https://dorl.net/dor/20.1001.1.23225793.1402.19.1.7.2 (علمی پژوهشی)

پژوهشنامهٔ ادب حماسی، سال نوزدهم، شمارهٔ اول، پیاپی ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۱۹۸ - ۱۷۳

همانندسنجی شخصیّت‌پردازی بانوان در *شاهنامهٔ* فردوسی و قصص قرآن کریم

سید امیر سیدجعفری*

دانش‌جوی دکتری، کلام اسلامی، گروه الهیات و معارف اسلامی قم، قم، ایران

سید محمد حسینی**

استادیار گروه قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانش‌گاه رازی، کرمانشاه، ایران، (نویسنده مسؤول)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱۰

چکیده

شخصیّت‌پردازی بانوی ایرانی در داستان‌ها و شعرها و نمایش‌نامه‌ها هنگامی مانا و پایا خواهد بود که از تراث فرهنگ ایرانی- اسلامی بهره برده باشد. در این راستا، این پژوهش درپی پاسخ به این پرسش است که در شخصیّت‌پردازی بانوان در قصص قرآن‌کریم و داستان‌های *شاهنامه* فردوسی از چه زمینه‌ها و عواملی استفاده شده است؟ بر این اساس، با به‌کارگیری نظرگاه تطبیقی و روش توصیفی- تحلیلی در متون مذکور، چنین نتیجه‌گیری شده‌است که شخصیّت بانوان به دو دستهٔ بانوان نیک‌اندیش و بداندیش تقسیم شده‌است. بانوی نیک‌اندیش به ظواهر مادیّات و اولویّت آن متمایل نمی‌باشد و هم‌چنین بر پیروی از آیین‌ها و سنت‌ها و اهمیّت نهاد خانواده به‌ویژه نقش همسر و پدر تأکید می‌کند. در مقابل، بانوی بداندیش دارای شخصیتی است که فقط به مادیّات و ظواهر آن تمرکز دارد و از این ره‌گذر، به خانواده و سنت

* Amir.s.jafari@gmail.com
** Sm.hoseini@razi.ac.com

و آیین متعهد و پای‌بند نمی‌باشد. در نهایت، شخصیّت‌پردازی بانوان در متون مذکور بر اساس درون‌مایه دوگانهٔ مادی‌گرایی و معنویت‌گرایی قابل بحث هستند.

واژگان کلیدی: قصص قرآنی، *شاهنامه*، بانوان، مطالعات ادبی‌شناختی، شخصیّت‌پردازی.

مقدمّه

شخصیّت حقیقی در دوگانه‌ها خود را می‌نمایاند. این‌که قهرمان یا ضدقهرمان داستان در میان دوراهی قرار می‌گیرد، این حرکت در مرزهای وجودی و سیر انفسی وضعیّت وی را واقعی‌تر نشان می‌دهد. پس اراده قهرمان در گزینش یکی از دوگانه‌ها نظیر عفت یا بی‌عفتی، تعهد یا عدم تعهد و ... هویّت راستین وی را برای مخاطب روشن می‌کند (مک‌کی، ۱۳۸۲: ۲۴۶).

شخصیّت‌پردازی در آثار روایی و نمایشی یا با واسطه است و یا بی‌واسطه می‌باشد. توضیح آن‌که گاه نویسنده شخصیّتی را به‌طورکامل در نوشتار خویش توصیف می‌کند و ابعاد هستی آن‌را برای مخاطب تبیین می‌کند، این‌را روش مستقیم شخصیّت‌پردازی می‌گویند و گاه نویسنده در اثر خود بافت معنایی را برای مخاطب فراهم می‌آورد تا به واسطه کنش‌ها و واکنش‌های ظهور و بروز یافته از قهرمان داستان، به شخصیّت وی آگاه شود (اخوّت، ۱۳۷۶: ۱۴۱).

قرآن‌کریم و *شاهنامه* از هر دو روش برای پردازش شخصیّت‌ها بهره‌گرفته‌اند. گاه شخصیّت داستان *شاهنامه* مانند *تهمینه* به زبان خویش خاندان خود را به *رستم* و دیگر خوانندگان قصّه می‌شناساند و گاه *یوسف* پیامبر(ع) در بافت معنایی که از سوره‌های متعدد فرآمده است، به زبان غیرمستقیم نسب خویش را به مخاطب معرفی می‌کند. هرچند این‌چنین مفروض باشد که یوسفِ از دل چاه برون آمده در نزد عزیز مصر و هم‌سر وی ناشناخته است.

در این پژوهش برآنیم تا از نظرگاه تطبیقی و روش توصیفی- تحلیلی از میان شخصیّت‌های متقابل داستان‌های *شاهنامه* و قصص قرآنی، زمینه‌ها و عوامل شناختی شخصیّت‌ساز بانوان را واکاوی کنیم. در این ره‌گذر، نخست، در مبانی پژوهش، حکمت‌های قصص قرآن را از منظر خود قرآن روشن نموده‌ایم و سپس مفاهیم خردورزی و نیک‌اندیشی و بداندیشی را از دیدگاه فردوسی در *شاهنامه* تبیین نموده‌ایم و در راستای روی‌کرد شناختی پژوهش، چیستی مطالعات ادبی شناختی و نقش تصویرسازی ذهنی را بیان کرده‌ایم.

در یافته‌های پژوهش، دو داستان عشق *تهمینه* به *رستم* و هوس‌ورزی *سودابه* به *سیاوش* را روایت کرده‌ایم و هم‌چنین دو قصّهٔ دختران شعیب (ع) و رسوایی *زلیخا* به یوسف (ع) را بازخوانی کرده‌ایم. در واکاوی یافته‌های پژوهش به همانندسنجی هر چهار روایت در قالب تحلیل شخصیّت بانوی نیک‌اندیش و بداندیش در داستان‌های مذکور پرداخته‌ایم.

سرانجام در نتیجه‌گیری زمینه‌ها و عوامل شخصیّت‌ساز بانوان را در میانهٔ دوگانه‌های نیک و بد بیان‌کرده‌ایم و درون‌مایه داستان‌های دوگانه را در مادّی‌گرایی و معنویت‌گرایی دانسته‌ایم. به‌عبارتی دیگر، شخصیّت‌پردازی بانوان در متون مذکور، در نهایت، مفاهیم شمولی و کلان اصالت مادّه و تمایل به ظواهر آن و متقابلاً، اصالت معنویت در پرتوی سنت‌ها و آیین‌ها را در اذهان مخاطبان خود پدیدار می‌نماید.

۱. پیشینهٔ پژوهش

شخصیّت‌پردازی در آثار ادبی با مسأله شناخت انسانی پیوند ناگسستنی دارد. از این‌رو، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روی‌کرد شناختی بر پایه معناسازی بافت اجتماعی بر آن است تا از نظرگاه تطبیقی پردازش شخصیّت بانوان در قصص قرآنی و ابیات *شاهنامه* را واکاوی نماید.

روی‌کرد شناختی در واکاوی آثار ادبی در مغرب‌زمین پدیدهٔ تازه‌ای پنداشته نمی‌شود. اما جریان مذکور هم‌واره در حال نو به نو شدن می‌باشد. بنابراین، پیشینهٔ پژوهش حاضر در نزد غیرفارسی‌زبانان، گسترهٔ فراخی دارد که برشمردن پاره‌ای از آن بی جهت نخواهد بود.[1]

اما پیشینهٔ آثار ادبی با روی‌کرد شناختی در نزد فارسی‌زبانان چشم‌گیر نیست. چه بسا این کاهلی در واکاوی آثار ادبی برآمده از عدم پویایی در رشته‌های دیگر نظیر فلسفه ذهن، عصب‌شناسی، روان‌شناسی شناختی و ... در میان ایران دوستان باشد. چرا که واکاوی شناختی آثار ادبی دارای گوهری بینارشته‌ای است.

---

[1] . Armstrong, Paul B. How Literature Plays with the Brain: The Neuroscience of Reading and Art. Johns Hopkins UP, 2014.

Blair, Rhonda. The Actor, Image, and Action: Acting and Cognitive Neuroscience. Routledge, 2007.

Esrock, Ellen J. The Reader's Eye: Visual Imaging as Reader Response. Johns Hopkins University Press, 1994.

Gavins, Joanna and Gerald Steen. Cognitive Poetics in Practice. Routledge, 2003.

Hart, F. Elizabeth. "The Epistemology of Cognitive Literary Studies." Philosophy and Literature 25 (2001): 314-34.

به‌هرحال، توشهٔ ما از قند و نبات ادب پارسی تهی نیست و نظرگاه بلند ایرانیان در هم‌یاری آن‌چه ره‌یافت این پژوهش است، بسیار دور نیست. بر این اساس، از میان آثار در دست‌رس، دو نوشتار را به عنوان نمونه بررسی می‌کنیم:

پژوهش اول- "حکیم توس و آموزه‌های قرآنی" نوشتهٔ *کامران شرفشاهی* است.

پژوهش دوم- "جای‌گاه و نقش اجتماعی زنان در *شاهنامهٔ* فردوسی" نوشتهٔ *نصرت‌الله رستگار* است.

واکاوی: پژوهش اوّل، با تأکید بر تأثیرپذیری فردوسی از معارف اسلامی و شیعی، شباهت‌هایی را میان قصص قرآنی و برخی از روایت‌های *شاهنامه* بررسی می‌کند و به‌طور ویژه به شخصیّت‌پردازی بانوان نمی‌پردازد.

پژوهش دوم، با وجود این‌که درصدد نوع‌شناسی شخصیّت‌های بانوان در *شاهنامه* می‌باشد، نویسنده خویش را ملزم به نظرگاه تطبیقی نمی‌داند و غایت کار خویش را ارائه دسته‌بندی جای‌گاه اجتماعی بانوان در *شاهنامه* اظهار می‌کند.

۲. مبانی نظری پژوهش

۲-۱. حکمت قصص قرآنی

یکی از حکمت‌های بیان قصص در قرآن کریم، اتمام حجت و عاقبت‌سنجی است؛ قصص انبیاء، گاه موجب افشای اسرار اهل کتاب در نزد ایشان بود. پس، بر اعجاز و وحی بودن گفتار نبیّ (ص) حکایت داشت، زیرا ایشان بر امّی بودن پیامبر (ص) علم داشتند، بر این اساس، اظهار انباءالغیب از سوی وی بر ایشان، بیان‌گر اتمام حجت بر رسالت و نبوّت او بود. چراکه علاوه بر امّی بودن، با اهل کتاب مصاحبت و ارتباطی نداشت تا آن قصص را بدان شیوهٔ شیوا بیان کند (طبری، ۱۴۱۲: ۳/ ۱۸۳).

هم‌چنین انباءالغیب و قصص در قرآن کریم، بیان‌گر آثار شوم شرک به خدا در امّت‌های پیشین و هلاکت ایشان در دنیا و عذاب آنان در آخرت، در نتیجه مایهٔ پندآموزی و عبرت مخاطب قرآن کریم است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/ ۵). چرا که آنان که این قصص را می‌شنوند به عاقبت صدیق و زندیق، موافق و منافق در ترک دنیا و خروج از آن واقف می‌شوند. چنان‌چه مومن با ثناء جمیل در دنیا و ثواب فراوان در آخرت از دنیا رخت برمی‌بندد و کافر با لعنت در

دنیا و عقاب در آخرت خارج می‌شود؛ از این روی، در صورت تکرار این قصص در نزد مخاطب، چه بسا قلب او نرم شود و عداوت از آن زایل گردد و در قلب خوف حاصل شود و این خوف، قلب را به نظر و استدلال وادار کند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۸/ ۳۹۵). و این تأثیر همانا در پیوند با تصویرسازی ذهنی متناسب تقویّت شده است.

حکمت دیگر، عبرت و پندآموزی است. قصص عجیب قرآن، مخاطب خود را به ایمان و اعتبار و اتّعاظ فرامی‌خواند که این فراخوانی از آن روی که اغلب بر پایه قصص پیامبرانه است دربردارندهٔ معجزات و دلائل بر صدق وحی و رسالت و نبوّت است (زحیلی، ۱۴۲۲: ۱/ ۱۹۴) و این برای مومنان تذکره و عامل شناختی است که یادآور علوم فطری آنان پیرامون مبدأ و معاد است، پس ، برای آنان عبرت و موعظه به حساب می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/ ۷۱).

۲-۲. نیک‌اندیشی و بداندیشی در ساز و کار شناختی *شاهنامه*

عقل و خرد در سازوکار شناختی ابیات *شاهنامه* به نحوی مفاد غالب آن را پدید آورده است. چرا که عقل و خرد ذاتی انسان می‌باشد و این انسان است که گاه خرد خویش را در راه پست می‌گمارد و گاه آن را در مسیر رشد بالندهٔ خود به خدمت می‌گیرد.

خرد در اندیشهٔ فردوسی این قابلیّت را دارد که زندگی آدمی را شاد و با برکت نماید و هم‌چنین این توان را داراست که غم افزا و جان کاه باشد. چنان‌چه در این باره می‌فرماید:

ازو شادمانی و زویت غمیست وزویت فزونی و هم زو کمیست
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴/۱)

ابیات *شاهنامه* مخاطب خویش را به دو طریق نیک و بد ره‌نمایی می‌کند. این تقابل نیک و بد راه به جایی ندارد مگر دو مقصد که یکی وصول به یزدان پاک است و دیگری کیش اهریمن است. به عنوان نمونه، فردوسی از زبان *کی‌خسرو* چنین می‌سراید:

روانم نباید که آرد منی بد اندیش و کیش اهرمنی
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۲۷/۴)

همان‌طور که نمایان است بداندیشی هم‌تراز کیش اهرمنی است و در جایی دیگر بداندیشی را دوری جستن از ایزدپاک اظهار می‌کند:

به یزدان خردمند نزدیک‌تر بداندیش را روز تاریک‌تر
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۴۶/۶)

در واقع، فردوسی با عنایت به عقل عملی بر آن است تا نسبت ساحت عمل و ساحت نظر را در سعادت و به‌روزی به مخاطب نشان دهد:

نگهـــدار تـــن بـــاش و آن خـــرد چـو خـواهی کـه روزت بـه بـد نگـذرد
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۸۷/۷)

اگر بخواهیم تقسیم بندی از خرد نیک‌اندیش بیان کنیم می‌بایست خرد را از زاویه دین بنگریم. آن خردی که به نیک‌اندیشی و رفتار نیک سوق می‌دهد، آن توانایی را دارد که سعادت اخروی را نیز فراهم آورد:

خـــرد رهنمـــای و خـــرد دل‌گشـــای خـرد دسـت گیـرد بـه هـر دو سـرای
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۷۴/۱)

فردوسی خردورزی در رفتار که از آن به عقل عملی تعبیر می‌شود را با مروّت و شرم و جوان‌مردی و رای و آواز نرم پیوند می‌دهد:

کـه مـا را مـروّت خـرد داد و شـرم جـــوان‌مـــردی و رای و آواز نـــرم
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۸۱/۶)

کوتاه سخن آنکه‌نیک اندیشی بر آمده از به‌کارگیری خرد در مسیر نیل به ایزد پاک می‌باشد که نتیجهٔ آن کردار نیک و گفتار نیک و پندار نیک است. بنابراین، خرد این توانایی را دارد که آدمی را در دو سرا سعادت‌مند کند.

در مقابل، بداندیشی ناشی از بی‌خردی و محدودکردن اندیشه در قلمروی مادیّات است که رهاوردی جز بدگوهری و پیروی از آیین اهریمن در پی ندارد و سرانجام آدمی را از خصال نیکو هم‌چو شرم و آواز نرم دور می‌دارد که پیامد آن شقاوت و نابودی انسان در هردو سراست.

۳-۲. چیستی مطالعات ادبی شناختی

تقسیم‌بندی بین علوم تجربی و علوم انسانی، که از بسیاری جهات ایده‌آل نیست، منعکس‌کننده تفاوت‌های معنادار در شیوه‌های تفکر درباره جهان است. بعلاوه، هم‌سویی با علم، گرچه از دیدگاه نظری ایده‌آل جذابی است، اما در عمل، اغلب به همانندسازی ادبیات با خصوصیات معرفتی علم ختم می‌شود. درحالی‌که ماهیت و تنوع آفرینش‌های ادبی‌که-خودشان به‌طور کامل از طریق یک فرآیند شناختی پیچیده تولید می‌شوند و شکل می‌گیرند-فرآیندی ذاتاً تفسیری است و با روی‌کرد علمی به ادبیات مبارزه می‌کند. بنابراین، گرچه

پژوهش‌گران ادبی شناختی از بینش‌هایی از علوم شناختی استفاده می‌کنند، اما به‌طور انتقادی و عمل‌گرایانه به آن‌ها نگاه می‌کنند و بر مبنای شرایط رشته خودشان در انجام این کار اقدام می‌کنند. آن‌ها با «داروینیست‌های ادبی» گروه کوچک اما پر سر و صدایی از منتقدان ادبی که علم‌گرایی را به نام تحلیل ادبی «علمی» انجام می‌دهند، تفاوت دارند (Zunshine, 2015: 2).

اکنون، سؤال اصلی - برای کسانی است که علوم شناختی و مطالعات ادبی را گرد هم می‌آورند- این است که آیا می‌توان بدون نیاز به قضاوت و داوری در تفسیرهای ادبی با معیارهای روش‌مند علمی، از علم استفاده مشروع داشت؟(Jackson, 2003: 203).

برای پاسخ به پرسش مذکور، می‌بایست مطالعات ادبی شناختی را تعریف نمود. به‌ترین تعریف از مطالعات ادبی شناختی توسط *آلن ریچاردسون* در سال۲۰۰۴ ارائه شد. ریچاردسون با اشاره به این که وصف"شناختی"یک اصطلاح با دایرهٔ مصادیق گسترده است، اظهار می‌دارد که مطالعات ادبی شناختی به علاقهٔ اساسی به پردازش ذهنی فعّال- و عمدتاً ناخودآگاه- اشاره دارد که رفتار را قابل درک می‌کند. با توجه به تنوع عظیم برنامه‌های تحقیقاتی که پردازش ذهنی را بررسی می‌کنند، "علم شناختی" نیز یک اصطلاح گسترده است. این یک سرمایه‌گذاری میان‌رشته‌ای است که به‌جای یک رشته منسجم که با پارادایم‌ها و روش‌شناسی‌های مشترک یک‌پارچه شده‌اند، به‌طور متزلزل به واسطهٔ مجموعه‌ای از علایق، پیوندها و نقاط مرجع مشترک کنار هم قرار می‌گیرند. پس مناسب است که تعریف مطالعات ادبی شناختی نه بر مرزها، اهداف یا روش‌های این رشته، بل‌که بر ماهیت پویا و رابطه‌ای آن تمرکز کند. بنابراین، ریچاردسون مطالعات شناختی در ادبیات را کار منتقدان ادبی و نظریه‌پردازانی می‌داند که به شدت به علوم شناختی علاقه دارند... و با حفظ تفاوت‌ها – و در راستای فهم واحد از آن- با یک‌دیگر گفت‌وگو می‌کنند (Richardson, 2004: 1-29).

۴-۲. تصویرسازی ادبی و تصویرسازی ذهنی

آثار ادبی اخیر در غرب در مورد تصویرسازی ذهنی، سودمندی این مفهوم را از جهت فزونی قابلیّت برای روشن‌کردن پدیده‌های مختلف در حوزه‌های مختلف فلسفه نشان داده است. در فلسفه ذهن، از تصویرسازی ذهنی برای توضیح پاره‌ای از پدیده‌های ذهنی، از جمله درد (Nanay, 2017) و برخی از سوگیری‌ها (Nanay, 2021b) استفاده شده‌است. در فلسفه هنر، درباره نقش تصویرسازی ذهنی در رابطه با داستان (Stokes, 2019) از جمله مقاومت تخیلی

هنگام درگیر شدن با داستان (Tooming, 2018) بحث شده‌است. در فلسفه زبان، مفهوم تصویرسازی ذهنی برای توضیح پدیده‌های مرتبط با پردازش واژگان چند معنایی به‌کار رفته است (Liu, 2022b).

مفهوم تصویرسازی ذهنی در راستای چگونگی استفاده استاندارد از این اصطلاح توسط روان‌شناسان درک و اظهار می‌شود. توضیح آن‌که تصویرسازی ذهنی به «بازنمایی اطلاعات حسی بدون محرّک خارجی مستقیم» اشاره دارد (Pearson & et al, 2015). هم‌چنین فیلسوفان اغلب این اصطلاح را این‌گونه می‌فهمند. به عنوان نمونه برخی از نظریه‌پردازان تصویرسازی ذهنی را به "پردازش مفهومی که توسط تحریک حسی متناظر در یک روش معنایی مشخص ایجاد نمی‌شود" تعریف می‌کنند (Nanay, 2018: 127). تصویرسازی ذهنی که در معنای فلسفی-روان‌شناختی استفاده می‌شود، باید به وضوح از تصویرسازی ادبی متمایز شود (Perkins, 1983).

تصویرسازی در اصطلاح ادبی حداقل به دو معنا به‌کار می‌رود. نخست آن‌که می‌تواند به معنای استفاده از زبان حسی- یعنی توصیف اشیاء حسی- باشد. دوم آن‌که می‌تواند به معنای بازنمایی یک چیز به عنوان مقصود و هدف از چیز دیگر به عنوان منبع و مبدأ باشد، به طوری که استعاره، تشبیه و تجسّم از انواع تصویرسازی هستند (Oliver, 1994: 92). دو معنای تصویرسازی ارتباط نزدیکی با یک‌دیگر دارند. چرا که تصویرسازی در معنای دوم اغلب به اشیاء حسی به عنوان موقف مبدأ بهره‌مند می‌شود تا قلمروی هدف بازنمایی شده‌ای را که شاعر قصد بیان آن را دارد، بنمایاند.

درحالی‌که دو معنای تصویرسازی ادبی از ویژگی‌های زبان هستند، تصویرسازی ذهنی حالتِ مفهومی از یک موضوع است. اگرچه تصویرسازی ذهنی را نباید با تصویرسازی ادبی اشتباه گرفت، اما شایان ذکر است که آن‌ها به وضوح به هم مرتبط هستند. به‌طور معقول، این تصویرسازی در شعر به هر دو معناست که مسؤول تصویرسازی ذهنی در مخاطب است (Liu,2022b: 3).

تصویرسازی ذهنی به خواننده این امکان را می‌دهد که صحنه توصیف شده در شعر را به صورت شبه تجربه[1] دریافت کند. سپس این شبه تجربه می‌تواند احساسات و افکار مختلفی را که تجربه واقعی مشابه می‌تواند برانگیزد، در اختیار خواننده قرار دهد.

[1]. quasi-experience

هرچند شعر تصویرسازی ذهنی را در خوانندگان خود برمی‌انگیزد (Hulme, 1924: 134) با این‌حال، تصویرسازی ذهنی صرفاً اثر شعر نیست. در برخی موارد می‌تواند به عنوان ابزاری کارآمد برای درک و فهم از شعر نیز باشد. برای درک کامل یک شعر نه‌تنها باید معنای تحت‌اللفظی شعر را درک کرد، بل‌که می‌بایست به نیت شاعر نیز توجه کرد و از گزینش واژگان او دریافتی بدست آورد و به تناسب شعر در شمول موضوع مقصود وی پی‌برد (Liu,2022a: 5).

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. عشق تهمینه به

چنین داد پاسخ که تهمینه‌ام — تو گویی که از غم به دو نیمه‌ام
یکی دخت شاه سمنگان منم — ز پشت هژبر و پلنگان منم
به گیتی ز خوبان مرا جفت نیست — چو من زیر چرخ کبود اندکیست
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۲/۲)

رستم

یکی از داستان‌های عاشقانهٔ *شاهنامه*، قصّهٔ عشق‌ورزی تهمینه به رستم است. این‌که در جریان یک داستان، دختری عاشق قهرمان قصّه می‌شود و هم‌سری سترگ هم‌چون رستم دستان را می‌طلبد، بیان‌گر استواری در دل‌دادگی و ثبات در تصمیم‌گیری و اطمینان به پاک‌دامنی بانوی عاشق می‌باشد (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۱: ۲۴).

عشق تهمینه به رستم از آن شیوه‌های عاشقی است که بیش از آن‌که چشم و دیدن در کار باشد، گوش و شنیدن راه‌بر کاروان دل‌دادگی است. این از آن روی است که در دیدار نخستین تهمینه با رستم، وی از حکایت‌ها و روایت‌های قهرمانانهٔ رستم یاد می‌کند. تو گویی دلاوری‌ها و مردانگی‌های رستم، روزان و شبان در نظر تهمینه نقش بسته است. او در نگاه اوّل سعی بر آن دارد تا به رستم بفهماند که یار دیرینهٔ رویاهای اوست و این اولین رویارویی عاشقانه وی نیست.

چو این داستان‌ها شنیدم ز تو — بسی لب به دندان گزیدم ز تو
بجستم همی کفت و یال و برت — بدین شهر کرد ایزد آبشخورت
(همان)

این اظهارات عاشقانه فرصتی است تا عشق ریشه‌دار خویش را به معشوق بنمایاند و با او در میان گذارد که حقیقت عشق از شاه‌راه بصیرت می‌گذرد و بَصَر گاه دچار ره‌زنی هوس‌هاست. دل‌دادگی پاک تهمینه هم‌گام با خرد راه عشق را می‌پوید و این برجستگی خرد در بیان وی، بیش از پیش بر این تأکید می‌کند که او از هوس‌ها و پلیدی‌ها پیراسته است.

تهمینه بر جای‌گاه مادری خویش پای می‌فشرد و این‌که لیاقت مادری فرزندی هم‌چو سهراب را دارد، آن را دلیلی بر دل‌دادگی خویش برمی‌شمرد.

تـــرااام کنـــون گـــر بخـــواهی مـــرا نبینـــد جـــزین مـــرغ و مـــاهی مـــرا
یکـــی آنـــک بـــر تـــو چنـــین گشـــته‌ام خـــرد را ز بهـــر هـــوا کشـــته‌ام
ودیگـــر کـــه از تـــو مگـــر کردگـــار نشـــاند یکـــی پـــورم انـــدر کنـــار
مگـــر چـــون تـــو باشـــد بـــه مـــردی و زور ســـپهرش دهـــد بهـــره کیـــوان و هـــور

(همان)

این خودنمایی در نظر پهلوان پیلتن و تهمتن دوران، جانانه رخ برمی‌کند. آن‌چنان‌که یابنده‌ی رَخش، دل در گرو بانوی عاشق می‌سپرد و تو گویی که عنان جان و دل به یک‌باره گم می‌کند. فردوسی پارسی‌گوی و شیرین‌سخن آن‌چنان افسار واژگان در دست می‌گیرد که جان کلام را در اندک کالبد الفاظ می‌دمد و از این ره‌گذر سنت اصیل و پاک‌نهاد خانوادهٔ ایرانی را به مخاطب گوش‌زد می‌کند. این از آن‌روی که رستم قصّهٔ پاک‌بازی تهمینه را تمام می‌کند و وی را به واسطهٔ موبدی از پدرش خواستگاری می‌کند.

چـــو رســـتم برانســـان پـــری چهـــره دیـــد ز هـــر دانشـــی نـــزد او بهـــره دیـــد
و دیگـــر کـــه از رخـــش داد آگهـــی ندیـــد ایـــچ فرجـــام جـــز فرهـــی
بفرمـــود تـــا موبـــدی پرهنـــر بیایـــد بخواهـــد ورا از پـــدر

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۴/۲)

نمایش پندار نیک و چهرهٔ درخشان پهلوانی مودّب به آداب و سنت‌ها و آیین‌های ایرانی اختر تاب‌ناکی است که در آسمان *شاهنامه* می‌درخشد و کوکب عشق تهمینه افزون بر دیگر عاشقانه‌ها چشم‌نوازی می‌کند. بی‌شک در صحنه‌گردانی قصّهٔ دل‌دادگی تهمینه، دو پهلوان متولّد می‌شوند، یکی رستم دستان است و دیگری سهراب می‌باشد. فردوسی بر آن است تا زمینه‌ها و بسترهای تولّد سهراب را از پیش از انعقاد نطفه به مخاطب نشان دهد.

در نزد ایرانیان این مهم است که فرزندآوری در مسیر درست و با تعهّد به آیین پاک مقرون باشد. این‌که گفته شده است که در ابیات *شاهنامه* به‌ویژه در قصّهٔ مذکور، زیاداتی عارض گردیده است و دستانی در کار بوده است تا نقش موبدان و طریقت دینی را جاودانه نماید، بیان‌گر خام‌اندیشی است. چرا که خورشید سنت و آیین در سراسر بیت‌های ساخته شده و سروده شدهٔ فردوسی پرتوافکنی می‌کند. چراکه بنابر فرض، اگر نقش موبدان را نیز کم‌رنگ در نظر آوریم، بازهم اصرار شاعر بر "پیمان آراستن" که بیان‌گر عقد و تعهّد آیینی است، خط بطلانی بر پنداره پلیدانهٔ هم‌خوابگی نامشروع در قصّه مذکور می‌باشد (خالقی مطلق، دهباشی، ۱۳۷۲: ۹۵).

بـدان پهلـوان داد آن دخـت خـویش — بـدان سـان کـه بودسـت آیـین و کـیش
بـــه خشـــنودی و رای و فرمـــان اوی — بـــه خـــوبی بیاراســـت پیمـــان اوی
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۴/۲)

۲-۳. هوس‌ورزی سودابه به سیاوش

آن سوی قلمروی عشق ناب، هوس‌ورزی است. آن‌چنان‌که عشق پاک از ره‌گذر بصیرت ره می‌پوید، هوس در هوای ظواهرِ چشم‌نواز بال و پر می‌گیرد. این‌که با یک چشم برهم زدن، ستون‌های استوار یک خانواده فرو می‌ریزد و طاق تاب‌آوری و خویشتن‌داری از تکانه‌های شهوت فرو می‌پاشد، در بیت‌های فردوسی در قالب قصّهٔ پرغصّهٔ سودابه نمایان است.

سودابه پیش از آن‌که مادر باشد، یک هم‌سر است. امّا آزاده نیست. وی اسیر هوا و هوس است. هر کجا که امیال مادّی به او دستور دهد به همان سوی بی‌درنگ می‌شتابد. در وزان اوزان شعر فردوسی، یک کفّهٔ ترازو نقش هم‌سری و مادری است و در کفّهٔ دیگر، سنگینی وزر و وبال شهوت و پرده‌دری است. فردوسی با تصویرگری عشق *کی‌کاوس* بر آن است تا بر ثقل پلیدی کار سودابه بیافزاید و در این حکایت‌گری موفق عمل نموده است.

سودابه نامادری سیاوش است. این‌که تبار پادشاهی از زن پستی چون سودابه امتداد نمی‌یابد، سخنی است که در داستان عشق تهمینه به رستم دامان گسترانیده است. اما این نکته را باید بدانیم که شاعر همواره بر پاکی تبار شاهانه اصرار می‌ورزد و تاج پادشاهی و هم‌چنین بازوبند پهلوانی را شایسته هر مولودی نمی‌داند.

آن‌چنان که سودابه خود را در لابه‌لای ابیات فردوسی می‌شناساند، می‌توان فهمید که او با یک نظر هوس‌ورزانه به سیاوش در شمار دوستاران وی درآمده است و این گرایش به ظواهر مادّی در سراسر قصّهٔ سودابه جلوه‌گری می‌کند. نظیر آن‌جا که شبستان پادشاه را از بانوان نوپا و زیبا می‌آراید تا به آنان بفهماند سیاوش چه بسیار زیبایی جسمانی دارد.

ز فـــرّ ســـیاوش فـــــرو ماندنـــــد بـــــدادار بـــــر آفریـــــن خواندنـــــد
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۱۰/۲)

پیام پلیدی سودابه را آن‌جا می‌توان به‌تر دریافت نمود که به بهانهٔ نسبت نامادری خویش با سیاوش، وی را غرق در بوسه می‌کند.

همـی چشـم و رویـش ببوسـید دیـر نیمـــد ز دیـــدار آن شـــاه ســـیر
(همان: ۲۱۶)

سودابه آن‌جا که با حیله‌گری خویش، دوباره پای سیاوش را به شبستان شاهانه باز می‌کند و اهل شبستان را به بوی مشک و رنگ‌های چشم نواز می‌آراید، تأکید بر ظواهر مادیّات در شخصیّت منفی داستان، بیش از پیش در اشعار فردوسی ظهور و بروز می‌کند.

سرش تنگ بگرفـت و یـک پوشـه چـاک بـــداد و نبـــود آگـــه از شـــرم و بـــاک
زخـان سـیاوش چـو گـل شـد ز شـرم بیاراســت مژگــان بــه خونــاب گــرم
چنـــین گفـت بـا دل کـه از کـار دیـو مـــــرا دور دارد گیهـــــان خـــــدیو
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۲۱/۲)

سیاوش دامن عفت به گرد گناه آلوده نمی‌کند و بر پیمان خویش با نهاد خانواده پای بر جای می‌ماند و از اطمینان پدر خویش سوء استفاده نمی‌کند. نادیده نگرفتن پیمان‌ها و تعهدها پیامی است که فردوسی در قالب شخصیّت سیاوش به نمایش می‌گذارد. این‌که جوانی مجرّد اما تحت تعلیم و تربیت رستم دستان و از تبار شاهانه از هوا و هوس – ملایم با طبع جوانی خویش- چشم می‌پوشد، بیان‌گر زمینه و بسترهایی است که به‌روزی فرداهای پهلوان در داستان‌های دیگر *شاهنامه* را در نظر مخاطب می‌نمایاند.

ســـیاوش بـــدو گفـــت هرگـــز مبـــاد کـه از بهـر دل سـر دهـم مـن بـه بـاد
چنـــین بـــا پـــدر بی‌وفـــایی کـــنم ز مـــردی و دانـــش جـــدایی کـــنم
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۱۶/۲)

البته این نکته گفتنی است که سیاوش نه فقط با اتکاء به تبار پاک خویش بل‌که با توکّل بر دادار دست‌گیر این مرحله از ابتلائات سهمگین را پشت سر می‌گذارد و داستان وی به

اینجا ختم نمی‌شود؛ کار رسوایی سودابه بالا می‌گیرد و در هنگامهٔ مناسب، سیاوش پاک سرشت را تهدید می‌کند تا بر پلیدی مطلوب وی گردن نهد، اما سیاوش مردانه دست ردّ بر سینهٔ وی می‌زند و زن قصّه که دیرپایی سینه از صبر و بردباری تهی کرده بود، از وی کینه به دل می‌گیرد و در صدد انتقام برمی‌آید.

وزان تخت برخاست با خشم و جنگ — بدو اندر آویخت سودابه چنگ
بدو گفت من راز دل پیش تو — بگفتم نهان از بداندیش تو
مرا خیره خواهی که رسوا کنی — به پیش خردمند رعنا کنی
(همان)

این دست روزگار است که پلیدی، بر پلیدی می‌افزاید و از کینه، انتقام می‌زاید؛ سودابه در برابر پاک‌دامنی سیاوش افسار نفس خویش از کف داد و در حیله‌ای نو، آبرو بَری و داد و فغان به راه انداخت و گریبان چاک کرد و صورت خراشید.

بزد دست و جامه بدرید پاک — به ناخن دو رخ را همی کرد چاک
برآمد خروش از شبستان اوی — فغانش ز ایوان برآمد به کوی
یکی غلغل از باغ و ایوان بخاست — که گفتی شب رستخیزست راست
(همان: ۲۲۴)

دیری نپایید که کی‌کاوس از تخت پادشاهی به سوی شبستان سرازیر شد و جویای غائله برپا شده گردید. او نیز اسیر نیرنگ سودابه شد و از آن‌جا که عاشقانه‌های هم‌سر خویش را در سرزمین *هاماور* به یاد آورد (محمدی ملایری،۱۳۷۹: ۹۵-۹۰) و هم‌چنین از دست انتقام هاماوران بیم‌ناک بود، نوک پیکان غضب را بر سیاوش چرخاند.

به گوش سپهبد رسید آگهی — فرود آمد از تخت شاهنشهی
پراندیشه از تخت زرین برفت — به سوی شبستان خرامید تفت
(همان)

آخرالامر، کی‌کاوس در مسند داوری نشست و با سنجش از راه بوییدن سیاوش و افزونی بوی مشک سودابه دانست که سیاوش با آن زن مخالطه نداشته است. چرا که وی را از بوی مشک و خدعهٔ زنانه منزّه پنداشت.

ز سودابه بوی می و مشک ناب — همی یافت کاووس بوی گلاب
ندید از سیاوش بدان گونه بوی — نشان بسودن نبود اندروی
(همان: ۲۲۶)

البته کار داوری را به داور یکتا سپرد تا آن‌جا که سیاوش را به درون کوهی از هیزم آتشین فرستاد تا همگان پاک‌دامنی وی را به چشمان نظاره‌گر باشند. سرانجام سیاوش روسپید از آتش بیرون آمد و سودابه در هیزم شرمندگی سوزان و برافروخته شد.

چو بخشایش پاک یزدان بود دم آتش و آب یکسان بود
چو از کوه آتش به هامون گذشت خروشیدن آمد ز شهر و ز دشت
(همان: ۲۲۸)

۳-۳. قصّهٔ دختران شعیب (ع)

موسی (ع) پس از آن‌که آن شخص از فرعونیان را کشت، به طریقی آگاه شد که درباریان فرعون با یک‌دیگر تصمیم گرفته‌اند تا وی را به قتل رسانند. از این روی، بی‌درنگ از آن شهر گریخت. شتابِ در عمل آن‌چنان بر وی تأثیر گذاشت که نه مرکبی هم‌راه خود برداشت و نه توشه‌ای تا از آن توان راه‌پیمایی بیابد.

همی برفت و پستی‌ها و بلندی‌ها را پشت سر گذاشت تا به سرزمین مدین رسید. تو گویی گم شده‌ای را یافته است پس با دیدن دورنمای آن شهر به نیکی تفأل زد و به راستی به خداوند توکّل نمود. در آن سرزمین در گوشه‌ای به درختی رسید که در زیر شاخساران آن، چاهی بود که مردمان پیرامون آن گرد آمده بودند و از آن آب می‌کشیدند. در آن میان دو دختر ضعیف دید که با خود رمهٔ گوسفندی به همراه دارند. از آن دو پرسید: شما چرا ایستاده‌اید؟ گفتند: پدر ما پیری سال‌خورده است و ما دو دختر از این‌که بر سر نوبهٔ خویش برای برداشت آب از حق خویش صیانت کنیم، ناتوانیم. از این روی، منتظریم تا آنان از آب کشیدن فارغ شوند و دست آخر نوبت به ما رسد.[۱]

موسی(ع) دلش به حال ایشان سوخت پس دَلو را از آنان گرفت و به آن دو فرمود که گوسفندان را نزدیک بیاورید. سپس همهٔ آن‌ها را سیراب کرد. دختران همان صبح زود که آمده بودند، به خانه خویش بازگشتند. این در حالی بود که هنوز مردان در انتظار آب کشیدن در صف ایستاده بودند.

---

۱. (وَ لَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقاءَ مَدْیَنَ قالَ عَسی رَبِّی أَنْ یَهْدِیَنِی سَواءَ السَّبِیلِ * وَ لَمَّا وَرَدَ ماءَ مَدْیَنَ وَجَدَ عَلَیْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ یَسْقُونَ وَ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَیْنِ تَذُودانِ قالَ ما خَطْبُکُما قالَتا لا نَسْقِی حَتَّی یُصْدِرَ الرِّعاءُ وَ أَبُونا شَیْخٌ کَبِیرٌ.) (قصص/۲۳-۲۲)

سپس، موسی (ع) به زیر سایبان آن درخت رفت و در آن‌جا نشست و دست نیاز به درگاه بی‌نیاز دراز کرد و گفت: پروردگارا! من بدان‌چه که به من از خیر و نیکی ارزانی داری نیازمندم.[۱]

آن سوی داستان، وقتی که دختران شعیب به نزد پدر برگشتند، وی از آن دو پرسید: امروز چطور زود به خانه برگشتید؟ گفتند: بر سر چاه مردی نیکورفتار و نیک‌اندیش دیدیم که دلش به حال ما سوخت و برایمان از چاه آب کشید. شعیب (ع) برآن شد تا مزد کار آن جوان را به وی بدهد.

پس، یکی از آن دو دختر با حالت شرم و حیاء نزد موسی (ع) شرف‌یاب شد و گفت: پدرم تو را می‌خواند تا به شکرانهٔ یاری تو در آب کشیدن، مزد تو را بدهد؛ پس این‌چنین دعای موسی (ع) اجابت شد.

موسی (ع) قصّهٔ خویش را برای شعیب (ع) بازگو کرد و شعیب نیز پس از تسکین نفس به وی مژدهٔ رهایی داد.[۲] شعیب (ع) به درخواست دختران و به گفتهٔ یکی از آنان که موسی (ع) را قوی و امین توصیف کرده بود، در پی اتمام اکرام خویش به موسی (ع) وعده داد که در قبال اجرت کار هشت ساله یا ده ساله یکی از آن دو دختر را به عقد وی در آورد. موسی (ع) نیز با پیمان آراستن و وکیل گرفتن خداوند آن پیش‌نهاد را پذیرفت.[۳]

این‌که دختر شعیب، موسی (ع) را قوی و امین یافته بود، بیان‌گر این است که وی را در آب دادن به گوسفندان قوی دیده بود و هم‌چنین از عفّت و پاک‌دامنی آن حضرت با دختران و از اینکه غیرت از خویش نمایان کرد و از طرز همراهی آن حضرت با آن دختر و مشایعت تا خانهٔ شعیب (ع) در دیدگان آن دختر، امین به نظر آمده بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶/۱) چرا که دختر در پاسخ شعیب که از وی پرسیده بود: او را چگونه امین یافتی؟ گفته بود: از آن‌جا که به من گفت تو پشت سر من بیا و مرا راه‌نمایی کن. چون من از دودمانی هستم که به پشت سر زنان نظر نمی‌کنند. پس از این دانستم که او مردی امین است (قمی، ۱۳۶۷: ۱۳۸/۲).

---

۱. (فَسَقی لَهُما ثُمَّ تَوَلَّی إِلَی الظِّلِّ فَقالَ رَبِّ إِنِّی لِما أَنْزَلْتَ إِلَیَّ مِنْ خَیْرٍ فَقِیرٌ.) (قصص/۲۴)

۲. (فَجاءَتْهُ إِحْداهُما تَمْشِی عَلَی اسْتِحْیاءٍ قالَتْ إِنَّ أَبِی یَدْعُوکَ لِیَجْزِیَکَ أَجْرَ ما سَقَیْتَ لَنا فَلَمَّا جاءَهُ وَ قَصَّ عَلَیْهِ الْقَصَصَ قالَ لا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ.) (قصص/ ۲۵)

۳. قالَتْ إِحْداهُما یا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَیْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِیُّ الْأَمِینُ * قالَ إِنِّی أُرِیدُ أَنْ أُنْکِحَکَ إِحْدَی ابْنَتَیَّ هاتَیْنِ عَلی أَنْ تَأْجُرَنِی ثَمانِیَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِکَ وَ ما أُرِیدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَیْکَ سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِینَ * قالَ ذلِکَ بَیْنِی وَ بَیْنَکَ أَیَّمَا الْأَجَلَیْنِ قَضَیْتُ فَلا عُدْوانَ عَلَیَّ وَ اللَّهُ عَلی ما نَقُولُ وَکِیلٌ.) (قصص/ ۲۸-۲۶)

در نهایت، آن دختری که موسی (ع) را با بصیرت، قوی و امین وصف نموده بود، همو وی را به همسری برگزید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۰/۷).

۴-۳. قصّهٔ هوس‌ورزی زلیخا

یوسف (ع) طفلی بود که از خلوت چاهی به جلوت شاهی دست یافت و در این مسیر پر نشیب و فراز دشواری‌های بسیاری را متحمّل شد. در کودکی از سوی عزیز مصر به عنوان برده‌ای خریداری شد و از سوی وی و همسرش اکرام گردید. زلیخا وی را همچو فرزند عزیز مصر گرامی می‌داشت. امّا حکایت چشم‌نوازی ظواهر مادّی و غلبهٔ پلیدی‌ها از داستان یوسف (ع) سر برآورد. یوسف (ع) که هم از تبار پیام‌بران بود و هم تحت تعلیم تربیت شاهانه عمری را سپری کرده بود، در دام ابتلای زنی گرفتار آمد که از تعهد همسر و خانوادهٔ خویش شانه خالی کرده بود.[۱]

اگر موقعیت و منزلت یوسف (ع) را یادآوری کنیم، خواهیم دانست که هیچ چیز او را از این منجلاب نگاه نمی‌داشت مگر آن‌که خداوند متعال نظر لطف و محبّت بر او افکنده باشد. چرا که یوسف (ع) برده‌ای بود که حسب و نسب وی نامعلوم بود و زلیخا از خدایگان مصر بود و امرش مطاع و راست و درست پنداشته می‌شد. بندهٔ زر خرید را چه یارای مقاومت در برابر مقام و حشمت زلیخاست و جوان نوپای در شهوت را چه تاب‌آوری در برابر خداوندگار زیبایی مصر بود؟!

همسر عزیز مصر که زیر بار هوا و هوس کمر خم کرده بود، در فرصتی یوسف را به خلوت گاه خویش می‌خواند و دالان‌ها و راه‌روهای تو در تو با درهای بسته شده زمینه‌ساز برآورده شدن هوس زلیخا شد. آن‌چه یوسف (ع) را از زندان زلیخا، خداوندگار هوا و هوس در آن بارگاه رها کرد، همانا ارادهٔ خدای متعال و هستی‌بخش عالمیان می‌باشد.[۲]

این بدان معنا نیست که یوسف (ع) به سهولت دامن عصمت پیام‌برانه در گناه آلوده می‌کرد بل‌که به این معناست که باری تعالی بدی‌ها و پلیدی‌ها را از وی دور ساخته بود و اگر

---

۱. (وَ لَمَّا بَلَغَ أُشُدَّهُ آتَيْناهُ حُكْماً وَ عِلْماً وَ كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَ راوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِها عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَّقَتِ الْأَبْوابَ وَ قالَتْ هَيْتَ لَكَ قالَ مَعاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوايَ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ.) (یوسف/۲۳-۲۲)

۲. (وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ كَذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ.) (یوسف/۲۴)

این حصن حصین الهی نبود و این سدّ و مانع در کار نبود، چه بسا نزدیک بود که پشت‌وانه پیام‌برانه یوسف (ع) زایل گردد و لاجرم او می‌ماند و طبع شورانگیز جوانی. پس این چنین باید در نظر داشت که اگر برهان و حجت الهی در کار نبود، یوسف (ع) گامی به گناه نزدیک‌تر می‌شد. نه این‌که به آسانی و هم‌چو آب خوردن به گناه آلوده می‌گردید. چرا که میان اقتراب به گناه و ارتکاب به گناه تفاوت‌هاست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۸/۱۱).

آخرالامر، یوسف (ع) دامن عصمت به گرد گناه آلوده نکرد و دست ردّ به سینهٔ خداوندگار هوا و هوس زد و از دام شیطان و نفس امارّه رهید؛ این چنین بود که درهای بسته یکان‌یکان گشوده می‌شدند و وی به سوی آزادگی پا به فرار گذاشت و اما این زلیخا بود که به فرمان نفس خویش و در پی او می‌دوید تا چه بسا از این جام لب تر کند.

این به‌سوی آزادگی روی‌کردن و پشت‌کردن به بردگی نفس، یوسف را از دست زلیخا رها کرد اما چنگال او پیراهن یوسف را از پُشت درید. آخرین در که گشوده شد، چهرهٔ عزیز مصر نمایان گردید و زندانی و زندان‌بان، هرکدام خویشتن را در پیش‌گاه صاحب دربار یافتند. غائله‌ای به‌پا گردید. گریبان چاکی و داد و فغان هم‌سر عزیز از سویی و پیراهن پارهٔ آن برده از سوی دیگر، حکایت از تیر بهتان به جان یوسف (ع) داشت. اما جهت پارگی جامهٔ جوان گواه پاک‌دامنی او بود. لکن آن برده را به جز تحمّل بار تهمت راهی به پیش روی نبود.[۱]

از آن‌جا که بر طبل رسوایی زلیخا نواخته بودند، وی بر آن شد تا حُسن و زیبایی یوسف (ع) را به همگان از بانوان بنمایاند تا ایشان نیز عنان شرم و حیاء از کف بدهند و در نتیجه در تحمّل بار گناه زلیخا شریک و هم‌راه شوند.[۲] یوسف (ع) را که صیانت از عفت و پاک‌دامنی

---

۱. (وَ اسْتَبَقَا الْبابَ وَ قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَ أَلْفَيا سَيِّدَها لَدَى الْبابِ قالَتْ ما جَزاءُ مَنْ أَرادَ بِأَهْلِكَ سُوءاً إِلاَّ أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذابٌ أَلِيمٌ * قالَ هِيَ راوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَ شَهِدَ شاهِدٌ مِنْ أَهْلِها إِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْكاذِبِينَ * وَ إِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ.) (یوسف/۲۷-۲۵)

۲. (فَلَمَّا رَأى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ * يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا وَ اسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخاطِئِينَ* وَ قالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُراوِدُ فَتاها عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَها حُبًّا إِنَّا لَنَراها فِي ضَلالٍ مُبِينٍ * فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَ آتَتْ كُلَّ واحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّيناً وَ قالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَ قُلْنَ حاشَ لِلَّهِ ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ * قالَتْ فَذلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَ لَقَدْ راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَ لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ ما آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَ لَيَكُوناً مِنَ الصَّاغِرِينَ) (یوسف/۳۲-۲۸)

دشوار می‌نمود، از کید زنانه به پروردگار جهانیان پناه می‌برد و زندگی در تنگ‌نای زندان را به جای فراخی در شهوت و افسون زنان از ایزد منّان طلب کرد.[۱]

یوسف (ع) از اعماق چاه حسد قریبان بالا آمده بود و دوباره به قعر سجن شهوت غریبان فرو فرستاده شد. اما از آن‌جا که چرخ روزگار هم‌واره در گردش است، در نهایت، این یوسف بود که از بند بهتان‌ها و بُت‌ها گسست و خورشید حقیقت بار دیگر طلوع کرد و تاریکی‌ها و پلیدها را رسوا نمود.[۲]

۴. همانندسنجی یافته‌های پژوهش

۴-۱. واکاوی شخصیّت‌پردازی بانوان بداندیش در قرآن کریم و *شاهنامه*

آن‌چنان که در مبانی نظری پژوهش بدان اشاره شد، حکمت بیان قصص در قرآن‌کریم همانا عاقبت‌اندیشی مخاطبان آن است. این تشویق و تهییج عاقبت‌اندیشی برآمده از رسالت پیام‌برانه می‌باشد که بر اساس آن آدمیان را از تکرار عاقبت‌های تیره و تاریک بر حذر می‌دارد و ایشان را از سوگیری شناختی و الگوپذیری از شخصیّت‌های پلید و بداندیش باز می‌دارد.

در این قسمت از پژوهش، با عنایت به مطالب پیشین بر آنیم تا میان عوامل شخصیّت‌ساز بانوی بداندیش در دو قصّهٔ سودابه و زلیخا همانندسنجی کنیم. در این راستا، ساختار مفهومی شخصیّت‌پردازی آن دو بانوی بداندیش در قرآن‌کریم و *شاهنامه* با روی‌کرد تطبیقی در جدول ذیل نمایش داده می‌شود.

---

۱. (قالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَ إِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَ أَكُنْ مِنَ الْجاهِلِينَ (۳۳) فَاسْتَجابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.) (یوسف/۳۴-۳۳)

۲. (وَ قالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جاءَهُ الرَّسُولُ قالَ ارْجِعْ إِلى رَبِّكَ فَسْئَلْهُ ما بالُ النِّسْوَةِ اللاَّتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ * قالَ ما خَطْبُكُنَّ إِذْ راوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حاشَ لِلَّهِ ما عَلِمْنا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * ذلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَ أَنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي كَيْدَ الْخائِنِينَ * وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ ما رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَ قالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنا مَكِينٌ أَمِينٌ .) (یوسف/ ۵۴-۵۰)

جدول۱: ساختار مفهومی شخصیّت بانوی بداندیش

۲-۴. واکاوی شخصیّت‌پردازی بانوان نیک‌اندیش در قرآن کریم و *شاهنامه*

در این قسمت، با در نظر گرفتن مطالب پیشین، شخصیت‌پردازی بانوی قصّهٔ دختران شعیب (ع) قرآن کریم و تهمینه در *شاهنامه* را به طور تطبیقی بررسی می‌کنیم و در قالب جدول ذیلاً نمایش داده می‌شود.

جدول۲: ساختار مفهومی شخصیّت بانوی نیک اندیش

تأکید بر خانواده و معرفی آن	
یکی دخت شاه سمنگان منم	أَبُونا شَيْخٌ كَبِيرٌ
اهل بصیرت و تأمّل در گزینش همسر	
چو این داستانها شنیدم ز تو	إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ
ملاک قدرت و مردانگی و امانت داری	
مگر چون تو باشد به مردی و زور	الْقَوِيُّ الْأَمِينُ
عفت و حیاء و پاکدامنی	
نبیند جزین مرغ و ماهی مرا	فَجاءَتْهُ إِحْداهُما تَمْشِي عَلَى اسْتِحْياءٍ
تأکید بر تشکیل خانواده	
نشاند یکی پورم اندر کنار	إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ
پای بندی به سنت ها	
بدان سان که بودست آیین و کیش	قالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ
نقش پدر در ازدواج و همسرگزینی	
بیاید بخواهد ورا از پدر	قالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ
پای بندی به پیمان ها و تعهد به خانواده	
به خوبی بیاراست پیمان اوی	أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ

نتیجه‌گیری

آن‌چه که از واکاوی زمینه‌ها و عوامل شخصیّت‌ساز داستان‌های مورد بحث می‌توان نتیجه گرفت این است که شخصیّت بانوان در تراث ایرانی – اسلامی همانند شخصیّت مردان به دو دستهٔ نیک‌اندیش و بداندیش تقسیم می‌شود.

خردورزی و نیک‌اندیشی در بانوان چنین تصویرسازی ذهنی شده است که نقش ایشان در خانوده در قالب‌های نسبت‌های مادری، خواهری و فرزندی برجسته به نظر آید. این نکته هنگامی اهمیّت دوچندان می‌یابد که شخصیّت دختر جوان قصد دارد تا هم‌سر آینده خویش را بر گزیند. از این روی، دختر جوان بر اساس ملاک‌های عفت و پاک‌دامنی و امانت‌داری و قدرت جسمانی دست به انتخاب می‌زند. این مهم نیست که انتخاب هم‌سر، نخست از سوی مرد باشد یا از سوی زن باشد. اما این دارای اهمیّت بسزایی است که نقش خانواده به ویژه پدر در گزینش هم‌سر بر اساس آیین‌ها و سنت‌ها مورد اهتمام باشد.

در مقابل بانوی نیک‌اندیش، بانوی بداندیش، تصویرسازی ذهنی شده است. زن بداندیش، تعهدی به نهاد خانواده و هم‌سر و فرزندان ندارد و برای وصول به مطامع شهوانی خویش از هر حیله و پرده‌دری دریغ نمی‌ورزد. بر این اساس، در داستاهای مورد بحث، در نهایت، چیزی به جز رسوایی دامن‌گیر ایشان نمی‌شود.

کوتاه سخن آن‌که بهره‌گیری از خرد در راستای اعمال و رفتار نیکو و پسندیده، بانوان را در مسیر عفت و پاک‌دامنی و تأکید بر خانواده به ویژه هم‌سر و پدر قرار می‌دهد و سوءاستفاده از خرد برای غایات صرفاً مادّی و شیفتهٔ ظواهر مادّی شدن، بانوان را در راه غیرقابل بازگشت رسوایی سوق می‌دهد.

پس، زمینه‌ها و عوامل شخصیّت‌ساز در داستان‌های مذکور، بیان‌گر این هستند که بانوان در دو درون‌مایهٔ مادی‌گرایی و معنویت‌گرایی دارای ظهور و بروز شخصیّتی متفاوت هستند که که یکی از محورهای اصلی آن، تأکید و عدم تأکید به نهاد خانواده است.

نتیجه آن‌که مفاهیم کلان و شمولی خردورزی و نیک‌اندیشی در بانوان، به نحوی در قالب ادبی تصویرسازی شده است که دربردارندهٔ پاره‌ای از مفاهیم خُرد هم‌چو همسرگزینی صحیح، خانواده‌محوری، عفت و حیاء و پاک‌دامنی و اهتمام به آیین‌ها و سنت‌ها می‌باشد.

در مقابل، مفاهیم کلان و شمولی خردگریزی و بداندیشی در بانوان، به طریقی در قالب ادبی تصویرسازی شده است که ماحصل آن در تصویرسازی ذهنی، در بردارندهٔ مفاهیم خُرد هم‌چو عدم اهتمام و احترام به نقش خانواده، سنت‌گریزی و حرمت‌شکنی آیین‌ها، خداستیزی و عدم باورمندی به مبدأ پاک و یکتا، پرده‌دری و رسوایی می‌باشد. گفتنی است در تصویرسازی ذهنی بانوان بداندیش خرده مفهوم توبه و بخشودگی زمینه‌ساز بازپروری اجتماعی و احیای شخصیّت بانوی بداندیش می‌باشد که این از تعالی دیدگاه قرآن کریم و بلندنظری *شاهنامهٔ* فردوسی درباره هدایت‌گری انسان‌ها حکایت دارد.

فهرست منابع

- اخوّت، احمد. (۱۳۷۱). ***دستور زبان داستان***، اصفهان: انتشارات فردا.
- اسلامی ندوشن، محمّدعلی. (۱۳۸۱). ***ایران و جهان از نگاه شاهنامه***، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- خالقی مطلق، جلال. دهباشی. علی، (۱۳۷۲). ***گل رنج‌های کهن: مجموعه مقالات درباره شاهنامه***، تهران: نشر ثالث.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). ***شاهنامه فردوسی***، تصحیح: خالقی مطلق، جلال. تهران: دائره المعارف بزرگ اسلامی.
- محمّدی ملایری، محمّد. (۱۳۷۹). ***تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی***، تهران: انتشارات توس.
- مک‌کی، رابرت. (۱۳۸۲). ***داستان: ساختار، سبک و اصول فیلم‌نامه‌نویسی***، ترجمه: محمّد گذرآبادی، تهران: هرمس.

- Okhwatt, Ahmed. (1992). ***Story Grammar***, Isfahan: Farda . [In Persian]
- Eslami Nodooshan, Muhammad Ali. (2002). ***Iran and the world from the perspective of Shahnameh***, Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Khaleghi Mutlaq, Jalal.Dehbashi Ali, (1993). ***Selected articles about Shahnameh***, Tehran: sales. [In Persian]
- Ferdowsi, Abulqasem. (2007). ***Ferdowsi's Shahnameh***, Ed. Khaleghi Mutal, Jalal. Tehran: Islamic Encyclopedia. [In Persian]
- Mohammadi Malayeri, Mohammad. (2000). ***Iranian Culture and History during the Period of Transition between the Sassanid and Islamic Eras***, Tehran: Toos. [In Persian]
- McKee, Robert. (2003). ***Story: substance, structure, style, and the principles of screen writing***, trans. Mohammad Ghozarabadi, Tehran: Hermes. [In Persian]

منابع عربی

- زحیلی، وهبهٔ بن مصطفی. (۱۴۲۲). ***تفسیر الوسیط***، دمشق: دار الفکر.
- طباطبایی، سیّدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲). ***جامع البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت: دار المعرفه.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰). ***مفاتیح الغیب***، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). ***تفسیر قمی***، قم، دار الکتاب.

- Al-Zuhaili, Wahba bin Mustafa. (2001). ***Tafsir alwasit***, Damascus: Dar Al-Fikr. [In Arabic]
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. (1996). ***Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an***, Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Tabarsi, Fazl bin Hasan. (1993). ***Majma al Bayan fi Tafsir Al-quran***, Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
- Tabari, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir. (1991). ***Jami' Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an***, Beirut: dar almarifah. [In Arabic]
- Fakhruddin Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar. (1999). ***Mafatih alghayb***, Beirut: Dar Ehya Al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Qomi, Ali bin Ibrahim. (1988). ***Tafsir Qomi***, Qom, Dar al-Kitab. [In Arabic]

References

- Hulme, T. E. (1924). ***Speculations: Essays on Humanism and the Philosophy of Art*** (ed.) H. Read, London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Jackson, Tony E. (2003). «Literary Interpretation and Cognitive Literary Studies», *Poetics Today*, 24(2): 191-205.
- Liu, M. (2022a). «Mental Imagery and Polysemy Processing», *Journal of Consciousness Studies*, 29(5-6): 176-189.
- Liu, M. (2022b). «Mental Imagery and Poetry» , Forthcoming in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Dol: 10.1093/jaac/kpac052
- Nanay, B. (2017). «Pain and Mental Imagery», *The Monist*, 100: 485–500.
- Nanay, B. (2018). «Multimodal Mental Imagery», *Cortex*, 105: 125-134.

- Nanay, B. (2021). «Implicit bias as mental imagery», *Journal of the American Philosophical Association*, 7: 329–347.

- Oliver, M. (1994). ***A Poetry Handbook***, San Diego: Harcourt Brace & Company.

- Pearson, J., Naselaris, T., Holmes E. A., and Kosslyn S. M. (2015). «Mental Imagery: Functional Mechanisms and Clinical Applications», *Trends in Cognitive Sciences*, 19(10): 590–602.

- Perkins, D. P. (1983). «Imagery in Minds and Poems», *Poetics Today*, 4(2): 309-321.

- Richardson, Alan. (2004). «Studies in Literature and Cognition: A Field Map," in the Work of Fiction: Cognition, Culture, and Complexity», eds. Alan Richardson and Ellen Spolsky. *Aldershot: Ashgate*, 1–29.

- Stokes, D. (2019). «Mental Imagery and Fiction», *Canadian Journal of Philosophy*, 49 (6): 731-754.

- Tooming, U. (2018). «Imaginative Resistance as Imagistic Resistance», *Canadian Journal of Philosophy*, 48(5): 684–706.