رویش روان شناسی، سال۱۴، شماره ۷، شماره پیاپی ۱۱۲، مهر ۱۴۰۴
Rooyesh-e-Ravanshenasi Journal(RRJ),14(7), 2025

رشد اخلاقی از منظر روانکاوی: از نظریه‌های کلاسیک تا معاصر

Moral Development from a Psychoanalytic Perspective: From Classical to Contemporary Theories

مرتضی نقی‌پور
دانشجوی دکترای روان‌شناسی سلامت، دانشکدهٔ روان شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
دکتر محمدعلی بشارت (نویسنده مسئول)
استاد، گروه روان‌شناسی، دانشکدهٔ روان شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

چکیده

مقالهٔ حاضر به بررسی رشد اخلاقی در مکاتب روانکاوی می‌پردازد و روند شکل‌گیری مفهومی آن را از نظریهٔ ساختاری فروید تا رویکردهای معاصر عصب-روانکاوی و ارتباطی دنبال می‌کند. در حالی که روانکاوی کلاسیک بر تعارض درونی و شکل‌گیری فرامن تأکید داشت، مکاتب بعدی به درک پیچیده‌تری از رشد اخلاقی دست یافتند و از مفاهیم روابط موضوعی و بین‌ذهنی، تنظیم هیجان و توانایی ذهنی‌سازی بهره بردند. این تلفیق میان‌رشته‌ای گذاری است از نگاهی به اخلاق به‌مثابه ساختاری آرمان‌گرایانه و درونی به سوی فرآیندی پویا که اساس آن همدلی، به رسمیت شناختن و یکپارچگی عصبی-رشدی است. این مقاله به بررسی دیدگاه‌های روانکاوانی همچون فروید، هارتمن، کلاین، وینیکات، کوهوت، بنجامین، فوناگی، سولمز و دیگران می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه مسیر نظری رشد اخلاقی از تعارض درون‌روانی به سوی مدل‌های ارتباطی و عصب‌شناختی حرکت کرده است.

واژه‌های کلیدی: *رشد اخلاقی، روانکاوی، فرامن.*

Morteza Naghipoor
Ph.D. Candidate of Health Psychology, Faculty of Psychology and Education, University of Tehran, Tehran, Iran.
Dr. Mohammad Ali Besharat *
Professor, Department of Psychology, Faculty of Psychology and Education, University of Tehran, Tehran, Iran. *besharat@ut.ac.ir*

Abstract

The present article examines moral development within psychoanalytic schools of thought, tracing the conceptual trajectory from Freud's structural theory to contemporary neuropsychoanalytic and relational approaches. While classical psychoanalysis emphasized internal conflict and the formation of the superego, later schools advanced more nuanced understandings of moral growth, incorporating concepts such as object relations, intersubjectivity, affect regulation, and mentalization. This interdisciplinary integration marks a shift from viewing morality as an internal, ideal-based structure to understanding it as a dynamic process grounded in empathy, recognition, and neurodevelopmental integration. The article examines the perspectives of psychoanalytic theorists, including Freud, Hartmann, Klein, Winnicott, Kohut, Benjamin, Fonagy, Solms, and others, demonstrating how the theoretical path of moral development has moved from intrapsychic conflict toward relational and neurobiological models.

Keywords: *Moral Development, Psychoanalysis, Superego.*

نوع مقاله : تحلیلی | **دریافت : تیر ۱۴۰۴** | **پذیرش: مرداد ۱۴۰۴** | **ویرایش نهایی: مهر ۱۴۰۴**

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]

مقدمه

رشد اخلاقی[1]، اینکه افراد چگونه می‌توانند میان درست و نادرست تمایز بگذارند، ارزش‌های اخلاقی را درونی کنند، و به نیازها و مطالبات خود و دیگران پاسخ دهند از آغاز یکی از دغدغه‌های اصلی روانکاوی بوده است. بررسی رشد اخلاقی در روانکاوی موضوعی درهم‌تنیده با بنیادی‌ترین مسائل نظیر شکل‌گیری شخصیت، تنظیم امیال و حل و فصل تعارض‌های درون‌روانی و بین‌فردی آن است. در حالی که روانکاوی کلاسیک، به‌ویژه در مدل ساختاری فروید، اخلاق را در قالب فرامن و به‌مثابه صدای درونی‌شده اقتدار والدینی و فرهنگی می‌فهمید (فروید، ۱۹۲۳)، رویکردهای معاصر روانکاوی، اخلاق را در زمینهٔ تحول روانی، بین‌ذهنی، تنظیم هیجانی، و فرایندهای عصب‌زیستی بازخوانی کرده‌اند.

فروید فرامن را میراث تعارضات ادیپی/ عقدهٔ ادیپ و از این رو اخلاق را برخاسته از تعارض درونی می‌دانست، تعارضی که میان «ایگو» و «اید» است (فروید،۱۹۳۰). در این نگاه، احساس گناه، اضطراب و واپس‌رانی، بهای اجتناب‌ناپذیر زندگی متمدنانه تلقی می‌شدند. اما تحولات بعدی در روانکاوی، به‌تدریج این مدل آرمان‌گرایانه و تعارض‌محور رشد اخلاقی را زیر سؤال بردند و مدل‌هایی را برگزیدند که وجدان اخلاقی و ظرفیت اخلاقی را برخاسته از توانایی خود برای همدلی[2]، توانایی ذهنی‌سازی[3] و دلبستگی ایمن[4] می‌دانستند (فوناگی و همکاران، ۲۰۰۲؛ شور، ۱۹۹۴؛ سیگل، ۱۹۹۹). این چرخش، بازتاب تغییری گسترده‌تر در این حوزه است: از نظریهٔ سائق به‌سوی الگوهای ارتباطی و عصبی-رشدی، که در آن، عملکرد اخلاقی نه به‌عنوان امری تحمیل‌شده از بیرون، بلکه به‌عنوان فرآیندی درونی‌شده و برآمده از تعامل بین‌ذهنی و هم‌نوایی هیجانی[5] فهمیده می‌شود.

این مقاله، تحول نظریه‌های روانکاوی دربارهٔ رشد اخلاقی را در قالب شش مکتب عمده دنبال می‌کند، که هرکدام چارچوبی متمایز و درعین‌حال مرتبط برای فهم رشد اخلاقی ارائه می‌دهند. بسیاری از نظریه‌پردازان روان‌کاوی مورد بررسی در این مقاله مستقیماً به مسئلهٔ اخلاق نپرداخته‌اند. با این حال، نظریه‌های آنان حاوی مفاهیم بنیادینی است که امکان تحلیل جنبه‌های اخلاقی، از جمله شکل‌گیری وجدان، تحول ارزش‌های درونی، و مناسبات بین‌فردی را فراهم می‌سازد. از این منظر، مقاله حاضر تلاش می‌کند تا با نگاهی تحلیلی، ابعاد ضمنی اخلاق را در دل این دیدگاه‌ها استخراج و بازخوانی کند.

بخش اول به روانکاوی کلاسیک می‌پردازد، جایی که مدل ساختاری فروید (۱۹۲۳)، فرامن را به‌عنوان داور اخلاقی درونی معرفی می‌کند که از طریق همانندسازی‌های ناهشیار با چهره‌های مقتدر در زندگی شکل می‌گیرد. بخش دوم، به «روان‌شناسی ایگو[6]» می‌پردازد، که در آن، اخلاق به‌مثابهٔ عملکرد هشیارانهٔ «ایگو» و حاصل عقلانیت سازگار است و با درونی‌سازی هنجارهای اجتماعی بازتعریف می‌شود (هارتمن، ۱۹۳۹). در بخش سوم، نظریهٔ روابط موضوعی[7] اخلاق را در بستر روابط اولیه قرار می‌دهد و بر احساس گناه، ترمیم و هیجانات اخلاقی مرتبط با بازنمایی‌های درونی‌شده از موضوع‌ها تأکید می‌کند (کلاین، ۱۹۵۷؛ فربرن، ۱۹۵۲). بخش چهارم به روان‌شناسی خود[8] می‌پردازد، جایی که کوهوت دیدگاهی جدید را مطرح می‌کند: اخلاق مبتنی بر همدلی به‌جای احساس گناه، که در حفظ انسجام خود[9] از طریق آینه‌وارگی[10]، هم‌نوایی و تجارب موضوع‌خود[11] ریشه دارد (کوهوت، ۱۹۷۷؛ تولپین، ۲۰۱۳). بخش پنجم، روانکاوی ارتباطی[12] را معرفی می‌کند، که در آن اخلاق دیگر صرفاً در درون روان جای ندارد، بلکه به‌مثابهٔ فرایندی بین‌ذهنی در نظر گرفته می‌شود، که از طریق به رسمیت شناختن[13]، گسست و ترمیم رشد می‌یابد (بنجامین، ۱۹۹۵؛ آرون، ۱۹۹۶؛ میچل، ۱۹۹۷). نهایتاً، بخش ششم به رویکردهای تلفیقی و عصب-روانکاوی[14] معاصر می‌پردازد و بر اساس آن دیدگاه‌های روانکاوی، عصب‌زیست‌شناسی و رشد روانی پیوند می‌یابند. در این چارچوب، اخلاق را می‌توان خصیصه‌ای برآمده از تنظیم هیجان، توانایی ذهنی‌سازی، و نظام‌های انگیزشی در نظر گرفت که در بستر تحول

1 . moral development
2 . empathy
3 . mentalization
4 . secure attachment
5 . emotional attunement
6 . ego psychology
7 . object relations
8 . self psychology
9 . self integration
10 . mirroring
11 . selfobject
12 . relational psychoanalysis
13 . recognition
14 . neuropsychoanalysis

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]

اولیهٔ عصبی و ارتباطی شکل می‌گیرند (سولمز و ترنبل، ۲۰۱۸؛ دِستِی و کوول، ۲۰۱۴؛ فوناگی و همکاران ،۲۰۰۲). در مجموع، در این شش مکتب روانکاوی، شاهد دگرگونی چشمگیری در نحوهٔ مفهوم‌پردازی منشأ و کارکرد حیات اخلاقی هستیم که در ادامه به هر کدام از آنها می‌پردازیم.

ارزش اخلاقی در روانکاوی کلاسیک: مدل ساختاری فروید

چگونگی پیدایش ارزش‌های اخلاقی در روان یکی از دغدغه‌های اصلی فروید بود. در چارچوب فراروان‌شناسی فروید، پیدایش اخلاق عمیقاً با رشد ساختار روانی، به‌ویژه شکل‌گیری فرامن، گره خورده است. مدل ساختاری فروید، که نخستین‌بار به‌طور کامل در کتاب *ایگو و اید* (۱۹۲۳) ارائه شد، ذهن انسان را متشکل از سه بخش عمده می‌داند: اید، ایگو، و فرامن. در این میان، فرامن نمایندهٔ درونی اقتدار اخلاقی است که از طریق درونی‌سازی ارزش‌های والدینی و اجتماعی در دوران کودکی، به‌ویژه در جریان حل‌وفصل تعارضات ادیپی/ عقدهٔ ادیپ، شکل می‌گیرد.

فروید برداشت خود از اخلاق را از اساس با نظریه‌اش دربارهٔ رشد روانی‌جنسی پیوند می‌دهد. فرامن در پایان مرحلهٔ آلتی[1] پدید می‌آید، یعنی زمانی که کودک تعارض ادیپی را حل‌وفصل می‌کند. این مرحلهٔ رشدی مستلزم چشم‌پوشی از امیال جنسی نسبت به والد غیرهم‌جنس و همانندسازی با والد هم‌جنس است. پرخاشگری و لیبیدویی که پیش‌تر متوجه والد بود، اکنون به درون بازگشت داده می‌شود و به شکل چهرهٔ والدگونهٔ درونی درمی‌آید که به‌عنوان مرجع اخلاقی در روان عمل می‌کند (فروید، ۱۹۲۳).

این درونی‌سازی فرآیندی انفعالی نیست، بلکه آکنده از شدت هیجانی و تنش‌های درون‌روانی است. در نظریهٔ کلاسیک، زمانی که فرامن آسیب می‌بیند به نهادی سخت‌گیر و اغلب تنبیه‌گر بدل می‌شود که «ایگو» را تحت نظر می‌گیرد و احساس گناه، شرم و اضطراب اخلاقی تولید می‌کند. فروید در *سخنرانی‌های مقدماتی جدید در باب روانکاوی* (۱۹۳۳) میان گناه عینی (برآمده از تخلف واقعی) و گناه برخاسته از فرامن (که حتی بدون ارتکاب خطا نیز می‌تواند وجود داشته باشد) تمایز قائل می‌شود و از این راه، ماهیت ناهشیار قضاوت اخلاقی را برجسته می‌سازد.

قدرت عاطفی فرامن یکی از ارکان نظریهٔ فروید است. او در *تمدن و ناخرسندی‌های آن* (۱۹۳۰) توضیح می‌دهد که تمدن، بر پایهٔ ظرفیت فرد برای درونی‌سازی محدودیت‌های اخلاقی استوار است. چشم‌پوشی از ارضای امیال غریزی، به‌ویژه در حوزه‌های جنسی و پرخاشگری، شرط لازم برای شکل‌گیری نظم اجتماعی است. اما این چشم‌پوشی، بهای سنگینی برای سلامت روانی فرد دارد. به عبارت دیگر، هرچه فرد متمدن‌تر شود، فرامن نیرومندتر می‌گردد و در نتیجه، ظرفیت برای تجربهٔ گناه نیز افزایش می‌یابد. فروید حتی عنوان می‌کند که اخلاقی‌ترین افراد ممکن است بیش از دیگران در رنج وجدان باشند، زیرا فرامن آن‌ها خواهان کمالی بی‌وقفه است، بی‌آنکه تسکینی عرضه کند. از این منظر، حس اخلاقی صرفاً عملکردی عقلانی یا اجتماعی نیست، بلکه باری روانی است که از دل تعارض‌های رشدی و فرآیندهای ناهشیار برمی‌خیزد.

ساختار و کارکرد فرامن را می‌توان با مفهوم «مازوخیسم اخلاقی[2]» فروید بیشتر درک کرد، پدیده‌ای که در آن فرد ناهشیار به‌دنبال رنج یا تنبیه می‌رود تا گناه خود را تخفیف دهد یا فرامن را راضی کند. در مقالهٔ *مسئله اقتصادی مازوخیسم* (۱۹۲۴)، فروید این پویایی را به تجربه‌های دوران کودکی و تعارض‌های حل‌نشده نسبت به اقتدار والدینی پیوند می‌دهد. بنابراین، حتی اعمال اخلاقی نیز می‌توانند انگیزه‌هایی ناهشیار داشته باشند که از تمایل به تنبیه درونی‌شده سرچشمه می‌گیرند، و ظاهر ایثار یا رفتار اخلاقی را پیچیده می‌سازند.

تأکید فروید بر گناه به‌عنوان سنگ‌بنای اخلاق با نظریهٔ کلی‌تر او دربارهٔ سائق‌ها هماهنگ است. فروید در *فراسوی اصل لذت* (۱۹۲۰) سائق مرگ را معرفی می‌کند. در این چارچوب، فرامن به‌مثابهٔ واسطه‌ای عمل می‌کند میان ظرفیت ویرانگر اجتماعیِ سائق مرگ و تلاش «ایگو» برای حفظ تعادل از طریق رفتار اخلاقی. بنابراین، از دیدگاه فرویدی، رشد اخلاقی از نظریهٔ سائق و کنترل پرخاشگری جدایی‌ناپذیر است.

در *توتِم و تابو (۱۹۱۳)*، فروید از منظری انسان‌شناختی به رشد اخلاق می‌نگرد و پیشنهاد می‌دهد که منشأ وجدان در قتل ابتدایی پدر توسط گروهی از پسران نهفته است، کنشی اسطوره‌ای که دین توتمی، احساس گناه و قانون از آن برمی‌خیزند. پشیمانی جمعی پس

1 . phallic stage
2 . moral masochism

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]

از این قتل، به شکل آیین‌ها و نهادها سازمان می‌یابد و قواعد اخلاقی را پدید می‌آورد. این اسطوره، استعاره‌ای است برای نحوه‌ای که فروید انتقال تاریخی و فرهنگی اخلاق را می‌فهمد: به‌مثابه عملکردی از واپس‌رانی جمعی و گناه درونی‌شده که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود.

در نتیجه، مدل کلاسیک فروید، اخلاق را نه حاصل یادگیری اجتماعی یا تعقل، بلکه محصول ساختار درونی روان می‌داند. فرامن، هم ساختاری روانی و هم فرآیندی پویا است که از تعارض‌های رشدی، پرخاشگری درونی‌شده و دوسوگرایی هیجانی پدید می‌آید. این ساختار ذهنی، صرفاً صدای عقل نیست، بلکه رسوبی است از سرمایه‌گذاری‌های عاطفی ژرف و ناهشیار. چنین برداشتی، اخلاق را در دل کشاکش انسان میان غریزه و تمدن، میان اصل لذت و مطالبات دنیای بیرونی قرار می‌دهد.

روان‌شناسی ایگو: اخلاق و ایگوی رشدیافته

ظهور روان‌شناسی ایگو در میانهٔ قرن بیستم، تحولی نظری مهمی در روانکاوی پدید آورد و درک اخلاق را از محدودیت‌های آرمان‌گرایانهٔ فرامن فراتر برد و به سوی کارکردهای انطباقی و واقعیت‌مدارانهٔ ایگو سوق داد. در حالی‌که فروید زمینه را برای درک ایگو به عنوان واسطه‌ای میان اید، فرامن و دنیای بیرونی فراهم کرده بود، نظریه‌پردازانی چون هاینتز هارتمن، ارنست کریس و آنا فروید، ظرفیت‌های ایگو را به‌عنوان بخش مرکزی سلامت روان و عملکرد اخلاقی، دقیق‌تر بررسی کردند و گسترش دادند. در این چارچوب، اخلاق صرفاً نتیجه‌ای از درونی‌سازی ممنوعیت‌ها و احساس گناه ناهشیار نیست، بلکه دستاوردی رشدیافته بر پایهٔ نیرومندی ایگو[1]، واقعیت‌سنجی[2] و حل تعارضات درونی تلقی می‌شود (گابارد و همکاران، ۲۰۱۲).

هاینتز هارتمن که یکی از بنیان‌گذاران روان‌شناسی ایگو شناخته می‌شود، با بازنگری در مفهوم ایگو، بر کارکردهای خودمختار آن تأکید کرد؛ توانایی‌هایی که نه کاملاً از اید ناشی می‌شوند و نه همواره درگیر کشمکش با امیال غریزی هستند. هارتمن در اثر مهم خود با عنوان *روان‌شناسی ایگو و مسئله انطباق* (۱۹۳۹) پیشنهاد داد که برخی از کارکردهای ایگو، مانند ادراک، حافظه، کنترل حرکتی و تفکر منطقی، می‌توانند در حوزه‌ای فارغ از تعارض رشد کنند. این دیدگاه، مطالعهٔ اخلاق را به‌مثابهٔ ظرفیتی هشیارانه و عقلانی ممکن ساخت، که دیگر محصول ناهشیارِ واپس‌رانی نیست. تمرکز هارتمن بر انطباق، رشد اخلاقی را در ظرفیت فرد برای پاسخ‌گویی منعطف و مؤثر به واقعیت قرار داد و زندگی اخلاقی را بخشی از بلوغ روانی و تسلط بر محیط دانست.

در این مدل، اخلاق به توانایی ایگو در یکپارچه‌سازی تکانه‌های متعارض، تعدیل هیجان و حفظ روابط پایدار با موضوع‌ها گره می‌خورد. برخلاف مدل فرویدی که در آن اخلاق عمدتاً از راه احساس گناه و اضطراب عمل می‌کند، در روان‌شناسی ایگو، استدلال اخلاقی از توانایی‌های ترکیب و قضاوت ایگو پدید می‌آید. ارنست کریس (۱۹۵۲) تأکید کرد که ایگو قادر است «واپس‌روی در خدمت خود[3]» را رشد دهد، فرایندی خلاق و انطباقی که تأمل اخلاقی دقیق و حل مسئله را امکان‌پذیر می‌سازد. این دیدگاه، رشد اخلاقی را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که انعطاف‌پذیر و مبتنی بر زمینه است، نه خشک و آرمان‌گرایانه.

آنا فروید نیز در اثر معروف خود *ایگو و سازکارهای دفاعی* (۱۹۳۶) نقش ایگو در رشد اخلاقی را با شرح سازکارهای دفاعی که از روان در برابر تعارض‌های درونی محافظت می‌کنند، گسترش داد. گرچه این دفاع‌ها در صورت افراط می‌توانند قضاوت اخلاقی را مخدوش کنند، تحلیل آن‌ها نشان‌دهندهٔ تلاش پیچیدهٔ ایگو برای حفظ تعادل روانی در برابر امیال و ممنوعیت‌هاست. به‌عنوان مثال، سازکارهایی چون والایش[4] و همانندسازی[5] می‌توانند انرژی‌های پرخاشگرانه یا جنسی را به فعالیت‌هایی اجتماعی و از نظر اخلاقی ارزشمند هدایت کنند. بدین ترتیب، خود نه صرفاً میدان نبردی میان امیال و آرمان‌ها، بلکه عاملی فعال در شکل‌دادن به رفتار اخلاقی از طریق مصالحه، سازش و دگرگونی نمادین است.

در کانون دیدگاه روان‌شناسی ایگو نسبت به اخلاق، مفاهیم «تأخیر در ارضای امیال[6]» و «واقعیت‌سنجی» قرار دارند. این کارکردها نشان‌دهندهٔ توانایی ایگو در متعادل‌سازی نیازهای غریزی با محدودیت‌های اخلاقی و اجتماعی هستند. اریک اریکسون، که نظریهٔ رشد

1 . ego strength
2 . reality-testing
3 . regression in the service of the ego
4 . sublimation
5 . identification
6 . delayed gratification

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]

روانی‌اجتماعی‌اش با جنبش روان‌شناسی ایگو مرتبط است، هویت اخلاقی را نتیجهٔ رشد پیوستهٔ ایگو در مراحل مختلف رشد دانست (گابارد و همکاران، ۲۰۱۲). در *کودکی و جامعه* (۱۹۵۰)، او تأکید کرد که یکپارچه‌سازی ارزش‌ها، هویت و مسئولیت، وظیفه‌ای اساسی در نوجوانی است؛ دوره‌ای که ایگو باید آرمان‌های درونی را با انتظارات بیرونی سازگار سازد. از این منظر، تعهد اخلاقی از توانایی ایگو برای حفظ انسجام در برابر بحران‌های رشدی نشئت می‌گیرد.

پیامدهای بالینی رویکرد روان‌شناسی ایگو به اخلاق نیز حائز اهمیت‌اند. در حالی که روانکاوی کلاسیک ممکن است تعارض اخلاقی را به گناه ادیپی واپس‌رانده شده یا آسیب فرامن نسبت دهد، روان‌شناسی ایگو بر ارزیابی و تقویت عملکردهای ایگو برای بهبود تصمیم‌گیری اخلاقی تمرکز دارد. در رابطهٔ درمانی، این امر ممکن است شامل کمک به مراجع برای رشد سازِکارهای دفاعی انطباقی‌تر، بهبود کنترل تکانه و افزایش ظرفیت برای قضاوت تأملی باشد. هدف درمان، در اینجا، نه تعدیل فرامن، بلکه تقویت توانایی ایگو برای میانجی‌گری میان الزامات اخلاقی درونی و بیرونی با انعطاف و تمامیت است (گابارد و همکاران، ۲۰۱۲).

نظریهٔ روابط موضوعی: موضوع‌های درونی‌شده و فانتزی اخلاقی

نظریهٔ روابط موضوعی تغییری اساسی در اندیشهٔ روان‌کاوی ایجاد کرده است، چراکه فرض می‌گیرد خود نه تنها در رابطه با موضوع‌های بیرونی، بلکه از طریق بازنمایی‌های درونی‌شده از این موضوع‌ها ساخته می‌شود؛ موضوع‌هایی که به ساختارهای بنیادی روان بدل می‌گردند. این نظریه که نخست در میان گروه مستقل بریتانیایی شکل گرفت و سپس در محافل روان‌کاوی آمریکایی گسترش یافت، رشد اخلاقی را نه حاصل ساختارهای بازدارنده‌ای مانند فرامن یا کارکرد منطقی ایگو، بلکه پیامد درونی‌سازی و دگرگونی تجربه‌های نخستین ارتباطی می‌داند. در این چارچوب، اخلاق پدیده‌ای عمیقاً هیجانی و بین‌فردی است و ریشه در تجربه‌های نوزاد از عشق، فقدان، پرخاشگری و نیاز به ترمیم[1] پیوندهای آسیب‌دیده دارد (گابارد و همکاران، ۲۰۱۲).

ملانی کلاین، از بنیان‌گذاران نظریهٔ روابط موضوعی، نخستین کسی بود که مدلی رشدمحور از کارکرد اخلاقی ارائه کرد که بر پایهٔ نوسانات ابتدایی رابطه نوزاد-مادر بنا شده بود. برخلاف تأکید فروید بر دورهٔ ادیپی، کلاین منشأ وجدان و احساس گناه را در سال اول زندگی جای داد. او در آثاری چون *عشق، گناه و ترمیم* (۱۹۳۷) و *حسادت و قدردانی* (۱۹۵۷)، مفاهیم «موضع پارانوئید- اسکیزوئید» و «موضع افسرده‌وار» را معرفی کرد؛ بخش‌هایی از ساختار روان که نشانگر رشد ظرفیت نوزاد در مدیریت عشق و پرخاشگری نسبت به موضوع‌های درونی‌شده‌اند.

در نظریهٔ کلاینی، ریشه‌های اخلاق به‌روشنی در موضع افسرده‌وار ظاهر می‌شوند. در این مرحله، نوزاد جنبه‌های خوب و بدِ پیش‌تر دوپاره‌شدهٔ مراقب اصلی را در قالب موضوعی واحد یکپارچه می‌کند. این یکپارچه‌سازی به دوسوگرایی عاطفی[2] می‌انجامد، یعنی نوزاد درمی‌یابد که عشق و نفرت به سمت موضوعی واحد معطوف شده‌اند، و همین ظرفیت تجربهٔ گناه و تمایل به ترمیم را ایجاد می‌کند. از نگاه کلاین، این میل به ترمیم، هستهٔ عاطفی حس اخلاقی را شکل می‌دهد: اخلاق از ممنوعیت یا ترس از تنبیه ناشی نمی‌شود، بلکه در نگرانی برای سلامت موضوع محبوب ریشه دارد (کلاین، ۱۹۳۷).

تأکید کلاین بر فانتزی ناهشیار و شدت هیجانی روابط موضوعی اولیه، پیامدهای عمیقی برای درک ما از منش اخلاقی دارد. وقتی روابط اولیه پایدار و محبت‌آمیز باشند، موضوع خوبِ درونی‌شده به منبعی برای امنیت درونی و هدایت اخلاقی بدل می‌شود. اما اگر محیط‌های اولیه مملوء از محرومیت یا خصومت باشند، روان تحت سلطهٔ اضطراب آزاردیدگی[3]، دوپاره‌سازی[4] و دفاع‌های بدوی[5] قرار می‌گیرد، و این به تحریف‌های اخلاقی می‌انجامد؛ مانند عملکرد خشن فرامن، فقدان همدلی یا احساس گناه سادیستی. بنابراین، برای کلاین، اخلاق از کیفیت و تمامیت دنیای درونی موضوع‌ها جدایی‌ناپذیر است (سامرز، ۲۰۲۴).

دونالد وینیکات بر پایهٔ بینش‌های کلاین، نقش «محیط نگهدارنده[6]» را در رشد خودمختاری اخلاقی برجسته ساخت. در نوشته‌های بالینی و نظری‌اش، به‌ویژه در کتاب *فرایندهای رشد و محیط تسهیل‌کننده* (۱۹۶۵) وینیکات پیشنهاد کرد که تجربهٔ نوزاد از «مادر نسبتاً

1 . reparation
2 . emotional ambivalence
3 . persecutory anxiety
4 . splitting
5 . primitive defenses
6 . holding environment

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]

خوب» موجب رشد تدریجی انسجام خود و احساس مسئولیت شخصی می‌شود. عنصر کلیدی در این فرایند، «فضای انتقالی[1]» است، وضعیتی بینابینی میان قدرت مطلق ذهنی نوزاد برای کنترل همه‌چیز و واقعیت عینی، که در آن نمادپردازی، بازی و خلاقیت شکل می‌گیرند. کودک در این فضا نه‌فقط قوانین و انتظارات را درونی می‌کند، بلکه ظرفیت تجربهٔ مراقبت و توجه و تنظیم تکانه‌های مخرب را نیز می‌آموزد.

مفهوم «مراقبت و توجه[2]» در نگاه وینیکات، نقطهٔ عطفی اخلاقی است. وقتی کودک درمی‌یابد که تکانه‌های پرخاشگرانه‌اش می‌توانند به مراقب، یعنی کسی که او را دوست دارد و به او وابسته است، آسیب بزنند، احساس گناه و میل به جبران در او شکل می‌گیرد. برخلاف فروید که احساس گناه را ناشی از ترس از تنبیه فرامن می‌دانست، اخلاق رشدی وینیکات بر تجربه‌های اصیل ارتباطی و بروز اولیهٔ همدلی استوار است (وینیکات، ۱۹۶۵).

رونالد فربرن نسخه‌ای دیگر از اخلاق را در نظریهٔ روابط موضوعی ارائه کرد. او در کتاب *نظریهٔ روابط موضوعی دربارهٔ شخصیت* (۱۹۵۴)، مدل غرایز فروید را به‌کلی رد کرد و به‌جای آن فرض کرد که لیبیدو به‌جای جست‌وجوی لذت، موضوع‌جو است. از نظر فربرن، آسیب‌های اخلاقی روان بزرگسال، از جمله سادیسم، مازوخیسم، و نارسیسیم، به درونی‌سازی موضوع‌های بد در کودکی بازمی‌گردد. دنیای درونی، به باور او، از روابط موضوعی درونی تشکیل شده است که ماندگارند و زندگی اخلاقی را شکل می‌دهند. در این چارچوب، اخلاق نه نتیجهٔ والایش غرایز، بلکه بازتاب ظرفیت فرد برای ارتباط با دیگری به عنوان موجودی کامل و خودمختار است. وجدان بیمارگون، از نگاه فربرن، زمانی پدید می‌آید که موضوع‌های درونی‌شده خشن یا طردکننده باشند و احساس گناهی نه ترمیم‌کننده بلکه خودتنبیه‌گر ایجاد کنند.

این اندیشمندان در مجموع، مسیری از رشد اخلاقی را ترسیم می‌کنند که بر قضاوت شناختی یا هنجارهای انتزاعی متکی نیست، بلکه بر ادغام عاطفی و پایداری موضوع استوار است. خودِ اخلاقی نه از طریق یادگیری «درست و نادرست»، بلکه از طریق توانایی برای سوگواری، ترمیم، و به‌رسمیت‌شناختن دیگری به‌عنوان موجودی جدا پدیدار می‌شود (سامرز، ۲۰۲۴).

در عرصهٔ بالینی، رویکرد روابط موضوعی به اخلاق، اهداف درمانی‌ای را شکل می‌دهد که بر تقویت انسجام درونی و ارتقای ظرفیت عاطفی برای مراقبت و توجه، همدلی و ترمیم تمرکز دارند. روانکاوان این سنت، به دنیای درونی موضوعی بیمار توجه می‌کنند و می‌کوشند تشخیص دهند آیا تعارض‌های اخلاقی او ریشه در موضوع‌های درونی آزارگر، پویایی‌های ارتباطی دوپاره‌شده، یا شکست‌های محیط نگهدارندهٔ اولیه دارد. وظیفهٔ درمان، صرفاً تفسیر احساس گناه یا ساختار فرامن نیست، بلکه بازسازی ظرفیت بیمار برای ارتباط اخلاقی اصیل از طریق رابطهٔ درمانی ترمیم‌کننده است (سامرز، ۲۰۲۴).

روان‌شناسی خود: اخلاق و اخلاقیات همدلی

روان‌شناسی خود، که توسط هاینتز کوهوت در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ گسترش یافت، تغییر پارادایمی مهمی نسبت به نظریهٔ سائق فروید و نیز نظریهٔ سنتی روابط موضوعی محسوب می‌شود. کوهوت به جای آن‌که رشد روانی را نتیجهٔ تعارضات درونی میان اید، ایگو و فرامن یا کشمکش میان موضوع‌های جزئی بداند، مفهوم «خود» را در مرکز قرار داد، یعنی یک هستهٔ روانی منسجم و ساختارمند که اساس آن همدلی[3] است. در این چارچوب، اخلاق ریشه در سرکوب یا ممنوعیت‌ها ندارد، بلکه در توانایی همدلی و شکل‌گیری خود منسجم در بستر روابط همدلانه معنا می‌یابد (گابارد و همکاران، ۲۰۱۲).

در کتاب *بازسازی خود* (۱۹۷۷)، کوهوت استدلال می‌کند که توانایی فرد برای درک و پاسخ‌دهی به حالات هیجانی دیگران، از دل تجربهٔ روابطی سر برمی‌آورد که در آن‌ها تصویر والدِ آرمانی‌شده[4] نقشی محوری ایفا می‌کند. نوآوری نظری و بالینی او در این بود که محور تحلیل را از الگوهای مبتنی بر گناه و ممنوعیت، به سمت بررسی شکست در همدلی و آسیب‌های ناشی از ناکامی‌های اولیه در رابطه با موضوع‌خود سوق داد. او باور داشت که ساختار منسجم خود، در فرایند درونی‌سازی مراقبانی شکل می‌گیرد که به‌گونه‌ای همدلانه به کودک پاسخ می‌دهند. این مراقبان به‌عنوان موضوع‌های‌خود، کارکردهایی همچون حفظ عزت‌نفس، تنظیم هیجان، و انسجام ارزش‌های درونی را

1 . transitional space
2 . concern
3 . empathy
4 . idealized parental imago

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]

فراهم می‌کنند. با تجربهٔ ناکامی‌های بهینه[1] در تعامل با این تصویرهای آرمانی‌شده، فرد به تدریج توانایی درونی‌سازی این کارکردها را پیدا کرده و به خودسامان‌دهی عاطفی و ارزشی دست می‌یابد.

در تضاد با مدل ساختاری فروید، که در آن وجدان کارکردی از فرامن بود، یعنی درونی‌سازی سخت‌گیرانه و ناهشیار اقتدار والدینی، کوهوت وجدان را حاصل ماتریس همدلانهٔ رشد می‌دانست. زمانی که نیازهای کودک برای «بازتاب‌دهی»، «آرمانی‌سازی» به‌خوبی پاسخ داده شود، نتیجهٔ آن شکل‌گیری خودی منسجم است که می‌تواند تفاوت‌ها را تاب بیاورد، با دیگران همدلی کند و در روابط اخلاقی معنادار درگیر شود. اخلاق، در این معنا، دستاوردی ساختاری است که بر اساس درونی‌سازی پاسخ‌دهی همدلانه شکل می‌گیرد، نه از طریق سرکوب یا دفاع روانی (گابارد و همکاران، ۲۰۱۲).

در مواردی که شکست در همدلی پدید می‌آید، زمانی که مراقبان ناپایدار، شرم‌دهنده، یا از نظر عاطفی کناره‌گیر باشند، خودِ در حال رشد نمی‌تواند کارکردهای خود سالم را گسترش دهد. نتیجه، نه فقط خودی تکه‌تکه، بلکه وجدانی مخدوش است. بیماران کوهوت اغلب دچار «فرامنی بیمارگون» بودند؛ نه به معنای کلاسیک آن (یعنی وجدان بیش‌فعال)، بلکه به‌عنوان نمودی از شکست در درونی‌سازی موضوع‌های خود. این افراد دچار خودانتقادگری شدید، شرم، یا تردیدهای اخلاقی بودند؛ علائمی که کوهوت آن‌ها را ناشی از گسست‌های اولیه در هم‌نوایی همدلانه می‌دانست، نه سرکوب غرایز. از نظر او، بازسازی عملکرد اخلاقی این افراد تنها از راه فراهم‌آوردن پاسخ‌دهی همدلانهٔ بهینه در رابطهٔ درمانی ممکن است، نه صرفاً از طریق تفسیر تعارض‌های ناهشیار(سامرز، ۲۰۲۴).

این درک رشدگرایانه و همدلانه از اخلاق، دلالت‌های نظری و بالینی مهمی دارد. اول اینکه، هم‌نوایی ارتباطی را در مرکز رشد اخلاقی قرار می‌دهد. توانایی کودک برای مراقبت از دیگران، احساس پشیمانی، و رفتار اخلاقی نه از ترس تنبیه، بلکه از تجربهٔ درک‌شدن، دیده‌شدن، و در آغوش‌گرفته‌شدن عاطفی نشئت می‌گیرد. درونی‌سازی این تجارب رابطه‌ای بنیان آرمان بالغ می‌شود که نوعی قطب‌نمای درونی برای قضاوت اخلاقی و مسئولیت‌پذیری است (سامرز، ۲۰۲۴).

از سوی دیگر، روان‌شناسی خود افق تازه‌ای برای درک آسیب‌شناسی اخلاقی باز می‌کند. برای مثال، افراد دارای اختلال شخصیت نارسیسیستیک ممکن است دچار بی‌حسی اخلاقی عمیق باشند، نه به این دلیل که فاقد فرامن هستند، بلکه به این دلیل که خود منسجمی ندارند که از آن، همدلی و دغدغهٔ اخلاقی بتواند پدید آید. در اینجا، نقص در احساس گناه نتیجهٔ توقف در رشد روانی است، نه شکست اخلاقی به‌خودی‌خود. چنان‌که کوهوت در *تحلیل خود* (۱۹۷۱) اشاره می‌کند، این بیماران ممکن است زبان اخلاقی را تقلید کنند، اما زیرساخت هیجانی‌ای که به این زبان معنا و اصالت بدهد ندارند.

بازتعریف اخلاق به‌عنوان کارکردی همدلانه توسط کوهوت، همچنین راه را برای مقایسه با دیگر حوزه‌ها گشود. پژوهش‌های رشدی دانیل استرن (۱۹۸۵) در مورد هم‌نوایی و تنظیم عاطفه، و پژوهش‌های تجربی مارتین هافمن (۲۰۰۰) دربارهٔ رشد همدلی و رفتارهای نوع‌دوستانه در کودکان، هر دو از این دیدگاه کوهوت حمایت می‌کنند که پاسخ‌دهی همدلانه، پایهٔ حس اخلاقی است. افزون بر این، مطالعات عصب‌زیست‌شناختی معاصر، نظیر پژوهش‌های دسیتی و جکسون (۲۰۰۴) دربارهٔ بنیان‌های عصبی همدلی، شواهدی همسو ارائه می‌دهند مبنی بر اینکه اخلاق بیشتر بر بستر هم‌نوایی عاطفی و توانایی درک دیدگاه دیگران بنا شده تا صرفاً بر قواعد درونی‌شده.

با این حال، مدل کوهوت چالش‌هایی نیز در خود دارد. تمرکز بیش‌ازحد بر «خودِ منسجم» به‌عنوان پایهٔ اخلاق، ممکن است تنش‌ها و تعارض‌های ضروری را که فروید و نظریه‌پردازان روابط موضوعی بر آن تأکید داشتند، کم‌رنگ جلوه دهد. در حالی که کلاین بر دوسوگرایی و گناه ترمیمی، و وینیکات بر دغدغه‌ای که از زنده‌ماندن مادر در برابر پرخاشگری نوزاد ناشی می‌شود تأکید داشتند، کوهوت بر آرمانی‌سازی و بازتاب‌دهی همدلانه متمرکز بود. این حذف نسبی وجوه تاریک‌تر، از جمله حسادت، نفرت و پرخاشگری، باعث شد منتقدانی مانند اتو کرنبرگ، کوهوت را به نادیده‌گرفتن بُعد تاریک حیات روانی متهم کنند (سامرز، ۲۰۲۴).

روان‌کاوی ارتباطی: به رسمیت‌شناسی متقابل و عنصر سوم اخلاقی

روان‌کاوی ارتباطی که در اواخر قرن بیستم پدید آمد، بازنگری مهمی در اندیشهٔ روان‌کاوانه به‌شمار می‌رود. این رویکرد از نظریهٔ روابط موضوعی، روان‌کاوی بین‌فردی، فمینیسم و فلسفهٔ پست‌مدرن تأثیر گرفته است. برخلاف مدل‌های کلاسیک که بر ساختارهای درونی و سائق‌های غریزی تأکید داشتند، نظریهٔ ارتباطی بر میدان بین‌ذهنی متمرکز است، فضای مشترکی که بین خود و دیگری شکل می‌گیرد.

1 . optimal frustration

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]

این چرخش، دلالت‌های عمیقی برای درک روان‌کاوانهٔ اخلاق دارد و زندگی اخلاقی را نه تبعیت درونی‌شده از اقتدار درونی، بلکه به‌عنوان یک مصالحهٔ دائمی میان به رسمیت‌شناسی، پذیرش تفاوت و مسئولیت در روابط انسانی بازتعریف می‌کند (سامرز، ۲۰۲۴).

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای نظریهٔ ارتباطی در زمینهٔ رشد اخلاقی در آثار جسیکا بنجامین دیده می‌شود. او در کتاب‌های *پیوندهای عشق* (۱۹۸۸) و *مانند سوژه‌ها، موضوع‌های عشق* (۱۹۵۵) مفهوم «به‌رسمیت‌شناسی متقابل[1]» را معرفی کرد، فرایندی که در آن دو سوژه، یکدیگر را به‌عنوان خودهایی مستقل اما به‌هم‌پیوسته به رسمیت می‌شناسند. این فرایند نه خودبه‌خودی است و نه تضمین‌شده؛ بلکه در دل تنش و خطر به‌وجود می‌آید، به‌ویژه خطر مواجهه با ذهنیت دیگری و تحمل آن بدون سلطه یا تسلیم. در این مدل، اخلاق نه از بالا (مانند احکام فرامن) صادر می‌شود و نه صرفاً درونی‌شده (مانند بازنمایی‌های موضوع)، بلکه به‌طور پویا در مواجهه میان «من» و «تو» پدید می‌آید.

مفهوم «عنصر سوم اخلاقی[2]» بنجامین، یعنی فضایی بین‌ذهنی که در آن تعارض‌های میان دو نفر مصالحه می‌شود و به رسمیت شناخته می‌شود، پلی نظری بین نظریهٔ ارتباطی و فلسفهٔ اخلاق ایجاد می‌کند. او معتقد است که زندگی اخلاقی وابسته به توانایی فرد برای حضور در این موقعیت سوم است، جایی که فرد می‌تواند از دوگانهٔ خود و دیگری، یا مهاجم و قربانی، فاصله بگیرد و دینامیک رابطه را از موضعی تأملی مشاهده کند. این عنصر سوم هم جنبهٔ رشدی دارد و هم بالینی؛ یعنی ظرفیت رو به رشد افراد (و روان‌کاوان) برای پذیرش مسئولیت، ترمیم گسست‌های ارتباطی، و به‌رسمیت شناختن ذهنیت مستقل دیگری (سامرز، ۲۰۲۴).

استیون میچل، یکی دیگر از پیشگامان روان‌کاوی ارتباطی، بیشتر بر اهمیت معنای به‌دست‌آمده در شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی تأکید داشت. او در *مفاهیم ارتباطی در روان‌کاوی* (۱۹۸۸) و *تأثیر و خودمختاری در روان‌کاوی* (۱۹۷۷) استدلال می‌کند که نگرش‌های اخلاقی ویژگی‌هایی ثابت نیستند، بلکه در کورهٔ تجربه‌های ارتباطی شکل می‌گیرند. ارزش‌هایی مانند اعتماد، انصاف، و مسئولیت‌پذیری صرفاً هنجارهایی درونی‌شده نیستند، بلکه پیوسته از طریق فرایندی بین‌فردی و آمادگی روان‌کاو برای تأثیرپذیری، تغییر و پاسخ‌دهی بازبینی می‌شوند. از این دیدگاه، اخلاق صرفاً یک محصول نیست بلکه یک فرایند است، ویژگی‌ای برآمده از تجربهٔ عاطفی مشترک و تأثیرگذاری دوسویه.

آدرین هریس (۲۰۰۵) دیدگاه ارتباطی را با قرار دادن رشد اخلاقی در زمینهٔ قدرت، جنسیت، و روایت‌های فرهنگی عمیق‌تر می‌سازد. او نشان می‌دهد که چگونه هویت و ظرفیت اخلاقی از طریق انتظارات فرهنگی، نابرابری‌های اجتماعی، و نقش‌های جنسیتی درونی‌شده شکل می‌گیرند. هریس از مدل‌های اخلاقی جهان‌شمول انتقاد می‌کند که تأثیر امتیاز، به‌حاشیه‌راندگی، و آسیب‌دیدگی را در رشد اخلاقی نادیده می‌گیرند. از نظر او، شناسایی اخلاقی باید شامل سیاستِ به رسمیت‌شناسی نیز باشد، یعنی آگاهی از اینکه چگونه ساختارهای اجتماعی نه‌تنها بر تجربهٔ خود اثر می‌گذارند، بلکه شرایط امکان اخلاق بین‌ذهنی را نیز تعیین می‌کنند. بنابراین، اخلاق را نمی‌توان از جهان اجتماعی- فرهنگی که ذهنیت‌ها در آن جای دارند جدا کرد.

روان‌کاوی رابطه‌ای همچنین مسئولیت بالینی را بازتعریف می‌کند. در حالی که مدل‌های کلاسیک اغلب بی‌طرفی و پرهیز[3] را به‌عنوان وضعیت‌های آرمانی توصیه می‌کردند، نظریهٔ ارتباطی روان‌کاو را به‌عنوان ناظر- مشارکت‌کننده‌ای می‌بیند که همیشه در ارتباط دوسویهٔ درمانی نقش دارد. در این مدل، روان‌کاو فقط آینه یا مفسر نیست، بلکه مشارکت‌کننده‌ای است که پاسخ‌گویی اخلاقی او برای فرایند درمانی حیاتی است. کار بالینی در این‌جا یک کنش اخلاقی تلقی می‌شود، که نه بر پایهٔ پیروی از قواعد، بلکه در تعامل زندهٔ میان معنا، آسیب‌پذیری، و ترمیم است (گابارد و همکاران، ۲۰۱۲).

علاوه‌بر این، تأکید ارتباطی بر گسست[4] و ترمیم به‌عنوان بنیان رشد با رشد اخلاقی نیز هماهنگ است (سفران و موران، ۲۰۰۰). بلوغ اخلاقی تنها در پرهیز از آسیب خلاصه نمی‌شود، بلکه شامل توانایی پذیرش آسیب، طلب ترمیم، و بازگشت به گفت‌وگوی ارتباطی پس از گسست است. این دیالکتیک با عملکرد اخلاقی در زندگی روزمره هم‌خوان است، جایی که اخلاق نه یک وضعیت آرمانی بلکه یک فرایند پیوستهٔ بازسازی پیوندهاست. توانایی روان‌کاو برای پذیرش خطا، تأمل در نقش خود در بن‌بست‌های ارتباطی، و دعوت بیمار به فرایند ترمیم مشترک، الگویی قدرتمند برای اخلاق فراهم می‌کند.

1 . mutual recognition
2 . moral third
3 . abstinence
4 . rupture

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]

بنابراین، در روان‌کاوی ارتباطی رشد اخلاقی، یک فرایند خطی درونی‌سازی هنجارها نیست، بلکه فرایندی غیرخطی، عاطفی، و رابطه‌ای است که طی آن فرد با ذهنیت‌های دیگر هم‌نوا می‌شود، برای تفاوت فضا قائل می‌شود، و از دل تعارض‌ها، پیوند را حفظ می‌کند. در این چارچوب، زندگی اخلاقی وضعیتی ثابت نیست، بلکه فرایندی پویا، ارتباطی و در حال تحول است که در لحظات تنش، آسیب‌پذیری و دگرگونی پدید می‌آید.

دیدگاه‌های تلفیقی و عصب-روانکاوی معاصر: اخلاق در گستره ذهن، مغز و رابطه

در دهه‌های اخیر، نظریهٔ روانکاوی دگرگونی عمیقی را تجربه کرده که با یکپارچه‌سازی میان‌رشته‌ای همراه بوده است. با بهره‌گیری از حوزه‌هایی چون علوم اعصاب عاطفی، نظریهٔ دلبستگی، روان‌شناسی رشد و نظریهٔ سیستم‌ها، روانکاوی معاصر عملکرد اخلاقی را در تعامل پیچیده‌ای از فرایندهای عصب‌زیستی، بین‌فردی و درون‌روانی جای می‌دهد. این جریان، که گاهی با عنوان «چرخش عصب-روانکاوی» یا «تلفیقی- ارتباطی» شناخته می‌شود، گسترشی مهم از مفاهیم کلاسیک است و تصویری مجسم‌تر، مبتنی بر شواهد و هماهنگ با رشد از حیات روانی ارائه می‌دهد (گابارد و همکاران، ۲۰۱۲)

در خط مقدم این تحول، پیتر فوناگی قرار دارد که کار او پیوندی میان روانکاوی، نظریهٔ دلبستگی و آسیب‌شناسی روانی رشدی برقرار کرده است. مفهوم مرکزی در دیدگاه فوناگی، «ذهنی‌سازی[1]» است؛ یعنی توانایی درک رفتار (رفتار خود و دیگران) بر اساس حالات ذهنی از جمله باورها، احساسات و خواسته‌ها. به باور فوناگی، که در کتاب *تنظیم عاطفه، ذهنی‌سازی، و رشد خود* (۲۰۰۲) مطرح شده، عملکرد اخلاقی به شدت به رشد این ظرفیت تأملی[2] وابسته است. کودکانی که دلبستگی ایمن را تجربه می‌کنند، بیشتر احتمال دارد که مهارت‌های ذهنی‌سازی قوی‌تری رشد دهند؛ مهارت‌هایی که همدلی، نظرگاه‌گیری[3] و تأمل اخلاقی را ممکن می‌سازند.

نکتهٔ مهم این است که فوناگی، ناتوانی در ذهنی‌سازی را با اختلال در اخلاق‌ورزی پیوند می‌دهد. برای مثال، در بیماران مبتلا به اختلال شخصیت مرزی، تروماهای اولیه و مراقبت‌های ناهماهنگ می‌توانند عملکرد تأملی را مختل کنند و منجر به رفتارهای تکانشی، همدلی مختل و استدلال‌های اخلاقی سیاه‌وسفید شوند. درمان مبتنی بر ذهنی‌سازی که توسط فوناگی ابداع شد، به بازگرداندن این عملکرد تأملی می‌پردازد و در نتیجه ظرفیت‌های اخلاقی و اجتماعی فرد را تقویت می‌کند. در این مدل، رشد اخلاقی نه حاصل اطاعت از فرامن و نه نتیجه درونی‌سازی صرف، بلکه برآمده از وضعیت بین‌فردی و تنظیم عاطفی است (گابارد و همکاران، ۲۰۱۲).

مارک سولمز، یکی از چهره‌های برجسته در عصب-روانکاوی، درک ما را از سازِکارهای مغزی فرایندهای روانکاوی، از جمله عواملی که به کنش اخلاقی مربوط می‌شوند، گسترش داده است. در کتاب *چشمه پنهان: سفری به سرچشمهٔ آگاهی* (۲۰۲۱)، سولمز استدلال می‌کند که آگاهی، و در امتداد آن آگاهی اخلاقی، از توانایی مغز برای پایش و تنظیم امیال عاطفی ناشی می‌شود. با الهام از پژوهش‌های عصب‌پژوهی عاطفی ژاک پنک‌سپ، سولمز معتقد است که نظام‌های هیجانی اولیه مانند جست‌وجوگری، مراقبت و ترس پایه‌های انگیزش انسانی و پاسخ‌دهی اخلاقی هستند.

در رویکرد عصب-روانکاوی، اخلاق از دل یکپارچگی و تنظیم این دستگاه‌های عاطفی در قشر پیش‌پیشانی مغز، به‌ویژه نواحی شکمی-میانی و اوربیتوفرونتال، پدید می‌آید؛ نواحی‌ای که در تصمیم‌گیری، کنترل تکانه و همدلی نقش دارند. سولمز دیدگاه‌های سنتی اخلاق را، که آن را صرفاً فرهنگی یا مبتنی بر فرامن می‌دانند، به چالش می‌کشد و رفتار اخلاقی را در بستر زیستی عاطفه‌محور جای می‌دهد. او اشاره می‌کند که اختلال در این مدارهای عاطفی- شناختی (در اثر تروما، آسیب‌های عصبی یا غفلت رشدی) می‌تواند منجر به نقص‌های جدی در قضاوت اخلاقی و همدلی شود، همان‌گونه که در شخصیت ضد اجتماعی یا روان‌پریش مشاهده می‌شود.

جوزف لیختنبرگ با بهره‌گیری از نظریهٔ نظام‌های انگیزشی[4]، رویکردی تلفیقی ارائه می‌دهد. برخلاف نظریهٔ سائق که بر انگیزش‌های غریزی تأکید داشت، لیختنبرگ (۱۹۹۲) معتقد است که رشد انسانی حول چندین نظام انگیزشی سازمان می‌یابد، از جمله نظام دلبستگی، خودمراقبتی، و پیوندجویی. از این منظر، تعارض‌های اخلاقی از تنش بین این نظام‌های انگیزشی ناشی می‌شوند؛ برای مثال، زمانی که نیاز

1 . mentalization
2 . reflective function
3 . perspective-taking
4 . motivational systems theory

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]

به محافظت از خود با انگیزهٔ پیوندجویی در تضاد قرار می‌گیرد. خودِ اخلاقی در این دیدگاه یک مرجع درونی ثابت نیست، بلکه یک نظام تنظیم‌کنندهٔ پویاست که بین مطالبات درونی و بین‌فردی مصالحه برقرار می‌کند.

لیختنبرگ (۱۹۹۲) تأکید می‌کند که رشد سالم به توانایی مراقب در هماهنگی با این تنش‌های انگیزشی و اعتبار بخشیدن به آن‌ها بستگی دارد، بدون اینکه ظرفیت‌های تنظیمی کودک را فراتر از حد تحملش تحت فشار قرار دهد. در درمان نیز، هدف کمک به بیمار در شناسایی، بیان، و ادغام انگیزش‌های متعارض است؛ فرایندی که توانمندی اخلاقی و انسجام شخصی را تقویت می‌کند. این مدل اخلاق را به پیچیدگی هیجانی پیوند می‌دهد، نه به اطاعت یا سرکوب. دیدگاه‌های تلفیقی اخلاق را ساختاری ثابت (مانند فرامن) نمی‌دانند، بلکه آن را ظرفیتی رشدی می‌دانند که از روابط ایمن، هماهنگی عاطفی، و یکپارچگی شناختی- هیجانی پدید می‌آید. این دیدگاه‌ها بر ماتریس رابطه‌ای به‌عنوان بستر اصلی شکل‌گیری اخلاق تأکید دارند. چه از مسیر ذهنی‌سازی (فوناگی)، چه از طریق تنظیم عاطفه (سولمز)، و چه از راه تعادل انگیزشی (لیختنبرگ)، همه این مدل‌ها بر ریشه‌های بین‌ذهنی زندگی اخلاقی تأکید می‌کنند. این رویکردها از پشتیبانی تجربی برخوردارند و بر پژوهش‌های دلبستگی، مطالعات تصویربرداری مغزی و روان‌شناسی رشد تکیه دارند تا ادعاهای روان‌تحلیلی را مستند سازند.

بحث و نتیجه‌گیری

روند تاریخی و تحول نظری در زمینهٔ رشد اخلاقی در روان‌کاوی، مسیر پویایی را از تمرکز بر تعارضات درونی و ساختارهای سرکوبگر در مدل کلاسیک فرویدی، به‌سوی مدل‌های ارتباطی و عصبی-رشدی طی کرده است. این تحول، گرچه بیانگر غنای نظری در روان‌کاوی است، اما در عین حال نشان‌دهندهٔ کاستی‌هایی است که تحلیل و اصلاح آن‌ها برای پیشبرد دانش در این حوزه ضروری به نظر می‌رسد.

مدل ساختاری فروید، با تمرکز بر تعارض‌های ناهشیار و سازِکارهای دفاعی مانند سرکوب، اخلاق را عمدتاً در قالب مدیریت تنش‌های درونی و فشارهای واقعیت و فرامن توضیح می‌دهد. هرچند فروید به تأثیر عوامل اجتماعی در شکل‌گیری اخلاق اشاره کرده، اما در مجموع، اخلاق در نظریهٔ او بیشتر به‌عنوان فرآیندی مبتنی بر تعارض درونی درک می‌شود. ازاین‌رو، ظرفیت‌های رشدیافته‌تری که در نظریه‌های پسافرویدی مطرح شدند، همچون همدلی، ذهنی‌سازی، و تعامل بین‌فردی، در نظریهٔ فروید جایگاه روشنی ندارند و به‌مثابه مبانی مثبت‌تر اخلاق، بعدتر مورد توجه قرار گرفتند.

در ادامه، روان‌شناسی ایگو با وجود تلاش برای ارائهٔ نگاهی واقع‌گرایانه‌تر و تأکید بر عقلانیت و کارکردهای انطباقی ایگو، گرایش بیشتری به تبیین اخلاق در چارچوب عملکردهای هشیار، انطباق و واقعیت‌سنجی دارد. اگرچه این رویکرد به سازِکارهای دفاعی، احساس گناه و تعارض‌های درونی توجه دارد، اما نسبت به ریشه‌های عمیق‌تر و رابطه‌مند اخلاق، مانند فانتزی‌های ناهشیار، زمینه‌های بین‌فردی احساس گناه، و ابعاد متعارض و دوسویه در رفتارهای اخلاقی، تمرکز کمتری داشته است.

در مقابل با نگاه تعارض‌محور روان‌کاوی کلاسیک، نظریه‌های روابط موضوعی و روان‌شناسی خود تلاش کردند با تأکید بر روابط اولیه، بازنمایی‌های درونی و نقش همدلی، چارچوبی متفاوت برای فهم رشد اخلاقی ارائه دهند. این دیدگاه‌ها با تمرکز بر تجارب بین‌فردی و تحول درونی، اخلاق را نه صرفاً محصول کنترل فرامن بر تکانه‌ها، بلکه نتیجهٔ ظرفیت برای درک دیگری، ترمیم، و حفظ پیوستگی ارتباطی می‌دانند. با این حال، آن‌ها نیز به‌نوبه خود با محدودیت‌هایی مواجه‌اند: نظریه‌پردازان روابط موضوعی گرچه تحول اخلاقی را در بستر روابط اولیه توصیف می‌کنند، اغلب از تحلیل ساختارهای اجتماعی، قدرت، و زمینه‌های فرهنگی گسترده‌تر غافل می‌مانند. از سوی دیگر، روان‌شناسی خود با تأکید بر انسجام و همدلی، گاه از مواجهه با ساحت‌های تاریک‌تر روان، مانند پرخاشگری، حسادت یا تکانه‌های ویرانگر، فاصله می‌گیرد؛ در حالی که تجربهٔ اخلاقی در واقع مستلزم مواجهه، تنظیم و مدیریت این وجوه ناخوشایند روان نیز هست.

نظریه‌های معاصر روان‌کاوی، به‌ویژه رویکردهای بین‌ذهنی و تلفیقی-عصبی، با تأکید بر پویایی‌های ارتباطی، ذهنی‌سازی و تنظیم هیجانی، دستاوردهای مهمی در تبیین ابعاد اخلاقی به ارمغان آورده‌اند. اما این نظریه‌ها نیز عمدتاً در بستر فرهنگی-اجتماعی غربی پرورده شده‌اند و مفاهیمی چون استقلال فردی، خودتنظیمی، و رابطهٔ افقی درمانگر و مراجع را مفروض گرفته‌اند. این پیش‌فرض‌ها ممکن است در جوامعی با ساختارهای جمع‌گرایانه، سلسله‌مراتبی یا سنت‌محور، که در آن‌ها مفاهیمی مانند آبرو، فداکاری، شرم و اطاعت نقش محوری دارند، کارکرد محدودی داشته باشند. بنابراین، زمینه‌مندی نظریه‌های اخلاق در روان‌کاوی، ضرورتی اساسی است که بدون آن، امکان کاربرد بالینی و نظری این دیدگاه‌ها در بسترهای غیرغربی محدود می‌ماند.

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]

همچنین در رویکردهای جدید، با وجود توجه به تعارض‌های بین‌فردی، تعارض‌های درونی که در روان‌کاوی کلاسیک نقش محوری داشتند، تا حدودی به حاشیه رفته‌اند. این در حالی است که زندگی اخلاقی همچنان عرصهٔ کشمکش میان تمنیات ناهشیار، وفاداری به موضوعات درونی، مطالبات بیرونی و تصویر آرمانی از خود باقی مانده و بازخوانی مفهوم تعارض، به‌مثابهٔ عنصر بنیادین اخلاق، ضرورتی نظری و بالینی دارد.

بر این اساس، چشم‌انداز آینده نظریه‌پردازی اخلاق در روان‌کاوی، نیازمند رویکردی چندبُعدی است که بتواند ابعاد درون‌روانی (تنظیم هیجان، تعارض، دفاع‌ها)، بین‌فردی (همدلی، دلبستگی، به‌رسمیت‌شناسی) و فرهنگی‌ـاجتماعی (ارزش‌ها، ساختار قدرت، گفتمان‌های ایدئولوژیک) را به‌شکلی تلفیقی در نظر گیرد. این مدل باید نه‌تنها از ظرفیت‌های نظری مکاتب مختلف روان‌کاوی بهره گیرد، بلکه با پذیرش چندگانگی فرهنگی و تاریخیِ مسیرهای رشد اخلاقی، از نگاه‌های تک‌ساحتی پرهیز کند.

در این راستا، اخلاق باید نه به‌مثابهٔ نظامی ثابت از داوری‌های قطعی، بلکه به‌عنوان فرایندی پویا، سیال و گاه متناقض در نظر گرفته شود؛ فرایندی که در آن، مصالحه، تحمل ابهام، گشودگی به تجربهٔ گسست و امکان ترمیم، نقشی اساسی ایفا می‌کنند. در نهایت، تقویت پیوند نظری میان روان‌کاوی، مطالعات فرهنگی، روان‌شناسی اجتماعی و پژوهش‌های عصب‌شناختی، و همچنین گسترش پژوهش‌های میان‌فرهنگی و کیفی، می‌تواند به بسط چارچوبی اخلاقی و روان‌کاوانه منجر شود که با زبان، بافت و نیازهای خاص جوامع گوناگون هم‌راستاتر باشد. چنین رویکردی، علاوه بر غنای نظری، امکان پرداختن به مسائل اخلاقی دنیای واقعی، نظیر خشونت، تبعیض، بحران‌های زیست‌محیطی و تعارض‌های فرهنگی، را فراهم خواهد کرد و جایگاه روان‌کاوی را در پاسخ به چالش‌های اخلاقی معاصر ارتقا خواهد داد.

منابع

Aron, L. (1996). *A meeting of minds: Mutuality in psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: Analytic Press. https://doi.org/10.4324/9780203767214.

Benjamin, J. (1988). *The bonds of love: Psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*. New York: Pantheon.

Benjamin, J. (1995). *Like subjects, love objects*. New Haven, CT: Yale University Press.

Decety, J., & Cowell, J. M. (2014). The complex relation between morality and empathy. *Trends in Cognitive Sciences, 18*(7), 337–339. https://doi.org/10.1016/j.tics.2014.04.008.

Decety, J., & Jackson, P. L. (2004). The functional architecture of human empathy. *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews, 3*(2), 71–100. https://doi.org/10.1177/1534582304267187.

Erikson, E. H. (1963). *Childhood and society* (2nd ed.). New York: W. W. Norton.

Fairbairn, R. (1954). *An object-relations theory of the personality*. New York: Basic Books.

Fairbairn, W. R. D. (1952). *Psychoanalytic studies of the personality*. London: Tavistock.

Fonagy, P., Gergely, G., & Jurist, E. L. (2002). *Affect regulation, mentalization and the development of the self*. New York: Routledge.

Freud, A. (1966). *The ego and the mechanisms of defense* (Original work published 1936). In *The writings of Anna Freud* (Vol. 2). New York: International Universities Press.

Freud, S. (1955). *Beyond the pleasure principle* (Original work published 1920; J. Strachey, Trans. & Ed.). In J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 1–64). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1955). *Civilization and its discontents* (Original work published 1930; J. Strachey, Trans. & Ed.). In J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 57–146). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1961). *The ego and the id* (Original work published 1923; J. Strachey, Trans. & Ed.). In J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 12–66). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1961). *The economic problem of masochism* (Original work published 1924; J. Strachey, Trans. & Ed.). In J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 155–170). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1964). *New introductory lectures on psycho-analysis* (Original work published 1933 [1932]; J. Strachey, Trans. & Ed.). In J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 1–182). London: Hogarth Press.

Freud, S. (1958). *Totem and taboo* (Original work published 1913; J. Strachey, Trans. & Ed.). In J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 13, pp. 1–161). London: Hogarth Press.

Gabbard, G. O., Litowitz, B. E., & Williams, P. (Eds.). (2012). *Textbook of psychoanalysis*. Arlington, VA: American Psychiatric Publishing.

Harris, A. (2012). *Gender as soft assembly*. New York: Routledge.

Hartmann, H. (1958). *Ego psychology and the problem of adaptation* (Original work published 1939; D. Rapaport, Trans.). New York: International Universities Press.

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]

Hoffman, M. L. (1996). Empathy and moral development. *The Annual Report of Educational Psychology in Japan, 35*, 157–162. https://doi.org/10.5926/arepj1962.35.0_157.
Klein, M. (1937). Love, guilt and reparation. In M. Klein (Ed.), *Love, guilt and reparation and other works: 1921–1945* (pp. 306–343). New York: Free Press.
Klein, M. (1957). *Envy and gratitude*. New York: Basic Books.
Klein, M. (1937). *Love, guilt and reparation, and other works: 1921–1945*. (Vol. 1). New York: Free Press.
Kohut, H. (1971). *The analysis of the self: A systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorder*. New York: International Universities Press.
Kohut, H. (1977). *The restoration of the self*. New York: International Universities Press.
Kris, E. (1952). *Psychoanalytic explorations in art*. New York: International Universities Press.
Lichtenberg, J. D., Lachmann, F. M., & Fosshage, J. L. (1992). *Self and motivational systems: Toward a theory of psychoanalytic technique*. [Publisher not available].
Mitchell, S. A. (1988). *Relational concepts in psychoanalysis: An integration*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Mitchell, S. A. (1997). *Influence and autonomy in psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
Safran, J. D., & Muran, J. C. (2000). *Negotiating the therapeutic alliance: A relational treatment guide*. [Publisher info not provided].
Schore, A. N. (1994). *Affect regulation and the origin of the self: The neurobiology of emotional development*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
Siegel, D. J. (1999). *The developing mind: How relationships and the brain interact to shape who we are*. New York: Guilford.
Solms, M. (2021). *The hidden spring: A journey to the source of consciousness*. London: Profile Books.
Solms, M., & Turnbull, O. (2018). *The brain and the inner world: An introduction to the neuroscience of subjective experience*. New York: Routledge.
Stern, D. N. (1985). *The interpersonal world of the infant: A view from psychoanalysis and developmental psychology*. New York: Basic Books.
Summers, F. (2024). *Object relations theories and psychopathology: A comprehensive text*. New York: Routledge.
Tolpin, M. (2013). Doing psychoanalysis of normal development: Forward edge transferences. In *Progress in Self Psychology* (Vol. 18, pp. 167–190). New York: Routledge.
Winnicott, D. W. (1965). *The maturational processes and the facilitating environment: Studies in the theory of emotional development*. New York: International Universities Press.

[Downloaded from frooyesh.ir on 2026-10-11]