



The Causal Cycle of Defense Mechanisms in Quranic Personalities of Joseph's Brothers

Dr. Ali Akbar Noresideh



(Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Human Sciences, Semnan University, Semnan, Iran

Email: noresideh@semnan.ac.ir

Madihe Karimi



Ph.D. Student, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Human Sciences, Semnan University, Semnan, Iran

Abstract

The Quranic narratives are more than mere historical accounts and provide a rich ground for psychological analysis. Although the story of the Prophet Joseph (AS) has a high position in religious texts, it has rarely been examined from a psychological perspective within a systematic framework. Based on Sigmund Freud's theory of "defense mechanisms"- according to which the "ego" resorts to unconscious methods when it encounters anxiety- this paper aims to examine the formation of the causal cycle of defense mechanisms in the Prophet's brothers and the role of "ego maturation" and "reality invalidation" in their psychological transformation. Using a qualitative content analysis method, the findings indicate that the brothers' defense mechanisms functioned within a four-stage cycle and led to their destructive behaviors. This cycle begins with "rationalization" to justify the sinful behavior, is reinforced with displacing anger from the father to the Prophet Joseph (AS) and projecting the deviation onto the father, and ultimately peaks in acting out (throwing the Prophet into the well). The encounter with the Prophet Joseph (AS) and invalidation of reality are the factors that break this cycle, whereby, through recourse to the mechanism of "undoing," "the mature ego" achieves integration and balance.

Keywords: Holy Quran, Joseph's brothers, Freud, Defense mechanisms



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی در شخصیت قرآنی برادران حضرت یوسف (ع)

(نویسنده مسئول) دکتر علی اکبر نورسیده



دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

Email: noresideh@semnan.ac.ir

مدیحه کریمی



دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

چکیده

داستان‌های قرآنی، فراتر از روایت‌های تاریخی، بستری غنی را برای تحلیل‌های روان‌شناختی فراهم می‌کنند. با وجود جایگاه والای داستان حضرت یوسف (ع) در متون دینی، واکاوی آن با رویکردهای روان‌شناختی در چهارچوبی نظام‌مند کم‌تر مدّ نظر قرار گرفته است. نوشتار حاضر در پرتو نظریه «مکانیسم‌های دفاعی» زیگموند فروید، که بر مبنای آن «منِ فرد» در مواجهه با اضطراب به روش‌های ناهوشیاری متوسل می‌شود، بر آن است تا چگونگی شکل‌گیری چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی برادران آن حضرت و نقش «بلوغ من» و «ابطال واقعیت» را در تحول روانی آن‌ها تبیین کند.

نتایج این جستار که با روش تحلیل محتوای کیفی به دست آمده، نشان می‌دهد که مکانیسم‌های دفاعی برادران در قالب چرخه‌ای چهار مرحله‌ای عمل کرده و به رفتارهای مخرب آن‌ها انجامیده است. این چرخه با «دلیل تراشی» برای توجیه رفتار گناه‌آلود آغاز شده، با جابه‌جایی خشم از پدر به حضرت یوسف (ع) و فرافکنی عامل گمراهی به پدر تقویت می‌شود و در نهایت با «برون‌ریزی» (قراردادن حضرت در چاه) به اوج می‌رسد. مواجهه با حضرت یوسف (ع) و ابطال واقعیت، عامل شکست این چرخه است؛ به گونه‌ای که «من بالغ» با توسل به مکانیسم «بی‌اثرسازی» به یکپارچگی و تعادل دست می‌یابد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، برادران یوسف (ع)، فروید، مکانیسم‌های دفاعی.

مقدمه

روایت‌های دینی، علاوه بر پیام‌های اخلاقی و الهی، آینه تمام‌نمای پیچیدگی‌های روان‌شناختی انسان‌ها هستند. داستان حضرت یوسف(ع) نیز در قرآن کریم در کنار جنبه‌های تاریخی و اخلاقی، نمونه‌ای از ابعاد پیچیده روان‌شناختی انسان در برابر مفاهیم دینی و کشمکش‌های درونی است. پرداخت جزئی به تحولات درونی شخصیت‌ها و قوس داستانی و مرحله‌ای از گناه تا توبه، این روایت را به بستری مناسب به‌منظور واکاوی‌های روان‌شناختی بدل کرده است. در این میان، شخصیت برادران حضرت یوسف که به‌عنوان نمادی از حسادت، تجلی مقاومت ناهوشیار انسان در برابر پذیرش اوامر الهی هستند، به‌لحاظ روان‌شناختی از غنای بسیاری برخوردارند.

این پژوهش در راستای تبیین روان‌کاوانه شخصیت برادران حضرت یوسف(ع) بر نظریه مکانیسم‌های دفاعی^۱ زیگموند فروید^۲ تکیه دارد. وی با طرح مفهوم ناهوشیار و معرفی ساختار ذهن انسان، سبب تحولی بنیادین در شناخت هرچه بهتر روان انسان شد. دیدگاه این نظریه پرداز مبنی بر عدم اختصاص روان‌کاوی به حوزه‌های درمانی و ورود آن به حیطه علوم انسانی،^۳ بر اهمیت به‌کارگیری نظریه‌های او در زمینه‌های فرادرمانی صحه می‌گذارد.

این چهارچوب نظری، در زمینه مکانیسم‌های دفاعی به‌عنوان روش‌های مقابله ناهوشیار «من»^۴ با انواع اضطراب برخاسته از تعارضات درونی، ابزاری کارآمد را به‌منظور تبیین رفتار دفاعی برادران حضرت یوسف(ع) و انگیزه‌های نهفته آن‌ها که پیوسته درگیر کشمکش‌های وسوسه‌های درونی و ندای وجدان بودند، فراهم می‌آورد. باتوجه به اینکه روایت برادران حضرت یوسف(ع) بیش از نمادهای جمعی، تجلی تعارضات فردی است، کاربری این نظریه در مقایسه با رویکردهای مبتنی بر عناصر جمعی یا نمادهای فرهنگی توجیه می‌شود.

علی‌رغم پژوهش‌های متعددی که در حوزه‌های زبانی، تفسیری و اخلاقی سوره یوسف صورت گرفته است، جایگاه و نقش برجسته مکانیسم‌های دفاعی فروید در شکل‌دهی به کنش‌های برادران حضرت یوسف(ع) همچنان به‌طور متمرکز و منسجم مغفول مانده است. پژوهش‌های یافت‌شده در زمینه داستان حضرت یوسف(ع) غالباً مبتنی بر توصیفات کلی و سازمان‌نیافته براساس چهارچوب‌های نظری روان‌کاوی هستند. این خلأ پژوهشی سبب برجستگی نیاز به مطالعه‌ای می‌شود که با بهره‌گیری از نظریه مکانیسم‌های دفاعی زیگموند فروید، به واکاوی ریشه‌های ناهوشیار برادران حضرت یوسف(ع) و چگونگی عملکرد این

1 Defense Mechanisms Theory

2 Sigmund Freud

۳. فروید، روان‌کاوی و زندگی من، ۶.

4 Ego

مکانیسم‌ها در فرایند مقاومت روان‌شناختی آن‌ها در برابر مشیت الهی پردازد.

پژوهش حاضر با هدف تبیین سازوکارهای دفاع روانی برادران حضرت یوسف (ع)، در مکتب روان‌کاوی درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر است:

۱. مکانیسم‌های دفاعی فروید را به‌عنوان چرخه‌ای ارتباطی در سیر روانی برادران حضرت یوسف (ع) چگونه می‌توان تحلیل کرد؟
۲. بلوغ «من» و ابطال واقعی^۵ چه نقشی در تحول روانی برادران حضرت یوسف (ع) از مرحله گناه به ندامت دارند؟

در این راستا، پژوهش حاضر با روش توصیف و تحلیل محتوای کیفی و مبتنی بر رویکرد روان‌کاوانه، رفتارهای کلیدی برادران حضرت یوسف (ع) را در بزنگاه‌های مختلف روایت بررسی کرده است. همچنین به‌منظور مستندسازی تحلیل‌ها علاوه بر قرآن کریم به تفسیر مجمع البیان طبرسی، به‌دلیل بررسی جامع اقوال و روایت از جنبه‌های ادبی و بلاغی، به‌عنوان منبع اصلی و تفاسیری چون عیاشی، فیض کاشانی، مکارم شیرازی و قرائتی به‌عنوان منابع کمکی و مکمل نیز استناد شده است. درنهایت، به‌منظور تبیین بهتر مراحل این چرخه، یافته‌های پژوهش در قالب ابزارهایی چون نمودار بصری‌سازی و جدول خلاصه‌سازی ارائه شده است.

منظور از «چرخه ارتباطی»، زنجیره‌ای از سازوکارهای دفاعی است که هرکدام سبب تقویت دیگری شده و به‌تدریج بستر را برای کنش‌های مخرب‌تری فراهم می‌سازد. همچنین «ابطال واقعی» نشان‌دهنده رویارویی شخصیت با حقیقتی است که سبب درهم‌شکستن مکانیسم‌های دفاعی سابق می‌شود. این پژوهش علاوه بر کمک به درک عمیق‌تر ابعاد روان‌شناختی این شخصیت‌های قرآنی، کارایی مفاهیم روان‌کاوانه را به‌منظور تفسیر لایه‌های پنهان متون دینی و فرهنگی نمایان می‌سازد.

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: پژوهش‌های متعددی در زمینه روایت‌های قرآنی صورت گرفته‌اند که عمدتاً بر رویکردهای تفسیری، زبانی و بلاغی متکی‌اند. بااین‌حال، در حیطه رویکردهای روان‌شناختی نیز پژوهش‌های درخور توجهی، قرآن کریم به‌ویژه سوره یوسف را مورد واکاوی قرار داده‌اند. پژوهش حاضر ضمن احترام به مطالعات پیشین، به تعیین جایگاه خود با تمرکز بر رویکرد روان‌شناختی می‌پردازد. در ادامه، مرتبط‌ترین پژوهش‌های انجام‌شده و تفاوت آن‌ها با تحقیق حاضر ذکر می‌شود.

مقاله‌ای با عنوان «تحلیل روان‌شناسی داستان حضرت یوسف «علی نبینا واله و علیه السلام» در قرآن کریم»، به‌قلم فاطمه علی‌پور دهاقانی و همکاران، که در سال ۱۳۹۵ در مجله مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی چاپ شده است، موضوعاتی چون روان‌شناسی رابطه با خانواده و بخشش را تبیین کرده است. این

پژوهش علی‌رغم توجه به ابعاد روان‌شناسی داستان، بیشتر بر مفاهیم کلی اخلاقی و تربیتی متمرکز است. مقاله‌ای تحت‌عنوان «راهکارهای تربیتی سوره یوسف(ع) براساس مفهوم روان‌شناختی سازوکار دفاع روانی»، به قلم زهرا علیمردی و همکاران که در سال ۱۳۹۹ در مجله آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث به چاپ رسیده است، تنها پژوهشی است که با مطالعه حاضر قرابت ظاهری دارد. در این مقاله با وجود اشاره به سازوکارهای دفاعی، تفاوت‌های بنیادینی را با پژوهش حاضر می‌توان شاهد بود: نخست، هدف اصلی این مقاله ارائه راهکارهای تربیتی است. حال آنکه، پژوهش حاضر درصدد تبیین مکانیسم‌های دفاعی فروید است. دوم، می‌توان به عدم‌اتکای این مقاله به یک نظریه و تفاوت مکانیسم‌ها و شخصیت‌های مورد مطالعه آن با نمونه‌های موجود در پژوهش حاضر اشاره کرد.

بنابراین می‌توان گفت که در این مقاله، مکانیسم‌های دفاعی صرفاً ابزارهایی برای رسیدن به اهداف دیگری هستند، درحالی‌که در پژوهش حاضر، آن‌ها خود هدف محوری و قلب مقاله محسوب می‌شوند. مقاله‌ای با عنوان «بازشناخت شخصیت قهرمان داستان قرآنی حضرت یوسف(ع) براساس فضایل و قابلیت‌های منش در روان‌شناسی مثبت‌نگر»^۶ نوشته زهرا افضلی که در سال ۱۴۰۳ در دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی به چاپ رسیده است، بر شخصیت حضرت یوسف(ع) و ویژگی‌های مثبت ایشان متمرکز است. درحالی‌که پژوهش حاضر، شخصیت‌های برادران این حضرت را طبق مکانیسم‌های دفاعی بررسی می‌کند. به این ترتیب، تفاوت رویکرد، شکاف این دو پژوهش را نشان می‌دهد.

پایان‌نامه‌ای با عنوان «ابعاد عاطفی در قرآن کریم، نوشته الشعراوی: مطالعه روان‌کاوانه سوره یوسف، آیه ۲۳»، به قلم آنگون نسبا عینی که در سال ۲۰۲۵م در دانشگاه دار السلام گونتور دفاع شده است. این پایان‌نامه با رویکردی روان‌کاوانه به تفسیر آیه ۲۳ سوره یوسف پرداخته است. این پژوهش با وجود بهره‌گیری از رویکرد روان‌کاوانه تنها به تحلیل یک آیه خلاصه می‌شود و تحول شخصیت حضرت یوسف(ع) و زلیخا را مدنظر قرار داده است. این محدودیت در گستره موضوع، سبب تمایز آن با پژوهش حاضر که به تبیین سیر روانی برادران این حضرت می‌پردازد، می‌شود.

مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل مهارت‌های هوش هیجانی شخصیت اصلی داستان حضرت یوسف(ع) در قرآن کریم بر مبنای دیدگاه روان‌شناسان»، به قلم زهرا افضلی در سال ۱۴۰۵ در دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی چاپ شده است. این مقاله نیز شخصیت حضرت یوسف(ع) را بررسی کرده است و به ویژگی‌های مثبت ایشان توجه دارد. ازاین‌رو، این رویکرد تفاوت این مقاله با پژوهش پیش‌رو را بیان می‌دارد.

با بررسی‌های صورت‌گرفته می‌توان اذعان داشت که علی‌رغم وجود پژوهش‌هایی در زمینه سوره

یوسف بر مبنای نگرش‌های روان‌کاوانه، بررسی شخصیت برادران حضرت یوسف (ع) طبق مکانیسم‌های دفاعی فروید در قالب چرخه‌ای ارتباطی، خلئی پژوهشی محسوب می‌شود که پرداختن به آن اهمیت دارد.

۱. مبانی نظری

۱.۱. زیگموند فروید و رویکرد روان‌کاوی

زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹م) در شهر فریرگ زاده شد. کنج‌کاوی عمیق او درباره ماهیت انسان سبب گرایش وی به حرفه پزشکی شد. فروید در طول سال‌ها تلاشی که در شاخه‌های مختلف پزشکی، مانند روان‌پزشکی و بیماری‌های عصبی داشت با روش‌هایی چون هیپنوتیزم^۷ نزد «ژان-مارتین شارکو»^۸ و تخلیه هیجانی یا پالایش روانی^۹ از «ژوزف بروئر»^{۱۰} آشنا شد. کشف و توسعه تدریجی روش تداعی آزاد،^{۱۱} نقطه عطف کار فروید محسوب می‌شود. این روش را جایگزین هیپنوتیزم کرد و بدین ترتیب روش درمانی اصلی او شد. فروید با همکاری بروئر، اصطلاح تحلیل روانی^{۱۲} را در کتاب «مطالعاتی درباره هیستری»^{۱۳} معرفی کرد و سال‌ها بعد، رویکرد خود را روان‌کاوی نام نهاد. وی در سال ۱۹۰۲م اقدام به ایجاد انجمنی به نام انجمن روان‌شناسی چهارشنبه^{۱۴} کرد و در سال ۱۹۰۸م نام آن را به انجمن روان‌کاوی وین^{۱۵} تغییر داد. او سرانجام در سال ۱۹۳۸م به لندن مهاجرت کرد و در سال ۱۹۳۹م در همان شهر درگذشت.^{۱۶}

۱.۲. الگوی مکان‌نگار ذهن^{۱۷}

فروید زندگی روانی انسان را به دو سطح ناهوشیار^{۱۸} و هوشیار^{۱۹} تقسیم کرد. ناهوشیار، به دو سطح متفاوت ناهوشیار کامل^{۲۰} و نیمه‌هوشیار^{۲۱} تقسیم می‌شود. «این تقسیم‌بندی آن چیزی را تشکیل می‌دهد که

7 Hypnotism

8 Jean-Martin Charcot

9 Catharsis

10 Josef Breuer

11 Free Association

12 Psychoanalysis

13 Studies on Hysteria

14 Wednesday Psychological Society

15 Vienna Psychoanalytic Society

۱۶. فیست و دیگران، نظریه‌های شخصیت، ۲۹-۳۶.

17 Topographical Model of the Mind

18 Unconscious

19 Conscious

20 Unconscious Proper

21 Preconscious

فروید آن را مکان‌نگاری^{۲۲} یا شکل‌بندی ظاهری^{۲۳} آن می‌پنداشت.^{۲۴}

ناهوشیار: ناهوشیار، تمامی امیال و غرایزی را شامل می‌شود که خارج از محدوده آگاهی انسان است. به‌گفته فروید (۱۹۶۳-۱۹۱۷م)، فرایندهای ناهوشیار وارد آگاهی انسان نمی‌شوند، مگر آنکه کاملاً تغییر شکل یافته باشند که بتوانند از «سانسورچی» گذر کنند. او با بهره‌گیری از تشبیه نگهبان یا سانسورچی، که با مسدودکردن راهروی میان ناهوشیار و نیمه‌هوشیار مانع از ورود خاطرات اضطراب‌آور به سطح آگاهی انسان می‌شود، این فرایند را نشان داد.

نیمه‌هوشیار: این سطح تمام عناصری را شامل می‌شود که گرچه هوشیار نیستند، اما به‌راحتی یا با اندکی تلاش می‌توانند هوشیار شوند. محتوای این سطح محصول، دو منبع است: اولین منبع، ادراک هوشیار^{۲۵} است. ادراک افراد تنها مدت کوتاهی در سطح هوشیار قرار دارد و با تمرکز بر فکری دیگر فوراً به نیمه‌هوشیار منتقل می‌شود. دومین منبع، ناهوشیار است. به‌باور فروید، تصورات در صورت گریز از دست سانسورچی هوشیار، به شکلی تغییر یافته به نیمه‌هوشیار وارد می‌شوند.

هوشیار: این سطح تنها بخشی است که مستقیماً می‌توان به آن دسترسی داشت. افکار از دو طریق مختلف به هوشیاری راه می‌یابند. مسیر اول، سیستم هوشیار ادراکی است. به‌دیگر بیان، موارد درک‌شده توسط اندام‌های حسی، در صورت عدم تهدیدکنندگی، به هوشیاری وارد می‌شوند. دومین منبع، ساختار ذهن است و افکاری از نیمه‌هوشیار که تهدیدکننده نیستند به‌همراه افکار تهدیدکننده اما تغییر شکل یافته از ناهوشیار را شامل می‌شوند.^{۲۶}

۳.۱. حوزه‌های عمل ذهن

تقریباً به مدت دو دهه، تنها مدل ذهن فروید، مدل مکان‌نگاری بود اما در خلال دهه ۱۹۲۰م، مدل ساختاری سه‌بخشی را معرفی کرد. از نظر فروید، ابتدایی‌ترین بخش ذهن، «نهاد»،^{۲۷} دومین بخش، «من» و سومین بخش، «فرامن»^{۲۸} است. این مناطق یا حوزه‌های عمل، وجود خارجی ندارند؛ بلکه صرفاً ساختارهای فرضی هستند.

نهاد: این بخش شامل تمامی چیزهای موروثی می‌شود، آنچه از زمان تولد وجود دارد و آنچه در ساختار بدن ثابت است. این قسمت، خارج از حیطه واقعیت، دائماً در صدد کاهش تنش از طریق ارضای

22 Topography

23 Manifest Content

۲۴. کارور، نظریه‌های شخصیت، ۳۳۲.

25 Conscious Perception

۲۶. فیست و دیگران، نظریه‌های شخصیت، ۳۶-۳۸.

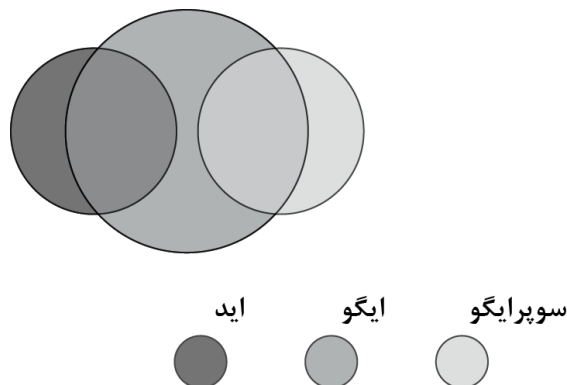
27 Id

28 Superego

امیال خود است. تنها در پی لذت‌جویی است و در این راه از اصل لذت^{۲۹} تبعیت می‌کند. نهاد، علاوه‌بر لذت‌جویی، غیرمنطقی و ناعقلانی است و عموماً باورهای متناقضی را هم‌زمان دنبال می‌کند. تمام انرژی «نهاد» صرف دستیابی به لذت با چشم‌پوشی از درستی یا نادرستی مسائل می‌شود.

من: این بخش، در واقع حلقه وصل بین فرد و دنیای بیرون است. «من»، بر اصل واقعیت^{۳۰} تکیه دارد. این قسمت برخلاف «نهاد» که سرشار از هیجان است، نماینده سلامت عقل است. با توجه به ارتباط مستقیم من با دنیای خارج، این بخش در حکم تصمیم‌گیرنده یا «مجری» شخصیت، وظیفه برقراری تعادل میان خواسته‌های نهاد و فرامن با تقاضاهای منطقی دنیای بیرون را دارد.

فرامن: «فرامن» بخش آرمانی و اخلاقی شخصیت انسان است که فروید آن را «من آرمانی»^{۳۱} نام نهاده است و معمولاً به آن وجدان نیز می‌گویند. این بخش با اصول نهاد و من در تضاد است و هدایت‌کننده آن، اصول اخلاقی و ایده‌آل‌ها هستند. تفاوت بنیادین این قسمت و من، در عدم ارتباط آن با دنیای بیرونی است. این عدم ارتباط سبب خواسته‌های غیرممکن و نامعقول آن برای نیل به کمال می‌شود؛ چراکه نحوه عملکرد «من» و موانع روبه‌روی آن برای «فرامن» درک‌شدنی نیست.^{۳۲}



شکل (۱). حوزه‌های عمل ذهن یک انسان با روان سالم^{۳۳}

۴.۱. مکانیسم‌های دفاعی

به‌باور فروید کشمکش‌های درونی برخاسته از تمایلات نهاد، بایدهای فرامن و محدودیت‌های واقعیت، بستر ساز بروز اضطراب در افراد است. وی به تبیین و تمییز سه نوع اضطراب پرداخته است: ۱.

29 Pleasure principle

30 Reality principle

31 Ego Ideal

۳۲ فیست و دیگران، نظریه‌های شخصیت، ۴۴-۴۸؛ فروید، *النا و الهو*، ۱۶-۱۷.

۳۳. فیست و دیگران، نظریه‌های شخصیت، ۴۹.

نورسیده، کریمی؛ چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی در شخصیت قرآنی برادران حضرت یوسف(ع)/۲۷۵

اضطراب واقعی^{۳۴} یا عینی: منشأ این اضطراب را وجود تهدید یا خطر در دنیای واقعی تشکیل می‌دهد؛ ۲. اضطراب اخلاقی: ۳۵ فرد در صورت نادیده گرفتن اصول اخلاقی به آن گرفتار می‌شود؛ ۳. روان‌نژند: ۳۶ این اضطراب زمانی بروز می‌کند که سائق‌های نهاد از انقیاد من خارج و منجر به اقدامی شوند که تنبیه در پی دارد.

هنگام بروز هریک از انواع سه‌گانه اضطراب، «من» به دو طریق درصدد پاسخ‌گویی بر می‌آید: روش اول، تلاش به منظور کنار آمدن با منشأ اضطراب و روش دوم، به کارگیری مکانیسمی دفاعی است. مکانیسم‌های دفاعی را می‌توان تاکتیک‌های کمک‌کننده به «من» در برخورد با سطوح شدید اضطراب دانست.^{۳۷}

اصطلاح مکانیسم دفاعی نخستین بار در سال ۱۸۹۴م توسط وی مطرح شد.^{۳۸} در ابتدا تنها بر چند مکانیسم اساسی تمرکز داشت و پایه‌ای‌ترینشان را سرکوبی^{۳۹} و دیگر مکانیسم‌ها را زیر مجموعه یا مکمل آن می‌دانست. از جمله مکانیسم‌هایی که در ابتدا توسط فروید مطرح شد عبارت‌اند از: سرکوبی، واکنش وارونه،^{۴۰} جابه‌جایی،^{۴۱} تثبیت،^{۴۲} واپس‌روی،^{۴۳} فرافکنی،^{۴۴} درون‌فکنی^{۴۵} و والایش.^{۴۶}

۲. بحث و بررسی

۲. ۱. مکانیسم‌های دفاعی برادران حضرت یوسف(ع)

مکانیسم‌های دفاعی برادران حضرت یوسف(ع) فرایندهایی مرتبط و پیاپی هستند. در واقع، این مکانیسم‌ها متشکل از یک چرخه ارتباطی منسجم هستند که از احساسی درونی شروع و به عملی بیرونی و پیامدهای آن ختم می‌شود. این چرخه، نشانگر سیر تحول شخصیت آن‌ها از گناه تا توبه است.

34 Realistic anxiety

35 Moral anxiety

36 Neurotic anxiety

۳۷. کارور، نظریه‌های شخصیت، ۳۸۰.

۳۸. موللی، مبانی روان‌کاوی فروید، ۲۵.

39 Repression

40 Reaction Formation

41 Displacement

42 Fixation

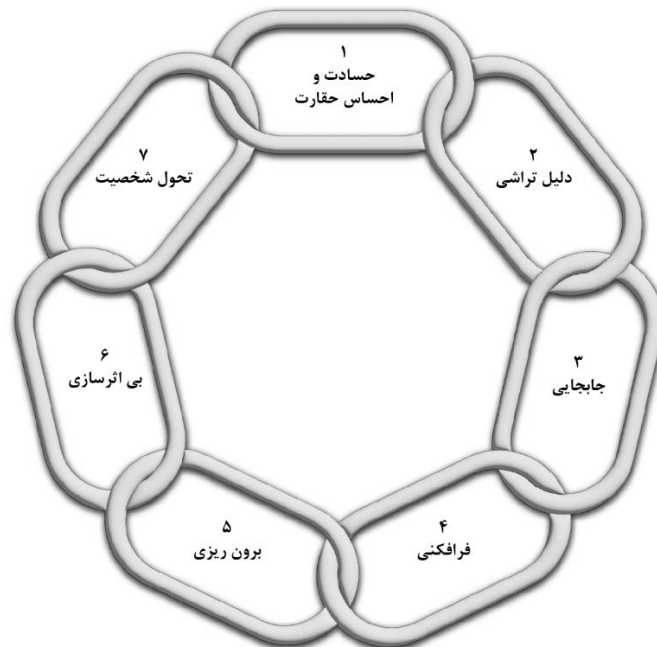
43 Regression

44 Projection

45 Introjection

46 Sublimation

۴۷ کارور، نظریه‌های شخصیت، ۳۸۰.



نمودار (۱). چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی برادران حضرت یوسف (ع)

۲. ۱. ۱. دلیل تراشی: توجیه و آغاز چرخه

اولین مرحله، درونی و ذهنی است. بر مبنای دیدگاه کارن هورنای،^{۴۸} نیاز نوروتیک^{۴۹} برادران حضرت یوسف (ع) به محبت پدر، که از دیدگاه برادران پیوسته توسط حضرت یوسف (ع) مورد تهدید قرار می‌گرفت، بسترساز فعال شدن مکانیسم دلیل تراشی بود. فرد با این مکانیسم و ارائه توجیهات منطقی به موجه‌سازی افکار یا اعمال تهدیدآمیز می‌پردازد تا خود را متقاعد کند.^{۵۰} این سازوکار علاوه بر کاهش اضطراب و حفاظت از عزت نفس، به ایجاد پایگاهی اخلاقی کاذب به منظور مشروعیت بخشی به اعمال غیراخلاقی می‌پردازد. تجلی این فرایند را در آیه نه سوره یوسف می‌توان شاهد بود: «أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضاً يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ».^{۵۱} چنان‌که این آیه بیان می‌دارد برادران حضرت یوسف (ع) با وعده توبه پس از گناه، درصدد کشتن یا تبعید حضرت یوسف (ع) به منظور دستیابی به توجه حضرت یعقوب هستند.

48 Karen Horney

49 Neurotic Need

۵۰. هریدی، نظریات الشخصیة، ۹۸.

۵۱. یوسف: ۹.

نهاد برادران، منبع اصلی تکانه‌های غریزی و ویرانگر، در پی ارضای فوری میل به حذف رقیب و تصاحب کامل محبت پدر است. این میل غیرمنطقی، فشار روانی شدیدی را بر «من» وارد می‌کند. نهاد با چشم‌پوشی از اصول اخلاقی، راهکارهای خشونت‌آمیزی چون کشتن یا تبعید حضرت یوسف(ع) را پیشنهاد می‌دهد. «من» آن‌ها علی‌رغم تلاش برای پاسخ به فشارهای نهاد، با مشکلی بزرگ به نام «فرامن» روبه‌رو می‌شود. «فرامن» برادران به‌عنوان نماینده ارزش‌های درونی‌شده، ارتکاب قتل یا تبعید حضرت یوسف(ع) را به‌شدت محکوم می‌کند. این تعارض و دوگانگی سبب بروز اضطراب اخلاقی و توسل «من» به مکانیسم دلیل‌تراشی برای رفع مشکل می‌شود.

بخش کلیدی این مکانیسم، در قسمت دوم آیه نمایانگر است: «وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ». این جمله، یک توجیه اخلاقی پیشینی است که به گناه آن‌ها مشروعیت می‌بخشد. این نوع دلیل‌تراشی، امکان رهایی آن‌ها را از احساس گناه فراهم می‌آورد و بدین طریق خود را متقاعد می‌کنند که این عمل شنیع سرانجام به نتیجه اخلاقی مثبتی می‌رسد. درحقیقت، «من» این‌گونه «فرامن» را فریب می‌دهد و راه را برای ارتکاب گناه با ارائه دلیلی موجه هموار می‌سازد. چنان‌که مکارم شیرازی نیز بیان می‌دارد این نوع از خودفریبی، ندامت واقعی نیست؛ بلکه فریبی وجدانی است.^{۵۲} با توجه به اینکه مکانیسم دلیل‌تراشی قادر به مهار کامل سائق پرخاشگری نهاد آن‌ها نیست و تنها به کاهش موقت احساس گناهِشان می‌انجامد؛ همچنان تنش روانی برخاسته از حسادت و خشم آن‌ها بر جای خود باقی است و ذهن به‌مرور به سازوکارهای دفاعی قوی‌تری توسل می‌جوید.

۲.۱.۲. جابه‌جایی: انتقال خشم از پدر به یوسف

پس از توجیه ذهنی، مرحله تخلیه خشم فرا می‌رسد اما «من» به‌دلیل محدودیت‌های موجود به مکانیسم دفاعی جابه‌جایی متوسل می‌شود. در این مکانیسم، «من» برای مدیریت اضطراب ناشی از هیجانات نامقبول، انرژی روانی و تکانه‌ها را از منبع اصلی به‌سوی هدفی جایگزین، امن‌تر و قابل‌قبول‌تر سوق می‌دهد.^{۵۳} این فرایند به «من» امکان می‌دهد تا بدون مواجهه مستقیم با منبع اصلی تنش، از شدت تعارضات درونی بکاهد و از خودپنداره فرد محافظت کند. آیات هشت و نه سوره یوسف به‌طور بارزی نمایانگر این مکانیسم دفاعی در رفتار برادران هستند: «إِذْ قَالُوا لَيُوسُفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْنَا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»^{۵۴} و «اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ»^{۵۵}. این آیات بیانگر آن است که برادران، حضرت یوسف(ع) و بنیامین را محبوب‌تر از

۵۲. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۷۰/۹.

۵۳. فروید، مکانیسم‌های دفاع روانی، ۲۲.

۵۴. یوسف: ۸.

۵۵. یوسف: ۹.

خودشان نزد پدر می‌دانستند و این علاقه را نشانه گمراهی پدرشان تلقی می‌کردند. از این رو، با وعده توبه پس از گناه، در تلاش برای کشتن یا تبعید حضرت یوسف (ع) بودند. در واقع برداشت اشتباه برادران از ابراز علاقه افراطی حضرت یعقوب (ع) سبب ترغیب آن‌ها به اجرای نقشه شوم علیه حضرت یوسف (ع) می‌شد. آلفرد آدلر^{۵۶} معتقد است که شیوه‌های تعاملی نظیر «طرد، غفلت، یا مقایسه فرزندان می‌تواند بذر عقده حقارت^{۵۷} را در وجود آن‌ها بکارد»؛^{۵۸} چراکه گاهی به دریافت‌های ذهنی اشتباه می‌انجامد. در تفاسیر متعدد نیز ابراز محبت ویژه حضرت یعقوب (ع) به حضرت یوسف (ع) و دلایل اسلامی و منطقی آن بیان شده است؛ علاقه‌ای که برادران آن را ترجیح عاطفی یوسف و غفلت پدر از آن‌ها تفسیر می‌کردند. در تفاسیر آمده است: «یعقوب (ع) به خاطر خردسالی یوسف و بنیامین، آن دو را بیشتر نوازش می‌کرد و به خود نزدیک می‌ساخت و همین معنا بر برادران گران بود.»^{۵۹} و «همانا یعقوب هر روز قوچی را سر می‌برد و صدقه می‌داد تا آنکه سائلی مؤمن که روزه‌دار و مستحق بود هنگام افطار از خانه یعقوب عبور و طلب غذا کرد اما اهل خانه حقش را نادیده گرفتند، پس خداوند در صبح همان شب به یعقوب وحی فرستاد: بلایم را بر تو نازل می‌کنم، تو و فرزندان را در معرض مصیبت‌ها قرار می‌دهم. در همان شب، یوسف خواب خورشید، ماه و یازده ستاره را دید. بنابراین محبت یعقوب به یوسف افزایش یافت و پیوسته بیم آن داشت که آنچه را خداوند وحی کرده، موردش تنها یوسف باشد و از این جهت در بین فرزندان خود، نسبت به یوسف محبت بیشتری نشان می‌داد.»^{۶۰}

حسادت و رقابت ناشی از برداشت ذهنی برادران از رابطه عاطفی شدید میان حضرت یعقوب (ع) و حضرت یوسف (ع) سبب شده بود که آن‌ها در مقایسه با حضرت یوسف (ع) نه تنها کوچک‌ترین جایگاهی برای خودشان قائل نباشند، بلکه دستیابی به آن را تنها در حذف حضرت یوسف (ع) بدانند. از منظرگاه آدلر، «اگر در خانواده‌ای رقابت شدیدی وجود داشته باشد و هم‌ارزش بودن اعضا مورد تأکید قرار نگیرد، فرزندان دارای الگویی رقابت‌جویانه خواهند شد. در چنین الگویی، دو یا چند خواهر و برادر علیه یک یا چند دشمن ائتلاف می‌کنند.»^{۶۱} چنین شرایطی، بستر را برای تعارضات ذهنی فراهم می‌سازد.

نهاد برادران، انرژی روانی شدیدی را در اثر سال‌ها حسادت و کینه برخاسته از تضاد میان خودپنداره‌شان به‌عنوان «عُصْبَةُ» و ادراکشان از محبت نابرابر پدر، ایجاد کرده بود. این بخش برای ارضای فوری این تکانه‌ها و دستیابی به لذت، فشار روانی بسیاری را به «من» تحمیل می‌کرد. در مقابل، «فرامن»

56 Alfred Adler

57 Inferiority Complex

۵۸. منصور، احساس کهنری؛ به‌انضمام بررسی‌های بالینی آدلر، ۸.

۵۹. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۵/۵.

۶۰. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۵/۵؛ عیاشی، التفسیر، ۳۳۳/۲-۳۳۴؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۸/۳.

۶۱. فرگوسن، مقدمات روان‌شناسی آدلر، نظریه‌های تحلیل روان ۲۲، ۳.

آن‌ها ابراز مستقیم خشم به پدر را به شدت تقبیح می‌کرد؛ چراکه چنین کنشی مطابق با هنجارهای درونی شده آن‌ها چون احترام به والدین نبود. ازسوی دیگر، واقعیت بیرونی نیز آن را تهدیدآمیز می‌دانست؛ چراکه رویارویی مستقیم با حضرت یعقوب(ع) به عنوان مرجع قدرت و منبع امنیت عاطفی می‌توانست عواقبی چون طردشدن ازسوی پدر و سایر اعضای خانواده و همچنین سرزنش‌های شدید «فرامن» را به دنبال داشته باشد. ازاین‌رو آن‌ها «تابع دین پدر بودند و حد اعلای احترام و تعظیم را درباره وی مبذول می‌داشتند.»^{۶۲}

درحقیقت، «فرامن» و واقعیت بیرونی مانع هدایت تکانه‌های پرخاشگرانه نهاد توسط «من» به سمت پدرشان می‌شد. در چنین شرایطی «من» میان فشار شدید نهاد برای تخلیه فوری پرخاشگری، هنجارهای فرامن و واقعیت‌های بیرونی در تلاش بود. چنین تعارضی سبب فعال‌شدن اضطراب واقع‌بینانه ناشی از تهدیدات واقعی بیرونی به عنوان محرک اصلی و اضطراب اخلاقی برخاسته از الزامات «فرامن» می‌شود و «من» برای حل بحران موجود و پاسخ‌گویی به هر دو خواسته، به مکانیسم جابه‌جایی پناه می‌برد. ازاین‌رو، به‌طور ناهوشیار پرخاشگری را از پدر (منبع اصلی) به حضرت یوسف(ع) (هدف جایگزین و آسیب‌پذیرتر) جابه‌جا کرد. این فرایند سبب کاهش بار روانی تعارضات درونی از طریق ابراز غیرمستقیم خشم شد. بااین‌وجود، این مکانیسم بیشتر کارکردی حفاظتی در برابر اضطراب واقع‌بینانه داشته و علی‌رغم تغییر هدف، اضطراب اخلاقی همچنان فعال است. بنابراین من برای کاهش احساس گناه و ایجاد فاصله روانی، از مکانیسم دیگری استفاده می‌کند.

۲. ۱. ۳. فرافکنی: دفاع پیش از عمل

در این مرحله، عملکرد مکانیسم، برادران را برای اجرای نقشه آماده می‌سازد. برادران حضرت یوسف(ع) با تضاد عمیقی روبه‌رو بودند. از یک سو، خود را به عنوان «عُصْبَةُ» (گروهی قدرتمند و ذی نفوذ) می‌شناختند و ازسوی دیگر، در برابر محبت ویژه پدر به حضرت یوسف(ع) احساس حقارت^{۶۳} می‌کردند. این تضاد، درگیری سه بخش ذهن برادران و تشدید اضطراب اخلاقی ناشی از تعارض بین حسادت نهاد و ارزش‌های درونی شده «فرامن» را در پی داشت که درنهایت به استفاده «من» از مکانیسم فرافکنی منجر شد. این مکانیسم ناهوشیار با نسبت‌دادن ویژگی‌های غیرقابل پذیرش به فرد یا شیء بیرونی به من کمک می‌کند تا از تعارضات و اضطراب ناشی از آن‌ها رها شود.^{۶۴}

آیه هشت سوره یوسف آغازگر تعارض درونی برادران است: «إِذْ قَالُوا لَيُوسُفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا

۶۲. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۵/۵.

۶۴. سیدعبدالرحمن، نظریات الشخصیة، ۵۵.

وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»^{۶۵} این آیه بیان می‌دارد که برادران معتقد بودند که حضرت یوسف و بنیامین عزیزتر از آن‌ها نزد حضرت یعقوب هستند و علاقه پدرشان را ثمره گمراهی او می‌دانستند.

احساس حقارت ناشی از مقایسه، نهاد برادران را به تکانه‌ای غیرقابل پذیرش بدل ساخته بود. در مقابل، فرامین آن‌ها ضعف درونی و حسادت را بر نمی‌تابید. غرور و تکبر برادران مانع از پذیرش جایگاهی پایین‌تر از حضرت یوسف(ع) برای خودشان می‌شد. به اعتقاد آدلر، افراد دارای عقده حقارت «اگر نتوانند برتری را در خود بیابند، با خودنمایی و تکبر به جبران آن می‌پردازند.»^{۶۶} قرائتی نیز بیان می‌کند: «برادران با گفتن نحن عصبه نشان دادند که دچار غرور و تکبر شده‌اند.»^{۶۷}

«من» برادران برای رهایی از این تعارض، به مکانیسم فرافکنی پناه می‌برد. آن‌ها به جای رویارویی با ضعف درونی و حسادتشان، آن‌ها را به منبعی بیرونی نسبت می‌دهند. در قدم نخست، با گفتن «لِیُؤَسِّفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَيْنًا مِّنَّا»، ضعفشان را به ارزش بالاتر حضرت یوسف(ع) فرافکنی می‌کنند؛ چراکه اعتقادشان بر آن بود که منفعت آن‌ها برای حضرت یعقوب(ع) بیش از حضرت یوسف(ع) و بنیامین است.^{۶۸} سپس به منظور توجیه این بی‌عدالتی ادعایی و رهایی از مسئولیت احساساتشان، منبع اصلی مشکل را به پدر فرافکنی و او را متهم به «ضَلَالٍ مُّبِينٍ» می‌کنند، زیرا به اتفاق عقیده داشتند که «پدر مراعات عدالت را در مورد محبت به ما نمی‌کند و راه افراط را پیش گرفته است.»^{۶۹} درحقیقت، گمراهی درونی، آن‌ها را به چنین رفتاری سوق می‌داد. مکانیسم فرافکنی از مهار تنش بنیادی ناتوان است، به‌طوری‌که حضور حضرت یوسف(ع) پیوسته احساس حقارتشان را یادآور شده و رقابت عاطفی همچنان پابرجاست؛ ازاین‌رو من برادران به دفاع شناختی اکتفا نمی‌کند و به مکانیسم تکانشی روی می‌آورد.

۲.۱.۴. برون‌ریزی: اوج عمل و تخلیه فیزیکی

پس از بروز آمادگی ذهنی، فشارهای تجمع‌یافته ناشی از حسادت، به شکلی فیزیکی و تکانشی بیرون می‌جهد که می‌توان از آن تحت‌عنوان مکانیسم برون‌ریزی یاد کرد. این مکانیسم به فرد کمک می‌کند تا با جنگ‌اندازی به اعمال فیزیکی یا کلامی انتقام‌جویانه از تنش‌ها و اضطراب‌های درونی رها شود.^{۷۰} این مکانیسم در دو مرحله در کنش برادران حضرت یوسف(ع) نمود یافته است. نخست هنگام همراه شدن حضرت یوسف(ع) با برادرانش: «پیش‌روی پدر او را با احترام و محبت فراوان برداشتند و حرکت کردند اما هنگامی که مطمئن شدند پدر آن‌ها را نمی‌بیند، یک مرتبه عقده آن‌ها ترکید و تمام کینه‌هایی که بر اثر حسد،

۶۵. یوسف: ۸.

۶۶. آدلر، عقده حقارت؛ شناخت تحلیلی و راه درمان آن، ۴۶.

۶۷. قرائتی، تفسیر نور، ۱۶۰.

۶۸. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۵/۵.

۶۹. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۵/۵.

۷۰. فروم، قلب انسان، توانایی‌هایش برای خیر و شر، ۲۱.

سال‌ها روی هم انباشته بودند بر سر یوسف(ع) فرو ریختند، از اطراف شروع به زدن او کردند و او از یکی به دیگری پناه می‌برد اما پناهِش نمی‌دادند.»^{۷۱}

انرژی روانی نشئت گرفته از حسادت و کینه سرکوب شده آن‌ها در «نهاد» که فشار زیادی بر «من» آن‌ها وارد می‌کرد، درست بسان زودپزی بود که فشار جمع شده درون آن تنها در پی روزنه‌ای برای خروج است. «فرمان» آن‌ها تا زمانی که پدر حضور داشت فعال بود و به دلیل موانعی چون احترام به پدر، قوانین خانواده و شرم از دیده شدن، اجازه عملی کردن امیال ویرانگرشان را به آن‌ها نمی‌داد. رفتار محبت‌آمیز آن‌ها در برابر پدر، مهر تأییدی بود بر ارضای خواسته‌های «فرمان» که بدین طریق به پدرشان نشان دهند که برخلاف واقعیت درویشان، انسان‌های موجهی هستند. اما پس از غیاب پدر گرچه فرمان از نظر ساختاری همچنان فعال بود، اما کارکرد بازدارندگی آن تضعیف شد. با غلبه تکانه‌های پرخاشگرانه نهاد، اضطراب نوروپاتیک فعال و من آن‌ها برای جلوگیری از طغیان کنترل نشده امیال نهاد، به مکانیسم برون‌ریزی روی آورد. در حقیقت، برون‌ریزی به مثابه سوپاپ تخلیه عمل کرد که از طریق ضرب و شتم حضرت یوسف(ع) به عقده‌گشایی برادران منجر شد.

با عملی کردن نقشه‌شان، مرحله دوم برون‌ریزی در آیه پانزده نمایانگر می‌شود: «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ.»^{۷۲} از آیه مذکور آشکار است که برادران تصمیم می‌گیرند که حضرت یوسف(ع) را در نهانگاه چاه قرار دهند و روزی حضرت یوسف اعمال شنیعشان را به آن‌ها یادآوری می‌کند اما آن‌ها او را نمی‌شناسند. جمله «وَأَجْمَعُوا» اشاره به آن دارد که در این مرحله میل ناهوشیارشان به حذف حضرت یوسف(ع) از حالت پنهان به انتخابی هوشیارانه بدل می‌شود. توافق جمعی برادران برای اجرای کنشی خشونت‌آمیز خبر از فشار نهاد برای ارضای فوری خواسته‌اش، شکست مطلق فرمان و تسلیم من در برابر خواسته‌های نهاد می‌دهد. عمق این مکانیسم در بخش دوم آیه، یعنی «وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» آشکار است. این قسمت ناآگاهی برادران نسبت به پیامدهای واقعی و بلندمدت عملشان را به تصویر می‌کشد. گویی آن‌ها گمان می‌کردند مشکل با انداختن حضرت یوسف(ع) در چاه پایان می‌یابد، غافل از آنکه این شروع ماجرای به مراتب وخیم‌تر خواهد بود؛ چراکه آن‌ها از جایگاه و منزلتی که در آینده نصیب حضرت یوسف(ع) می‌شود، بی‌خبرند.^{۷۳} این ناآگاهی نشان‌دهنده ضعف من آن‌ها در تحلیل منطقی شرایط است. مکانیسم برون‌ریزی تنها تنش را تخلیه می‌کند؛ از این رو ریشه‌های تعارض از جمله احساس حقارت از بین نمی‌روند، بلکه احساس گناه نیز به آن افزوده می‌شود و در نتیجه، تخلیه فیزیکی رضایت پایدار «نهاد» را فراهم نمی‌آورد و «من» همچنان در حصار

۷۱. طبرسی، مجمع البیان، ۳۳۲/۵؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۸۱/۹.

۷۲. یوسف: ۱۵.

۷۳. طبرسی، مجمع البیان، ۳۳۳/۵.

تعارضات باقی می ماند.

۲. ۱. ۵. بی اثرسازی: تلاش برای پاک کردن گناه

در اثر فشاری که فرامان آن ها پس از ارتکاب عمل به من آن ها وارد می کرد، هنگامی که پس از سال ها با حضرت یوسف (ع) روبه رو شدند، اضطراب اخلاقی فعال و من آن ها به مکانیسم بی اثرسازی پناه برد. فرد طی این مکانیسم به منظور خنثی کردن فکری ناشایست یا عملی نامقبول، به اعمالی چون عذرخواهی، شرمندگی، ندامت و ریاضت روی می آورد تا اشتباهش را از میان بردارد.^{۷۴}

فرایند این مکانیسم در آیه ۹۱ سوره یوسف، هنگام اعتراف برادران در قالب تحول اخلاقی نمود یافته است: «قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ.»^{۷۵} چنان که پیداست برادران حضرت یوسف (ع) هنگامی که پس از سال ها با او روبه رو می شوند، به برتری دادن خداوند به حضرت یوسف (ع) نسبت به آن ها اذعان و به خطا کار بودنشان اعتراف می کنند. مکارم شیرازی نیز در تفسیر خود اعتراف و ندامت آن ها را تأیید کرده و می گویند: «برادران که خود را سخت شرمند می بینند نمی توانند درست به صورت یوسف نگاه کنند، آن ها در انتظار این هستند ببینند آیا گناه بزرگشان قابل عفو، اغماض و بخشش است یا نه.»^{۷۶} طبرسی نیز بیان می دارد «آن ها از کرده خود پشیمان بودند و حاضر به انجام امثال آن اعمال نبودند.»^{۷۷}

من آن ها با این اعتراف در تلاش بود تا پس از سال ها سرکوب گناه، یکپارچگی را به شخصیتشان باز گرداند. درحقیقت، علی رغم آنکه نهاد آن ها با فریب من و نادیده گرفتن فرامان به هدفش دست یافت اما فشار فرامان هرگز در طول سال ها به طور کامل از بین نرفت؛ چراکه گناهشان در سطح ناهوشیار باقی مانده بود. از این رو، من آن ها برای کاهش فشار وجدان و بار گناه به سازوکارهای دفاعی ثانویه ای مانند دلیل تراشی جنگ اندازی می کرد.

اما هنگامی که پس از سال ها با حضرت یوسف (ع) مواجه شدند، من آن ها که اکنون به بلوغ رسیده و به کارگیری مکانیسم های دفاعی ناکارآمد و موقتی را کنار گذاشته است، برای رفع کامل اضطراب به مکانیسم بی اثرسازی پناه می برد. در قدم نخست آن ها با بیان جمله تأکیدی «تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا» که شامل سه لایه تأکیدی تاء قسم در تالله، لام قسم در لَقَدْ و قد بر سر فعل ماضی با دلالت قطعیت می شود، سعی بر ابراز موضع جدید خود دارند؛ چراکه در گذشته برتری حضرت یوسف (ع) را انکار می کردند اما اکنون با جمله ای اغراق آمیز برتری او را تصدیق می کنند. کثرت تأکیدهای به کار برده شده در جمله، نشان دهنده شدت اضطراب اخلاقی آن ها است. همچنین می توان گفت آن ها با این جمله در تلاش هستند،

۷۴. فروید، الکف و الغرض و القلق، ۹۲.

۷۵. یوسف: ۹۱.

۷۶. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۸۳/۱۰.

۷۷. طبرسی، مجمع البیان، ۴۰/۵.

نورسیده، کریمی؛ چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی در شخصیت قرآنی برادران حضرت یوسف(ع)/۲۸۳

علاوه بر خنثی‌سازی بار گناه گذشته صداقتشان را ابراز کنند تا بدین طریق اعتراف اصلی آن‌ها باورپذیرتر شود. از این رو، جمله «وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ» را نمی‌توان عملی فریب‌کارانه و اعتراف دروغین دانست، بلکه کنشی حقیقی به‌منظور باطل‌سازی دروغ‌های گذشته است. آیه ۸۹ سوره یوسف نیز بر کنش حقیقی آن‌ها صحه می‌گذارد: «قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ.»^{۷۸} در این آیه حضرت یوسف خطاب به برادرانش می‌گوید آیا هنگامی که نادان بودید فهمیدید با برادران چه کردید. چنان‌که طبرسی نیز اذعان می‌دارد حضرت یوسف(ع) به دلیل توبه و ابراز پشیمانی برادرانش، صفت جهل را تنها به گذشته آن‌ها نسبت داد.^{۷۹} برادران با این اعتراف، به‌طور ناهوشیار سعی در پاک‌سازی اثرات روانی و اخلاقی گناهشان دارند. درحقیقت، این اعتراف گامی مهم به‌منظور آشتی من آن‌ها با وجدانشان و دستیابی من به یکپارچگی اخلاقی نابودشده‌اش بود.

جدول (۱). نمای کلی از مکانیسم‌های دفاعی برادران حضرت یوسف(ع)

مکانیسم دفاعی	نمونه قرآنی	توضیح عملکرد	نتیجه
۱. دلیل تراشی	آیه ۹: «اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ.»	من با استفاده از این مکانیسم، مشروعیت لازم و بنیان اخلاقی واهی‌ای به عمل شنیع پیش‌رو می‌بخشد.	مکانیسم جابه‌جایی
۲. جابه‌جایی	آیه ۹: «اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ.»	من، خشم و کینه نشت گرفته از کنش‌های پدر را به حضرت یوسف(ع) به‌عنوان هدفی آسیب‌پذیرتر جابه‌جا می‌کند.	مکانیسم فرافکنی
۳. فرافکنی	آیه ۸: «إِذْ قَالُوا لَيُوسُفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا أَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.»	برادران با فرافکنی گمراهی به پدر، وجدانشان را فریب داده و آخرین سدهای روانی را برای اجرای نقشه‌شان از میان بر می‌دارند.	مکانیسم برون‌ریزی

۷۸. یوسف: ۸۹.

۷۹. طبرسی، مجمع البیان، ۴۰۱/۵.

۴. برون‌ریزی	«از اطراف، شروع به زدن او کردند و او از یکی به دیگری پناه می‌برد اما پناهنش نمی‌دادند.» آیه ۱۵: «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْتَمَعُوا أَن يُجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْحَبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لِتُبَيِّنَهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ.»	با انباشتگی فشارهای درونی، سائق‌ها و امیال نهاد از طریق یک رفتار فیزیکی و پرخاشگرانه نمایان می‌شوند.	مکانیسم بی‌اثرسازی
۵. بی‌اثرسازی	آیه ۹۱: «قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ أَتَرَكْنَا اللَّهَ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ.»	من برای یکپارچگی شخصیت، با پذیرش و اعتراف به گناهان گذشته، آن‌ها را بی‌اثر و ابطال می‌کند.	تحول شخصیت

نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش به‌طور مشخص در راستای پاسخ‌گویی به سؤالات تحقیق است. در پاسخ به سؤال اول پژوهش که مکانیسم‌های دفاعی فروید را به‌عنوان چرخه‌ای ارتباطی در سیر روانی برادران حضرت یوسف (ع) چگونه می‌توان تحلیل کرد، یافته‌ها حاکی از آن است که کنش‌های برادران نه محصول یک سازوکار دفاعی منفرد، بلکه حاصل تعامل مجموعه‌ای از مکانیسم‌ها است که در قالب تدریجی و پیوسته منجر به بروز خشونت می‌شوند. مرحله اول این فرایند، تجربه حسادت و احساس محرومیت عاطفی است که من برای کاهش تنش به توجیهات ظاهراً اخلاقی (دلیل‌تراشی) روی می‌آورد. در مرحله بعد، تکانه پرخاشگری نه به پدر که به برادری منتقل می‌شود (جابه‌جایی) که ادراک برادران حضور او را نماد نابرابری می‌داند. سپس به‌منظور زدودن تردیدهای اخلاقی، خطای درونی به بیرون (حضرت یعقوب و حضرت یوسف) نسبت داده می‌شود و این برچسب‌زنی، زمینه روانی را برای تکانش عملی فراهم می‌آورد. درنهایت، عدم‌توانایی این سازوکارها در مهار تنش، سبب بروز تعارضات روانی در قالب کنش‌های تهاجمی می‌شود. ازاین‌رو، این روایت را می‌توان فرایندی دفاعی مرحله‌مند و زنجیره‌ای دانست که از سطح شناختی به سطح کنشی پیش می‌رود.

در پاسخ به سؤال دوم پژوهش مبنی بر اینکه بلوغ «من» و ابطال واقعی چه نقشی در تحول روانی برادران حضرت یوسف (ع) از مرحله گناه به ندامت دارند، یافته‌ها نشان می‌دهد که لحظه مواجهه مستقیم با حقیقت، نقطه عطف تحول آن‌هاست؛ جایی که کارکرد سازوکارهای دفاعی پیشین از دست رفته است. در چنین وضعیتی، من از دفاع‌های پیشین فاصله گرفته و ارتباط با نظام اخلاقی درونی را بازسازی می‌کند.

نورسیده، کریمی؛ چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی در شخصیت قرآنی برادران حضرت یوسف(ع)/۲۸۵

نقص عقاید گذشته در قالب تأکیدات متعدد و اعتراف صریح به خطاهای گذشته را می‌توان نشانه بارز این بازسازی نظام اخلاقی آسیب‌دیده (بی‌اثرسازی) دانست. براین اساس، می‌توان گفت تحول روانی برادران حضرت یوسف(ع) از مرحله گناه به ندامت ثمره تغییر در شیوه عملکرد من آن‌ها و ابطال واقعی است. این پژوهش از منظر کاربردی با ارائه چهارچوبی چرخه‌ای، از رویکردهای صرفاً توصیفی فراتر رفته و می‌تواند به منزله الگویی برای تحلیل روان‌کاوانه شخصیت‌ها در ادبیات دینی و روایی مورد استفاده پژوهشگران در مطالعات میان‌رشته‌ای قرار گیرد. همچنین الگوی حاصل شده از تعامل حسادت، رقابت و سازوکارهای دفاعی می‌تواند به عنوان نمونه‌ای دینی و روایی از فرایند شکل‌گیری و تشدید تعارض‌های روانی درون خانوادگی به منظور مهار آن‌ها مدنظر قرار گیرد. به پژوهشگران توصیه می‌شود در صورت تمایل، دامنه این تحلیل را به سایر شخصیت‌های قرآنی که ظرفیت تبیین در چهارچوب این نظریه را دارند گسترش دهند یا میزان هم‌پوشانی و تطبیق تفسیر مفسران کلاسیک و معاصر قرآن با مفاهیم روان‌کاوانه را بررسی کنند.

منابع

قرآن کریم

افضلی، زهرا. «بازشناخت شخصیت قهرمان داستان قرآنی حضرت یوسف(ع) براساس فضائل و قابلیت‌های منش در روان‌شناسی مثبت‌نگر». مطالعات ادب اسلامی. ش ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۳): ۷۵-۷۵.

<https://doi.org/10.22034/jilr.2024.141196.1163>

افضلی، زهرا. «بررسی و تحلیل مهارت‌های هوش هیجانی شخصیت اصلی داستان حضرت یوسف(ع) در قرآن کریم بر مبنای دیدگاه روان‌شناسان». مطالعات ادب اسلامی. ش ۱۱ (تابستان ۱۴۰۵): ۶۵-۸۱.

<https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143538.1258>

آدلر، آلفرد. عقده حقارت؛ شناخت تحلیلی و راه درمان آن. ترجمه پرویز منوچهریان. تهران: گوتنبرگ. ۱۹۹۳م.

سیدعبدالرحمن، محمد. نظریات الشخصية. قاهره: دار قباء، ۱۹۹۸م.

طبرسی، فضل‌بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر قرآن. به تصحیح هاشم رسولی و فضل‌الله یزدی طباطبایی. بیروت: دار المعرفة، ۱۹۹۱م.

علی‌پور دهاقانی، فاطمه و دیگران. «تحلیل روان‌شناسی داستان حضرت یوسف علی نبینا و اله و علیه السلام در قرآن کریم». مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی. ش ۳ (پاییز ۱۳۹۵): ۱۹۲-۲۰۸.

علیمرادی، زهرا و دیگران. «راهکارهای تربیتی سوره یوسف(ع) براساس مفهوم روان‌شناختی سازوکار دفاع روانی». آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۱۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۱۸۱-۲۰۴.

<https://doi.org/10.22034/iued.2020.240023>

- عیاشی، محمدبن مسعود. التفسیر. قم: بعثة، چاپ اول، ۲۰۰۰م.
- عینی، آنگون سبا. ابعاد عاطفی در قرآن کریم، نوشته الشعراوی: مطالعه روان کاوانه سورة يوسف، آیه ۲۳. پایان نامه دوره کارشناسی. اندونزی: دانشگاه دارالسلام گوتور، ۲۰۲۵م.
- فرگوسن، ایوادرایکورس. مقدمات روان شناسی آدلر، نظریه های تحلیل روان ۳. ترجمه سهیلا خداوردیان. تهران: آینده درخشان، چاپ سوم، ۲۰۱۹م.
- فروم، اریک. قلب انسان، توانایی هایش برای خیر و شر. ترجمه گیتی خوش دل. تهران: البرز، چاپ سوم، ۲۰۰۱م.
- فروید، زیگموند. روان کاوی و زندگی من. ترجمه عنایت. تهران: دنیای کتاب، چاپ اول، ۲۰۰۳م.
- فروید، زیگموند. مکانیسم های دفاع روانی. ترجمه حبیب گوهری راد و محمد جوادی. تهران: رشد، ۲۰۱۶م.
- فروید، سیچمند. الانا والهو. تحت نظر محمدعثمان نجاتی. قاهره: دارالشروق، چاپ چهارم، ۱۹۸۲م.
- فروید، سیچمند. الکف والعرض والقلق. ترجمه محمدعثمان نجاتی. قاهره: دار الشروق، چاپ چهارم، ۱۹۸۹م.
- فیست، جس؛ فیست، گریگوری جی. نظریه های شخصیت. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: روان، ۲۰۰۵م.
- فیست، گریگوری جی و دیگران. نظریه های شخصیت. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: روان، چاپ بیست و سوم، ۲۰۲۲م.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. تهران: صدر، ۱۹۹۴م.
- قرائتی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، ۱۹۹۴م.
- کارور، چارلز اس. نظریه های شخصیت. ترجمه احمد رضوانی. تهران: به نشر، چاپ دوم، ۲۰۰۸م.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: امیرالمؤمنین، ۲۰۰۸م.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۲۰۰۸م.
- منصور، محمود. احساس کهنتری؛ به انضمام بررسی های بالینی آدلر. تهران: دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۲۰۱۳م.
- موکی یلی، الکس. مکانیسم های دفاعی حیات روانی. مشهد: به نشر، چاپ اول، ۱۹۹۸م.
- موللی، کرامت. مبانی روان کاوی فروید. تهران: نی، ۲۰۰۴م.
- هریدی، عادل محمد. نظریات الشخصیه. قاهره: إیتراک، چاپ دوم، ۲۰۱۱م.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Adler, Alfred. *Uqḍih-yi Ḥiqārat; Shinākht Tahlīlī va Rāh Darmān ān*. Translated by Parvīz Manūchihriyān.

Tehran: Gutinbirg, 1993/1413.

Afzālī, Zahrā. "Barrisi va Tahlīl Mahārat-hā-yi Hūsh Hayijāni Shakhshiyat Aşli Dāstān Ḥaḍrat Yūsuf(AS) dar

- Qurān bar Mabnāy Didgāh Ravānshināsān". *Muṭālī'āt Adab Islāmī*, no. 11 (summer 2026/1405): 65-81.
- Afzalī, Zahrā. "Bāzshinākt Shakhshiyat Qahramān Dāstān Qurānī Ḥaḍrat Yūsuf(AS) bar Asās Faḍā'il va Qābiliyat-hā-yi Manish dar Ravānshināsī Muṣbatnigar". *Muṭālī'āt Adab Islāmī*, no. 1(spring and summer 2024/1403): 57-75.
- ‘Alimurādī, Zahrā et al. "Rāhkārḥay Tarbiyatī Sūrah-yi Yūsuf(AS) bar Asās Maḥmūd Ravānshināktī Sāzūkār Difā' Ravānī". *Āmūzih-hā-yi Tarbiyatī dar Qurān va Ḥadīth*, no. 11(spring and summer 2021/1399): 181-204.
- ‘Alīpūr Dahāqānī, Fātimah et al. "Taḥlil Ravānshināsī Dāstān Ḥaḍrat Yūsuf ‘ala Nabīyīnā wa Ālih wa Alayhi al-Salām dar Qurān Karīm". *Muṭālī'āt Ravānshināsī va Ulūm Tarbiyatī*, no. 3 (autumn 2017/1395): 192-208.
- ‘Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd. *Tafsīr*. Qum: Ba'tha, Chāp-i Awwal, 2000/1421.
- Carver, Charles S. *Nazariyah-hā-yi Shakhshiyat*. Translated by Aḥmad Rizvānī, Tehran: Bih-nashr, Chāp-i Duwum, 2008/1386.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Ṣadr. 1994/1415.
- Feist, Gregory J et al. *Nazariyih-hā-yi Shakhshiyat*. Translated by Yahyā Sayyid Muḥammadī. Tehran: Ravān, Chāp Bist va Sivum. 2022/1400.
- Feist, Jess; Feist, Gregory J. *Nazariyih-hā-yi Shakhshiyat*. Translated by Yahyā Sayyid Muḥammadī. Tehran: Ravān, 2005/1384.
- Ferguson, Eva Dreikurs. *Muqadamāt Ravānshināsī Adler, Nazariyih-hā-yi Taḥlil Ravān 3*. Translated by Suhiylā Khudāvirdiyan. Tehran: Āyandih Dirakhshān, Chāp-i Sivum, 2019/1397.
- Freud, Sigmund. *Al-Kaff wa al-'Araḍ wa al-Qalaq*. Translated by Muḥammad ‘Uthmān Nijātī. Cairo: Dār al-Shurq, Chāp-i Chāhārum, 1989/1409.
- [1] Freud, Sigmund. *Das Ich und das Es*. al-Taḥt Nazar Muḥammad ‘Uthmān Nijātī. Cairo: Dār al-Shurq, Chāp-i Chāhārum, 1982/1402.
- Freud, Sigmund. *Mikānismhā-yi Difā Ravān*. Translated by Ḥabīb Gūharirād va Muḥammad Javādī. Tehran: Rushd, 2016/1437.
- Freud, Sigmund. *Ravānkāvi va Zindigī man*. Translated by ‘Ināyat. Tehran: Dunyāy Kitāb, Chāp-i Awwal, 2003/1382.
- Fromm, Erich. *Qalb Insān, Tavānāyi-hāyash Barāy Khiyr va Shar*. Translated by Giti Khūsh Dil, Tehran:

Alburz, Chāp-i Sivum, 2001/1421.

Harīdī, ‘Ādil Muḥammad. *Naẓariyāt al-Shakhsīyat*. Cairo: Itrāk, Chāp-i Duvvūm, 2011/1390.

‘Iynī Āngūn Nisbā. *Ab ‘ād ‘Āṭifi dar Qurān-i Karīm. Nivishtih-yi al-Sha ‘rāvī. Muṭālī‘ ih-yi Ravānkāvānih-yi Sūrah-yi Yūsuf Āyih-yi 23*. Master Thesis, Indonesia: Universitas Darussalam Gontor, 2025/1403.

Makārim Shīrāzī, Nāshir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Amīr al-Mu‘imīn, 2008/1429.

Makārim Shīrāzī, Nāshir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 2008/1429.

Manšūr, Maḥmūd. *Iḥsās Kihtarī; bi Inzīmam Barrisī-hā-yi Bālinī Adler*. Tehran: University of Tehran, Chāp-i Chāhārum, 2013/1391.

Movallali, Kéramat. *Mabānī Ravānkāvi Freud*". Tehran: Niy, 2004/1425.

Mucchielli, Alex. *Mikānism-hā-yi Difā‘ī Ḥayāt Ravānī*. Mashhad: Bih Nashr, Chāp-i Awwal, 1998/1376.

Qirā ātī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. 1994/1415.

Sayyid ‘Abd al-Raḥmān, Muḥammad. *Naẓariyāt al-Shakhsīyat*. Cairo: Dār Qubā, 1998/1376.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Taṣḥīḥ Ḥāshim Rasūlī va Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabāyī. Beirut: Dar al-Ma‘rifa, 1991/1411.