰۰۸). تفسیر نمونه، جلد نهم، تهران: انتشارات امیرالمؤمنی ن.
- هال، کالوی ن اس. (۲۰۱۲). مقدمات روانشناسی فروید، ترجمه شهریار شهیدی، تهران: انتشارات آینده درخشان.
- هریدی، عادل محمد. (۲۰۱۱). نظریات شخصیة، الطبعة الثانیة، القاهرة: إی تراك للطباعة والنشر والتوزی ع.

