

## مقایسه تحلیلی نفس‌شناسی ابن مسکویه و نظریه شخصیت فروید

رهام شرف\*

محمد رضا منصفی\*\*

### چکیده

در روان‌شناسی، شناخت شخصیت و اجزای آن نقش بنیادینی در درمان اخلاقات روانشناختی دارد. از طرفی نفس‌شناسی نیز در بسیاری از نظریات اخلاقی مبنای شکل‌گیری فضایل اخلاقی است. از آنجا که نفس در نظریات اخلاق فلسفی اسلامی قرابت‌هایی با شخصیت در نظریات روان‌شناسی دارد، می‌توان از شباهت‌ها و تفاوت‌های نفس‌شناسی و شخصیت‌شناسی سراغ گرفت. نظریه شخصیت فروید به عنوان نظریه‌ای مهم در روان‌شناسی و نفس‌شناسی ابن مسکویه به عنوان مقدمه یکی از مبنای‌ترین نظریات اخلاق اسلامی در این پژوهش با یکدیگر مقایسه می‌شوند. یافته‌های این تحقیق نمایانگر این است که علرغم شباهت‌هایی که میان این دو نظریه وجود دارد، تفاوتی مهم در منشاء و معنای ارزش‌های اخلاقی در هر یک از آنها قابل مشاهده است. در نظریه فروید ارزش‌های اخلاقی محصول فرآیندی ناخودآگاه بوده و کمال اخلاقی در تعارض با سلامت روانی قرار می‌گیرند. اما در نفس‌شناسی ابن مسکویه فضایل اخلاقی با عقلانیت پیوند خورده و به نحو آگاهانه و اختیاری حاصل می‌شوند. بر همین اساس در این نظریه کمال اخلاقی، عقلانیت و بهداشت روان با یکدیگر همسو هستند.

**کلیدواژه‌ها:** نفس‌شناسی، شخصیت‌شناسی، روان‌شناسی، اخلاق، کمال اخلاقی، ارزش اخلاقی.

\* استادیار فلسفه اخلاق، دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول)، rahamsharaf@yahoo.com

\*\* کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه مفید، monsefi65@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۵

## ۱. مقدمه

شناخت نفس و قوای آن یکی از مسایلی است که در شکل‌گیری مبانی بسیاری از نظریات اخلاقی نقش مهمی دارد. اما در نظریات اخلاقی فضیلت محور، این نقش پررنگ‌تر از سایر نظریات است. زیرا در این نظریه‌ها فضایل اخلاقی، صفات پایدار نفس انسانی هستند و هر یک از آنها به یکی از قوای نفس تعلق دارند. با توجه به اینکه نظریات اخلاق فلسفی اسلامی ذیل اخلاق فضیلت محور قرار می‌گیرند و عمیقاً تحت تاثیر نفس‌شناسی افلاطون و نظریه حدوسط ارسطو هستند، می‌توان گفت در این نظریات نیز نفس‌شناسی از اهمیت بالایی برخوردار است. به نظر می‌آید در میان این نظریات، نظریه اخلاقی ابن مسکویه با توجه به نفس‌شناسی مدون و تاثیر عمیقی که بر نظریه پردازان بزرگی چون خواجه نصیر داشته است، قابل توجه باشد و بتوان نقش نفس‌شناسی را در شکل‌گیری نظریه اخلاقی وی مورد بررسی قرار داد. از سوی دیگر در روان‌شناسی، خاصه در روانکاوی، شخصیت‌شناسی نقش مهمی در شناخت و درمان اختلالات شخصیتی بیمار و مشکلات روحی وی دارد.

اهمیت شخصیت در درمان بیماری با توجه به تعریفی که از این مفهوم در روانشناسی ارایه شده بیشتر مشخص می‌شود. از نظر روانشناسی، شخصیت به مجموعه منسجمی از ویژگی‌ها اطلاق می‌شود که به نحو بنیادینی بر افکار، انگیزه‌ها و رفتارهای فردی در شرایط گوناگون تاثیرگذار هستند (رایکمن، ۱۳۸۷: ۵). در واقع از منظر روانشناسی بسیاری از احساسات منفی و مشکلات روحی و روانی انسان ریشه در شخصیت وی دارند، بنابراین در تحلیل علل رفتارهای انسان موفق نخواهیم بود مگر آنکه به پیچیدگی‌های رفتاری او توجه کنیم. روانشناسان شخصیت تلاش می‌کنند که پیچیدگی‌های رفتاری انسانها را به امری واحد و منظم به نام شخصیت ارجاع دهند و از این طریق به تبیین و هدایت رفتار آدمی پردازند (پروین، ۱۳۸۱: ۲). از سوی دیگر در بسیاری از موارد نظریه پردازان شخصیت، اجزای مختلفی را برای شخصیت در نظر می‌گیرند و با تحلیل و بررسی این اجزا به درمان اختلالات شخصیتی کمک می‌کنند. با توجه به این مطالب می‌توان از شباهتی میان نفس‌شناسی در اخلاق و شخصیت‌شناسی در روانکاوی سراغ گرفت. در واقع از یک سو با نظریات اخلاقی مواجه هستیم که نفس‌شناسی مورد نظر آنها مبنای شکل‌گیری نظریه و اصول راهنمایی است که ارایه می‌دهند. از طرف دیگر نظریات روانکاوی پیش رو داریم که اصول درمانی مطرح شده در آنها بر اساس نوعی شخصیت‌شناسی و واکاوی دقیق اجزای شخصیت است. به نظر می‌آید بررسی تطبیقی این مساله

(نفس شناسی در اخلاق و شخصیت شناسی در روانکاوی) زیرساخت مناسبی برای تحلیل صور مختلف ارتباط اخلاق و روانشناسی فراهم کرده و زمینه همکاری روانکاوان و عالمان اخلاق را در مسایل مختلف ایجاد می کند.

در میان نظریات شخصیت، نظریه شخصیت فروید از جایگاه و اهمیت بالایی برخوردار است. این امر به دلیل مبنایی بودن نظریه وی و حوزه عمیق تاثیر گذاری آن است. این تاثیر گذاری تا حدی است که روانکاوان بزرگی همچون یونگ و آدلر، سلبا و ایجابا به تحلیل و بررسی دیدگاههای وی در خصوص روانکاوی و شکل گیری شخصیت انسان پرداختند (همان، ۳۷). با توجه به این مساله در این نوشتار تلاش می کنیم تا به مقایسه نظریه شخصیت فروید و نفس شناسی ابن مسکویه پردازیم. در جریان این مقایسه ضمن بیان نقاط اشتراک و افتراق این دو نظریه، به نقد و بررسی نظریه شخصیت فروید با استفاده از نفس شناسی و مبانی اخلاقی ابن مسکویه می پردازیم. با وجود تفاوت‌های مبنایی مهمی که میان نظریه فروید و ابن مسکویه وجود دارد، نفس شناسی ابن مسکویه نیز نوعی روان شناسی است و به وجه غیر جسمی انسان می پردازد. به تعبیر دیگر ابن مسکویه در مقام بیان نفس شناسی خود، در قامت یک روانشناس و انسان شناس ظاهر می شود و به تبیین نظریه خود می پردازد. ابن مسکویه در نهایت بر اساس همین نفس شناسی روانشناختی به صورتبندی نظریه اخلاقی خود می پردازد. به نظر می آید مهمترین مشکل نظریه شخصیت فروید، تقلیل یافتن ارزشهای اخلاقی به امور روانشناختی در این نظریه باشد. اما نفس شناسی ابن مسکویه ضمن اینکه مبنای یک نظریه اخلاقی است و گرفتار تقلیل گرایی (Reductionism) نیست، می تواند به عنوان نظریه قوی شخصیت در روان شناسی به رسمیت شناخته شده و به درمان بسیاری از بیماری های روانی کمک کند. با توجه به تقدم تاریخی ابن مسکویه بر فروید بتوان از چنین تاثیری سراغ گرفت یا حداقل به بررسی آن پرداخت. لازم به ذکر است تا کنون هیچ پژوهشی به مقایسه تحلیلی نظریه شخصیت فروید و نفس شناسی ابن مسکویه نپرداخته و این تحقیق اولین پژوهشی است که این مهم را بر عهده می گیرد.

برای بررسی تطبیقی نفس شناسی ابن مسکویه و شخصیت شناسی فروید لازم است ابتدا به طور جداگانه به معرفی هر یک از این نظریات پردازیم.

## ۲. نقش نفس‌شناسی در شکل‌گیری نظریه اخلاقی ابن مسکویه

ابوعلی احمد بن محمد مسکویه رازی فیلسوف و مورخ سده‌های چهارم و پنجم هجری است که با نگارش کتاب *تهذیب الاخلاق* اثری جاودان در فلسفه اخلاق اسلامی پدید آورد. اخلاق از دیدگاه او عبارت از افعال و اعمالی است که از نفس صادر می‌شود؛ خواه آن افعال پسندیده باشد و خواه ناپسند و مذموم. از نظر او افعال اخلاقی، افعال زیبا و نیکوی صادر شده از نفس خاص انسان است. این افعال در جریان مراقبت‌هایی تحت قوای عقلانی، چنان می‌شوند که نفس آنها را از روی عادت و بدون تکلف صادر می‌کند. لازم به ذکر است از نظر ابن مسکویه منشا این افعال، نوعی از فضایل اخلاقی است که در نظریه او همسو با دین اسلام هستند.

او در آغاز کتاب، اخلاق را از دید حکیمان چنین روایت می‌کند: «اخلاق، عبارت از ملکه‌ای است که به واسطه آن فعل از نفس به آسانی و بدون به کار بردن اندیشه صادر می‌شود» (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۱۱). از این رو طبیعی است که او به دنبال روشی عینی در تربیت نفس برای صدور افعال زیبا و نیکو باشد؛ چنان که تأمل و مشقت و رنجی هنگام صدور آن از نفس در کار نباشد. (همان).

### ۱.۲ تبیین نفس‌شناسی به عنوان مقدمه اخلاق

در این بخش به تشریح نفس‌شناسی ابن مسکویه که زیربنای نظریه اخلاقی اوست می‌پردازیم. در واقع او تلاش می‌کند تا به مدد انسان‌شناسی، راه‌پی‌ریزی اخلاق را هموار کند. انسان برای ابن مسکویه، دقیقاً همان چیزی است که در تفکر اسلامی و تفکر افلاطونی می‌بینیم؛ یعنی ترکیبی از جسم و روح (نفس). روح در مرحله بالاتری از جسم قرار دارد؛ چرا که بدن انسان از جنس جسم محسوس است و از این حیث مشاهده می‌کنیم که بیشتر حیوانات در مقایسه با آدمی از مواهب جسمانی بیشتری برخوردارند، اما وجه برتری آدمی آن است که به مدد روح می‌تواند با تعقل و تدبیر عنان بدن را در دست بگیرد و آن را به سوی اهدافی معین برساند؛ چنان که می‌گوید:

و چون انسان از میان همه موجودات، تنها موجودی است که از او خوی نیک و کارهای پسندیده امید می‌رود، واجب می‌کند که در این وقت در قوی و ملکات و افعال او که در آنها با موجودات دیگر مشارک است ننگریم (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۲).

انسان در فلسفه اخلاق ابن مسکویه، به مثابه کسی است که باید از او خوی نیک و اعمال اخلاقی مشاهده شود و سعادت او به مدد بروز و ظهور اعمال اخلاقی متحقق می‌شود. از این رهگذر ابن مسکویه ما را سریعاً به مباحث مربوط به معرفت فضایل و رذایل منتقل می‌کند و در نهایت، شناسایی راستین کارکرد اخلاقی نفس را برای دوری از رذایل و آراستگی به فضایل پیشنهاد می‌کند. او گوشزد می‌کند که تربیت نفس برای نمایش اخلاق از راه «صناعت و به ترتیب تعلیمی امکان‌پذیر است» (همان)؛ و گام نخست تربیت تعلیمی شناخت نفس و شناسایی ملکات و غایات آن است.

حال می‌توانیم این پرسش را طرح کنیم که سامانه اخلاقی ابن مسکویه بر چه ایده‌هایی استوار است و چگونه کار می‌کند؟ گرچه پاسخ به این پرسش نیازمند تحقیقی گسترده است، اما تا آن‌جا که به این بحث مربوط می‌شود، از نظر او نفس مجرد انسان دارای قوایی است که اگر این قوا به تعدیل برسند، فضایل اخلاقی نمودار می‌شوند و این فضایل برای زندگی سعادت‌مندانه ضروری هستند. این سعادت مشترک میان همه انسان‌هاست و نهایت آن، الهی شدن افعال آدمی است که از طریق تشبیه به افعال خداوند به دست می‌آید. پس به هر اندازه ملکات نفسانی تعدیل شوند، بهره بیشتری از سعادت و الوهیت نصیب انسان می‌شود.

مایه اصلی ابن مسکویه برای پی‌ریزی اخلاق، چند پیش‌فرض اساسی و استدلال سامان‌یافته است که مفاهیم اصلی آن «نفس»، «ملکات نفسانی»، «تعدیل (یا عدالت)»، «حد وسط» و «الوهیت» است. به دیگر سخن، نخستین سنگ بنای فلسفه اخلاق او مجرد نفس است که آن را به مدد استدلال‌هایی چون پذیرش صور گوناگون توسط نفس، ادراک خطای حواس و تصحیح آن، اتحاد عقل و عاقل و معقول، برتری لذات عقلی بر لذات حسی و ادراک معقولات و صور کلی به اثبات می‌کند. (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۵۵-۶۴)

سپس قوایی را برای نفس بر می‌شمارد، از جمله ناطقه یا ملکیه، قوه غضبیه یا سبعیه و قوه شهویه یا بهیمیه، که نفس باید در شناسایی و تعدیل آنها فعال باشد؛ چنان که در توضیح می‌گوید:

هر کس در کار نفس و قوای آن نظر کند، می‌بیند که قوای آن منحصر در سه قسم است: مقصودم [نخست] قوه‌ای است که اندیشه و تمییز و نظر در حقایق امور به وسیله آن است [قوه ناطقه]؛ و قوه‌ای که غضب و نجدت و اقدام بر کارهای ترسناک و شوق به تسلط و ترفع و انواع کرامت‌ها بدان است [قوه غضبیه]؛ و قوه‌ای که شهوت و طلب غذا و شوق به امور لذت‌بخشی که در خوردنی‌ها و

نوشیدنی‌ها و کام‌جستنی‌ها و انواع لذت‌های حسی در آن است [قوه شهویه]، و این قوه‌ها متباین‌اند؛ زیرا می‌بینیم هرگاه یکی از آنها نیرو می‌گیرد، آن دیگری را زیان می‌رساند، و چون یکی از کار و می‌ماند، دیگری آغاز به کار می‌کند ... همین اندازه باید بدانیم این سه قوه با هم متباین‌اند که بر اثر چگونگی مزاج و تأدیب یا عادت یکی ضعیف می‌شود و دیگری قوی می‌گردد (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۶).

اما قوه اول را ناطقه یا ملکیه گویند، و آلتی که در بدن دارد دماغ (مغز) نامیده می‌شود. قوت دوم را غضبیه یا سبغیه گویند، و آلتی که در بدن دارد قلب نامیده می‌شود. قوت سوم را شهویه یا بهیمیه گویند، و آلتی که در بدن دارد، آن را به کار می‌اندازد کبد نام دارد. (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۶-۶۷).

## ۲.۲ فضایل اخلاقی مبتنی بر نفس‌شناسی

از نظر ابن مسکویه دو قوه غضبیه و شهویه در حیوان و انسان مشترک است. اما قوه ناطقه مخصوص انسان بوده و فصل ممیز او از سایر حیوانات است. از منظر او هر گاه این سه قوه در حالت اعتدال باشند، سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت پدید می‌آید و از اجتماع این سه فضیلت عدالت پدید می‌آید که تمام و کمال آنهاست. اضداد این فضایل، رذایل اخلاقی هستند که ابن مسکویه آنها را تحت عنوان بیماری‌های نفسانی شناسایی می‌کند. (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۸) برای معرفی این رذایل اخلاقی لازم است به تبیین معیار تمیز فضایل از رذایل در اندیشه اخلاقی ابن مسکویه بپردازیم.

## ۳.۲ معیار فضایل اخلاقی

پس از شناسایی قوای نفس، و رذایل و فضایل نوبت به شناسایی سازوکار آن می‌رسد. متأثر از فلسفه یونانی و تعریف عدالت که نزد افلاطون به معنی تعادل، توازن، نظم و هماهنگی در بین اجزاست (بورمان، ۱۳۷۵: ۷۸)، و با توجه به نظام اخلاقی ارسطو که «حد وسط» را برای عمل اخلاقی معین می‌کند (پاپکین، استرول، ۱۳۸۱: ۱۷)، ابن مسکویه نیز بر این باور می‌رسد که انسان می‌تواند تربیت شود و قوای خود را به مدد رعایت حد وسط به تعدیل برساند و راه سعادت را با رنج کم‌تری سپری کند.

اکنون این پرسش مطرح است که تعادل بین ملکات نفسانی چگونه برقرار می‌شود؟ در ابتدا توضیحی کوتاه دربارهٔ حد وسط ارسطویی بدهیم و آنگاه با توجه به قوای فضایل و رذایل متناظر با ملکات نفس، حد وسط آنها را بشناسیم. ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* با اشاره به یک اثر هنری باستانی می‌گوید: «آنچه زیباتر است، آن چیزی است که اعتدالش بیشتر است» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۷۱). ویل دورانت در این باب می‌نویسد:

شاید مناسب‌تر باشد که بگوییم این نظریه، انعکاس عقیدهٔ یونانیان است مبنی بر این که عواطف و شهوات به خودی خود عیب شمرده نمی‌شوند، بلکه مواد خامی هستند که اگر به افراط و بی‌اعتدالی صرف شوند، عیب و رذیلت خواهند گردید و اگر به اندازه و اقتصاد به کار برده شوند، جزو فضایل محسوب خواهند شد (دورانت، ۱۳۳۵: ۶۷).

تا این جا مشخص شد که این مسکویه طرفدار راستین نظریهٔ حد وسط ارسطویی است و پایبندی به آن را در تنسيق فضایل و رذایل نشان می‌دهد؛ چنان که به صورتی کلی آن را محصول تفکر می‌داند و انسان راستین و صادق را در استفادهٔ درست و فضیلت‌مندانه از عقل معرفی می‌کند؛ از این رو تربیت اخلاقی نوعی تربیت عقلانی است؛ چنان که مسکویه می‌نویسد:

پس، انسان از میان موجودات دیگر فعل خاصی دارد که بدو مخصوص است و دیگری در آن با او شریک نیست، و آن چیزی است که از قوهٔ تمییز و تفکر او صادر می‌گردد، پس هر کس تمییز او درست‌تر، و اندیشه کردن او راست‌تر و گزینش او فاضل‌تر باشد، در انسانیت خویش صادق‌تر است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۳).

ابن مسکویه با توجه به نظریه حد وسط به این نتیجه می‌رسد که فضیلت حالت تعادل و حد وسط بین دو حد افراط و تفریط است. بنابراین هم افراط و هم تفریط در به‌کارگیری قوای نفس موجب پیدایش رذیلت در نفس می‌شوند. افراط در استفاده از قوهٔ ناطقه موجب پیدایش رذیلت سفاهت و تفریط در استفاده از این قوه موجب پیدایش رذیلت بلاهت در نفس می‌شود. افراط در استفاده از قوه غضبیه موجب پیدایش رذیلت تهور (بی‌باکی) و تفریط در استفاده از این قوه باعث پیدایش رذیلت جبن (ترس) در نفس می‌شود. افراط در استفاده از قوه شهویه موجب پدیداری رذیلت شره و تفریط در استفاده از این قوه باعث ایجاد خمود در نفس می‌شود. از سوی دیگر چنان که گذشت عدالت فضیلتی است که برآیند عملکرد مناسب سایر قوای نفس پدید می‌آید. ظلم رذیلتی است که طرف افراط

عدالت است و انظلام یا ستم‌کشی طرف تفریط عدالت بوده و هر دو رذیلت نفس می‌باشند. (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۳۸-۳۹)

در مورد فضیلتِ عدالت، مسکویه و سایر فیلسوفان بر این باورند که عدالت، فضیلتی جداگانه نیست، بلکه ثمره فضایل قوای سه‌گانه شهویه، غضبیه و ناطقه است (بورمان، ۱۳۸۹: ۱۲۴؛ مهاجر نیا، ۱۳۸۰: ۱۰۱؛ مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۹) و مسکویه افزون بر آن عقیده دارد که عدالت همان است که شریعت به آن امر کرده است و همه انبیای الهی به ایجاد آن در جوامع انسانی مأمور بوده‌اند. چنان که مسکویه بیان می‌دارد:

و اما عدالت، فضیلتی است که برای نفس از اجتماع این فضیلت‌های سه‌گانه‌بی که برشمردیم پدید می‌آید و این امر در زمان آشتی و صلح کردن برخی از این قوا و تسلیم شدن آنها به قوه ممیزه [ممکن می‌شود]، تا این قوا به سوی خواسته‌های خویش بر هیئت و منوال سرشت خود به حرکت در نیایند و بر هم غلبه نیابند. و به سبب آن برای انسان حالتی پدید می‌آید که همواره به وسیله آن نخست از نفس خود بر خود انصاف و دادگری را بر می‌گزینند، پس از آن داد کردن و داد خواستن را از دیگری و برای دیگری بر می‌گزینند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۹).

### ۳. تشریح نظریه شخصیت زیگموند فروید

فروید بحث شکل‌گیری شخصیت را با مفهوم «نهاد»، «من» و «فرامن» صورت‌بندی کرده است. این مفهوم در پی توصیف چگونگی کارکرد سیستم روانی پدید آمد؛ چنان که گویی «فرامن» به صورت ناخودآگاه مخزن ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی است و من در هیئت مجازات‌گر و تعدیل‌کننده «نهاد» و «فرامن» عمل می‌کند. در این قسمت به تبیین هر یک از اجزای شخصیت از منظر فروید می‌پردازیم.

#### ۱.۳ ساختار شخصیت

فروید در توصیف کارکرد روان سه ساختار اساسی را در نظر گرفت:

۱. نهاد (Id)؛ ۲. من (Ego)؛ ۳. فرامن (Super Ego).

##### ۱.۱.۳ نهاد

«نهاد»، بزرگ‌ترین بخش شخصیت انسان و «تابع اصل بی‌امان لذت (Pleasure Principle)



است» (فروید، ۱۳۸۳ ه: ۶۳). بر اساس مدل فروید نهاد، مجموعه‌ای از گرایش‌های غریزی ناهماهنگ است (Snowden, Ruth, 2006: 105) و تنها قسمتی از شخصیت است که از ابتدای تولد همراه انسان است و فعالیت می‌کند. (Cherry, 2017). نهاد، سرچشمه نیازهای جسمانی، خواسته‌ها و امیال، خاصه تمایلات جنسی و تهاجمی است (Carlson, 2000: 453)؛ از این رو ارضای آنی و حداکثری غریزه‌ها را طلب می‌کند. فروید روان‌کودکان را در آغاز تولد، یکسره بر اساس «نهاد» توضیح می‌دهد و بر این باور است که «من» و «فرامن» در ادامه زیست کودک شکل می‌گیرند. وقتی بدن در حالت نیاز است، تنش یا فشار به وجود می‌آید و در این هنگام نهاد از طریق ارضا کردن نیاز، تنش را کاهش می‌دهد. از این رو نهاد ساختاری کودکانه، خودخواه، لذت‌جو، غیر اخلاقی و لجوج دارد. نهاد می‌تواند به صورت هم‌زمان امیال متضادی داشته باشد. در واقع می‌توان نهاد را شبیه به نوزادی دانست که نمی‌داند نیازهایش را چگونه ارضا کند. لذا از مکیدن شصت یا پستان فقط لذت می‌برد و نمی‌داند که مکیدن شصت گرسنگی او را برطرف نمی‌سازد؛ چرا که از واقعیت آگاهی ندارد و نسبت به آن بیگانه است. در نگاهی کلان وضع انسان بدوی نیز به همین منوال است، چنان که فروید وضع بدوی حیات انسان را نیز چنین تصویر می‌کند و نام آن را «رمه» می‌گذارد. این وضع نخستین به تمامه غریزی و فارغ از هر گونه قید اجتماعی و اخلاقی است و تنها اصل حاکم بر آن اصل لذت و تنها قانون آن قانون قدرت است که به حسب آن نر بزرگ یا پدر رمه، امکان هرگونه تمتع جنسی با زنان رمه را از پسران سلب می‌کند (Frued, 1921, SE: 3814).

### ۲.۱.۳ من

من (ego) بر اساس قوانین واقعیت عمل می‌کند و به دنبال برآوردن لذت نهاد است، اما به روشی واقعی که در درازمدت مفید واقع می‌شود تا غم و اندوه را بزدايد (Naomi, Gil and etc, 1984: 55) به باور فروید هنگامی «من» از نهاد متمایز می‌شود که کودک می‌آموزد خودش را از دنیای بیرونی تشخیص دهد. نهاد مایل به ارضای تمام نیازهای غریزی است، اما از طرفی پدر و مادر محدودیت‌هایی را اعمال می‌کنند تا الگوها و سنت‌های جمعی همچنان پابرجا بمانند. از طرفی ارضای بعضی از نیازهای غریزی متضمن به خطر افتادن حیات است. بنابراین مناقشه‌ای میان نهاد و دنیای واقعی در می‌گیرد و «من» در قامت نیرویی در روان آدمی وارد می‌شود و خواست مطلق نهاد را هدایت و رهبری می‌کند. در واقع، فروید نتیجه می‌گیرد که من (ego) در تلاش است تا رابطه نهاد را با واقعیت برقرار

کند (Freud, 1965: 110) ویژگی‌هایی مانند عقل، ارتباط با دنیای بیرونی، رفتار هوشمندانه و منطقی ساختار «من» را تشکیل می‌دهد. من، تصمیم‌گیرنده اصلی و اجراکننده نهایی شخصیت بوده و چون جنبه‌های هشیار و نیمه هشیار دارد می‌تواند در هر سه سطح تصمیم‌گیری کند. من از واقعیت آگاه است و تصمیم می‌گیرد که چه هنگام و چگونه غرایز نهاد می‌توانند بهتر ارضا شوند. من، جلوی ارضای نهاد را نمی‌گیرد، بلکه می‌کوشد آن را بر حسب واقعیت‌ها به تعویق اندازد یا هدایت مجدد کند. من به شیوه‌ای عملی و واقع‌بینانه محیط را درک و دستکاری می‌کند؛ از این رو بر اساس اصل واقعیت عمل می‌کند. «من» همواره می‌کوشد در خواست‌های نهاد را به صورت منطقی برآورد کند و همواره بین درخواست‌های اغلب متضاد نهاد و واقعیت سازش برقرار کند. از نظر فروید «من» در پی اعمال تأثیر دنیای خارج در «نهاد» و تمایلات آن است و تلاش می‌کند تا اصل لذت را به عنوان اصل حاکم بر «نهاد» با اصل واقعیت جایگزین کرده و بر نهاد تحمیل کند. ادراک برای «من» نقش غریزه برای «نهاد» را ایفا می‌کند، از این رو بر خلاف «نهاد» که در برگیرنده هوس‌های انسان است، «من» را باید مظهر خرد و عقل سلیم دانست (فروید، ۱۳۸۳، آ، ۲۳۹). فروید برای رابطه نهاد و خود، قیاس اسب و سوارکار را به کار برده است. اسب حکم نهاد و سوارکار حکم خود را دارد. سوارکار اسب سرکش را هدایت و کنترل می‌کند.

### ۳.۱.۳ فرامن

فرامن (Super Ego) بازتاب درونی شدن قوانین فرهنگی است که غالباً توسط والدین و هدایت و نفوذ آنها برای کودک درونی و تثبیت می‌شود (Schacter, D, 2009: 481). «من» حیات خویش را استمرار می‌دهد و سبب جدایی بخشی از خود می‌شود که بر اساس مدل فرویدی در بالای «من» قرار می‌گیرد. این بخش واجد عقده ادیپ (Oedipus Complex) است. فروید عقده ادیپ را چنین توضیح می‌دهد که غریزه جنسی کودک با تمایل به والد ناهمجنس به فعلیت می‌رسد (مادر و پسر). اما کودک به تدریج می‌فهمد آگاه می‌شود که مادر تنها ابژه جنسی او نیست، بلکه پدر پیش از او واجد چنین شرایطی بوده است. از این رو و به دلیل خوی تمامیت خواهی غریزه جنسی، کودک از پذیرفتن این اشتراک تن می‌زند؛ زیرا توانایی شکست پدر را ندارد (فروید، ۱۳۸۳، ه، ۵۵). از نظر فروید، دختر نیز همانند پسر مادر را موضوع اصلی عشق خود می‌داند و مهمترین سرچشمه‌های محبت و امنیت را در او می‌یابد. اما در جریان مرحله آلتی (Phallic Stage) رشد شخصیت، به پدر توجه کرده و او را موضوع اصلی عشق خود قرار می‌دهد. وی معتقد است در این مرحله

از رشد شخصیت، دختر متوجه می شود پسرها اندام جنسی برآمده ای دارند که دخترها از آن بی بهره اند. در چنین شرایطی دختر مادرش را به دلیل نداشتن آلت جنسی مردانه نکوهش می کند، گویا تصور می کند که مادر او را اخته کرده است و حتی ممکن است از او متنفر شود. در این شرایط عشق دختر از مادر به پدر منتقل می شود زیرا پدر از آلت مردانه برخوردار است. اما به همان میزان که دختر به دلیل بهره مندی پدر از آلت مردانگی به او علاقمند می شود، به او غبطه می خورد. بنابراین در دختر چیزی به نام عقد الکتر (Electra Complex) شکل می گیرد که با عقده ادیپ در پسران قابل قیاس است. البته لازم به ذکر است که فروید توضیح چندانی درباره عقده الکتر نمی دهد و در تحلیل ساختار شخصیت، عقده ادیپ نقش محوری دارد (شولتز، ۱۳۹۲، ۷۳).

با توجه به تأکید «نهاد» بر برآوردن غریزه جنسی و چشم پوشی کودک از ابژه میل جنسی، نوعی «خود آرمانی» در روان کودک شکل می گیرد که در شکل پیشرفته تر منشأ الگوهای اخلاقی و رفتاری می شود. فروید همه کمالات ارزشمند را به «خود آرمانی» نسبت می دهد و آن را جایگزینی برای خودشیفتگی از دست رفته دوران کودکی می داند. این خودشیفتگی هنگامی که با سرزنش های دیگران و برانگیخته شدن دآوری های خرده گیرانه «من» کمال آرمانی اش را از دست داد، تلاش می کند آن را در شکلی جدید و به صورت یک «من آرمانی» بازیابد (فروید، ۱۳۸۳ ج: ۱۷۴). به بیان ساده تر کودکان از طریق تنبیه و تحسین یاد می گیرند که چه رفتارهایی را والدینشان خوب یا بد می دانند. فرامن، فرهنگ درونی شده فرد است و سنت های اجتماعی، خانوادگی و نژادی و ملی و نیز الزامات محیط اجتماعی را شامل می شود. یعنی اساس «فرامن» تشکیل شده از الگوهای آرمانی است که در زیست اجتماعی فرد تحسین و بدین ترتیب تثبیت شده است. از این رو می توان گفت که خود آرمانی محصول گزینش اولیه نهاد و واکنش وارونه به آن است. بنابراین فرامن شامل دو قسمت است؛ رفتارهایی که کودکان به خاطر آنها تنبیه می شوند، که همان «وجدان» (Conscience) است و «خود آرمانی» که شامل رفتارهای خوبی است که کودکان برای آنها تحسین شده اند.

«فرامن» از نظر جدیت، غیر منطقی بودن و پافشاری به «نهاد» شباهت دارد، اما بر خلاف نهاد عمل می کند (Snowden and Ruth, 2006: 107) هدف «فرامن» این است که کاملاً جلوی درخواست های لذت جویانه «نهاد» را بگیرد؛ از این رو نه برای لذت تلاش می کند و نه برای دستیابی به اهداف منطقی، بلکه تنها برای تحقق کمال اخلاقی می کوشد. «در واقع

فرامن برای این پرسش دلهره‌آور و مزاحم که تفاوت میان سنجش اخلاقی و صرفاً ترس از مجازات پاسخ‌های لازم را محیا می‌کند» (Neu, 2013: 2046).

«وجدان»، مفهومی کلیدی برای دریافتن منشأ امر اخلاقی در فروید است. از نظر فروید وجدان، نهادی قدرتمند است که «ما را زیر نظر دارد، افکارمان را کشف می‌کند و همه تصوراتمان را به باد انتقاد می‌گیرد» (فروید، ۱۳۸۳ج: ۱۷۴). وجدان، نتیجه تداوم سرکوبی است که از ناحیه والدین و جامعه بر فرد اعمال می‌شود. در اصل وجدان، نمود نخست عیب‌جویی والدین و سپس جامعه است. (همان: ۱۷۶). به تعبیری دیگر وجدان محصول پرخاشگری به درون افکنده و در درون نگه داشته شده است. پرخاشگری که قبلاً از ناحیه «من» به عوامل بیرونی سرکوب تعلق گرفته بود، اکنون با فرایند یکی شدن و درونی سازی به «من» بازگشته است و نیروی روانی نخلیه نشده پرخاشگری را به «من» فرد بازمی‌گرداند. این نیرو در خدمت وجدان قرار می‌گیرد تا به مدد آن همان پرخاشگری را اعمال کند که «من» تمایل داشت به دیگری اعمال کند و از این طریق ارضا شود. در واقع با درونی شدن مرجعیت، همه پرخاشگری که آدمی در کودکی مایل بود علیه آن مرجعیت اعمال کند، به تصرف فرامن درآمده است (فروید، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

ابزار پرخاشگرانه که در اختیار «فرامن» قرار گرفته است، همان احساس گناه (Sense of Guilt) و عذاب وجدان (Bad Conscience) است. بنابراین تنشی که میان «فرامن» سختگیر و «من»ی که تحت سلطه اوست همان عذاب وجدان است. بدین ترتیب وقتی فرد عملی خلاف اصول اخلاقی درونی شده را انجام می‌دهد احساس گناه می‌کند.

فروید در تحلیل فرامن دو کارکرد را از هم تمیز می‌دهد. از نظر او فرامن در کنار کارکرد مثبت کارکردی منفی نیز دارد. فرامن در کارکرد مثبتش معیارهایی را وضع می‌کند که بر اساس آنها ارضای نیازهای نهاد محدود می‌شوند. وضع این معیارها از این جهت است که فرد بتواند زندگی سالم و در عین حال پویایی داشته باشد و در تعامل با سایر انسان‌ها دچار مشکل نشود. اما گاهی نهاد افراطی عمل می‌کند و برخی از ارزش‌هایی که در دوران از والدین خود آموخته را به شکلی سختگیرانه به کار می‌برد. به عنوان نمونه فردی که در کودکی از والدین خود آموخته امور جنسی، اموری پست و ضد اخلاق هستند این مساله در دوران بزرگسالی بر ارتباط او با جنس مخالف اثر منفی می‌گذارد (رایکمن، ۱۳۸۷: ۴۲). این مساله می‌تواند موجب مختل شدن ارتباطات اجتماعی فرد شود و به همین دلیل از جمله کارکردهای منفی فرامن است.

اما مساله مهم دیگر در نظریه شخصیت فروید، نحوه تعامل من یا خود با فرامن و نهاد است. از نظر فروید، تعادل شخصیت و بهره مندی از روانی سالم در گرو کنترل نهاد و فرامن توسط من است. از یک طرف نهاد صرفاً دنبال لذت و برآوردن نیازها در لحظه است، اما از سوی دیگر فرامن آرمان و ارزش‌های اخلاقی دارد که بسیاری از آنها با خواسته‌های لذت جویانه نهاد در تعارض قرار می‌گیرند. لازم است من، بر اساس واقعیت بیرونی نیازهای نهاد را تا حد امکان برآورده کند. محدودیت‌هایی که برای برآوردن نیازهای نهاد وجود دارند ریشه در ارزشهای اخلاقی دارند که در فرامن نهادینه شده‌اند (همان: ۴۳-۴۲). بنابراین نبردی دایمی میان خواسته‌های نهاد و ارزشهای فرامن در شخصیت وجود دارد که در این میان من تلاش می‌کند تا حد امکان این تنش‌ها را کاهش دهد. بر همین اساس می‌توان گفت در نظریه شخصیت فروید، من سکان دار است و هر اندازه این بخش از شخصیت در فردی رشد یافته‌تر باشد، شخصیتی منسجم‌تر و سالم‌تر خواهد داشت. بر خلاف نهاد که احساسات و غرایز را شامل می‌شود، من در رابطه با نهاد، مانند سوارکار اسب است که افسار اسب را در دست دارد و قدرت اسب را کنترل می‌کند؛ با این تفاوت که من (اسب سوار) تلاش می‌کند حرکت را با قدرت کنترل‌شده‌ی خویش پیش ببرد، نه صرفاً به مدد قدرت پیش‌راننده‌ی اسب (نهاد). (Freud, 1973: 363)

فروید معتقد است که رشد این سه ساختار اساسی «نهاد»، «من» و «فرامن» در افراد مختلف متفاوت است. برخی افراد نهاد مسلط است و فرد دنبال لذتجویی است در برخی فراخود رشد نیافته است و در برخی چنان مسلط است که فرد دایم احساس گناه و حقارت می‌کند. به نظر فروید در فرد سالم خود، با هماهنگی کامل، نهاد و فراخود را در خود ادغام می‌کند.

#### ۴. مقایسه نظریه شخصیت فروید و نفس‌شناسی ابن مسکویه

در این قسمت تلاش می‌کنیم تا به گونه‌ای تطبیقی به بررسی وجوه اشتراک و تفاوت‌های نظریه شخصیت فروید و نفس‌شناسی ابن مسکویه بپردازیم. در نهایت بر اساس این بررسی تطبیقی به تحلیل و ارزیابی نهایی ارتباط این دو نظریه با یکدیگر می‌پردازیم.

#### ۱.۴ شباهت‌های شخصیت‌شناسی فروید و نفس‌شناسی ابن مسکویه

پیش از آنکه شباهت‌های شخصیت‌شناسی فروید و نفس‌شناسی ابن مسکویه را بیان کنیم، لازم است نکته‌ای مهم را مورد توجه قرار دهیم. وقتی از شباهت‌های این دو نظریه

با یکدیگر سخن می‌گوییم همواره باید این مساله را مورد توجه قرار دهیم که نفس‌شناسی ابن مسکویه مقدمه‌ای برای ورود به اخلاق و بنیان شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی است. ارزش‌های اخلاقی که فرد را در زندگی فردی و اجتماعی هدایت می‌کنند و او را از شخصیتی فضیلت‌محور بهره‌مند می‌سازند. اما شخصیت‌شناسی فروید مبنایی برای تحلیل مشکلات روحی و روانی بیمار است. در واقع فروید از طریق واکاوی اجزای شخصیت به حل اختلالات شخصیتی و بیماری‌های روانی کمک می‌کند. گرچه فروید از ارزش‌های اخلاقی در نظریه شخصیت خود سخن می‌گوید، اما این ارزش‌ها نیز باید در بستر هدف اصلی او یعنی درمان اختلالات شخصیتی فهم شود. به تعبیر دیگر ارزش‌های اخلاقی برای فروید فی‌نفسه ارزشمند نیستند در حالی که در نظریه اخلاقی ابن مسکویه فضایل و ارزش‌های اخلاقی فی‌نفسه ارزشمند هستند. بنابراین به هنگام بررسی شباهت‌های شخصیت‌شناسی فروید و نفس‌شناسی ابن مسکویه باید به بسترهای متفاوتی که این نظریه‌ها در آنها مطرح می‌شوند توجه کنیم. همچنین باید به این مساله توجه داشته باشیم فروید و ابن مسکویه، شخصیت‌شناسی و نفس‌شناسی را برای اهداف متفاوتی مورد توجه قرار می‌دهند و این تفاوت در هدف به تفاوت در شاخه علمی بازمی‌گردد که هر یک از آنها در آن فعالیت می‌کنند. توجه به این نکات به ما کمک خواهد کرد تا به هنگام بررسی شباهت‌های این دو نظریه دقیق‌تر عمل کنیم و امور مشترک لفظی را به عنوان شباهت‌های معنایی لحاظ نکنیم. البته باید توجه داشته باشیم باوجود اینکه اخلاق و روانشناسی اهداف متفاوتی را دنبال می‌کنند، در برخی موارد اهدافشان به یکدیگر نزدیک می‌شود یا حداقل ناگزیرند از ابزارهای مشابهی برای دستیابی به اهداف متفاوتشان استفاده کنند. همین مساله توجیه‌کننده بررسی شباهت‌های شخصیت‌شناسی در روانشناسی و نفس‌شناسی در اخلاق است و در نهایت به تعامل کارآمد این دو رشته علمی با یکدیگر کمک می‌کند. بررسی این دو نظریه نشان می‌دهد که می‌توان از دو شباهت مهم میان آنها سراغ گرفت:

الف) سه جزئی بودن نفس در نفس‌شناسی ابن مسکویه و سه جزئی بودن شخصیت در نظریه فروید.

ب) شباهت نهاد با قوه شهویه و غضبیه.

در این بخش به بررسی این دو نقطه اشتراک خواهیم پرداخت.

#### ۱.۱.۴ شباهت در تعداد اجزای شخصیت و قوای نفس

اولین شباهتی که میان نفس شناسی ابن مسکویه و شخصیت شناسی فروید وجود دارد، شباهت در تعداد اجزای نفس و شخصیت در این دو نظریه است. از نظر ابن مسکویه با بررسی نفس مجرد انسان می توانیم سه قوه اصلی را از یکدیگر تشخیص دهیم که عبارتند از: قوه ناطقه، قوه شهویه و قوه غضبیه. بنابراین می توان از این سه قوه با عنوان اجزای یا بخش های سه گانه نفس یاد کرد. فروید نیز معتقد در شخصیت هر انسان سه جز اصلی قابل تفکیک از یکدیگر هستند که عبارتند از: نهاد، من و فرامن. البته این شباهت صرفاً شباهتی در تعداد اجزا است اما مبنایی مهم است تا بتوانیم سایر شباهت های نفس شناسی ابن مسکویه و شخصیت شناسی فروید را مورد بررسی قرار دهیم ضمن اینکه به تحلیل تفاوت های این دو نظریه کمک می کند.

#### ۲.۱.۴ تطبیق نهاد با قوه شهویه و غضبیه

چنانچه گذشت از نظر فروید نهاد جزء غیر عقلانی و در عین حال لذت گرای شخصیت است. وی معتقد است نهاد خواستار ارضای سریع و بدون تامل نیازهای غریزی و لذایذ است و در ارضای نیازها شرایط واقعی و جهان بیرونی را در نظر نمی گیرد. بر همین اساس است که فروید معتقد است روان افراد در کودکی صرفاً بر اساس نهاد عمل می کند زیرا عقلانیت لازم برای تشخیص منافع بلند مدت در این سنین شکل نگرفته است. از طرف دیگر در نفس شناسی ابن مسکویه قوه شهویه وجود دارد. این قوه نیز همانند نهاد مرکز خواهش های جسمانی و لحظه ای است و هیچ گونه عقلانیتی را در ارضای آنها در نظر نمی گیرد. وی معتقد است چنانچه نیازهای قوه شهویه تحت انقیاد و فرمانروایی عقل قرار نگیرد زمینه بدبختی و شقاوت آدمی فراهم می شود. از نظر فروید نیز چنانچه نیازهای نهاد بر مبنای داوری عقلانی مورد بررسی قرار نگیرند، اختلالات شخصیتی و عدم سلامت روان اجتناب ناپذیر است.

اما نکته مهمی در نفس شناسی ابن مسکویه و شخصیت شناسی فروید وجود دارد که زمینه تطبیق قوه غضبیه با نهاد را فراهم می کند. دو ویژگی مهمی که فروید برای نهاد بر می شمارد لجاجت و خودخواهی است. از سوی دیگر وی معتقد است در بسیاری از موارد نهاد امیال و نیازهای متعارضی دارد. چنانچه گذشت ابن مسکویه نیز معتقد است قوه شهویه و غضبیه متباین هستند زیرا وقتی یکی از آنها قوت می گیرد دیگری ضعیف می

شود و به هنگامی که یکی ضعیف می‌شود قوه دیگر تقویت می‌شود. از طرف دیگر از نظر ابن مسکویه قوه غضبیه مرکز غضب، اقدام بر کارهای ترسناک، میل به تسلط و برتری است که چنانچه توسط عقل هدایت نشود فرد را نابود می‌کند. با توجه به این مقدمات می‌توان گفت قوه غضبیه در نفس‌شناسی ابن مسکویه ذیل نهاد در نظریه شخصیت فروید قرار می‌گیرد. زیرا دو ویژگی لجاجت و خودخواهی که از نظر فروید مربوط به نهاد است با میل به برتری و غضب در قوه غضبیه قابل مقایسه بوده و شباهت نزدیکی دارد. از سوی دیگر همانطور که ابن مسکویه از تعارض امیال انسان به دلیل متباین بودن قوای نفس سخن می‌گوید، فروید نیز از تعارض امیال نهاد یاد می‌کند. در واقع تعارضی که فروید مطرح می‌کند تنها زمانی می‌تواند به وجود بیاید که دو قوه متمایز در نهاد موجود باشند که منشاء این امیال متعارض هستند. گرچه فروید به وجود دو قوه متمایز در نهاد اشاره نمی‌کند اما از مجموعه ویژگی‌هایی که برای این جز از شخصیت بر می‌شمارد چنین بر می‌آید که دو قوه شهوت و غضب در نهاد قابل تفکیک از یکدیگر هستند.

#### ۳.۱.۴ تطبیق قوه ناطقه با من

شباهت دیگری که میان نفس‌شناسی ابن مسکویه و نظریه شخصیت فروید وجود دارد، شباهت بین کارکرد من در شخصیت‌شناسی فروید و نقش قوه ناطقه در نفس‌شناسی و نظریه اخلاقی ابن مسکویه است.

همانگونه که بیان شد فروید معتقد است من جزء عقلانی و واقع‌گرای شخصیت است. نهاد می‌خواهد نیازها را سریع و در لحظه ارضاء کند اما من شرایط جهان واقعی را برای ارضای نیازهای آنی نهاد بررسی می‌کند، چنانچه شرایط محیا باشد اجازه چنین کاری را می‌دهد. البته من جلوی ارضای نیازهای نهاد را بطور کلی نمی‌گیرد بلکه تلاش می‌کند تا این نیازها به موقع و در شرایط مناسب ارضاء شوند. بنابراین در برخی شرایط از ارضای آنها در لحظه به دلیل مساعد نبودن شرایط جهان بیرونی ممانعت می‌کند. از نظر فروید من جزء اصلی و تاثیرگذار شخصیت است و چنانچه به درستی عمل نکند شخصیت فرد دچار اختلال می‌شود. از سوی دیگر در نفس‌شناسی ابن مسکویه قوه ناطقه نقشی شبیه من در نظریه شخصیت فروید دارد. ابن مسکویه معتقد است قوه ناطقه همان جزء عقلانی نفس انسان و وجه تمایز او از سایر موجودات است. از نظر او قوه شهویه و غضبیه غیر عقلانی هستند و به همین دلیل لازم است قوه ناطقه بر آنها حاکم بوده و با بررسی شرایط واقعی و



حقایق جهان خارج امکان ارضای نیازهای این دو قوه را بررسی کند. همانگونه که من در نظریه فروید بطور کلی مخالف ارضای نیازهای نهاد نیست، قوه ناطقه نیز بطور کلی با ارضای نیازهای قوه شهویه و غضبیه مخالفتی ندارد اما همواره ارضای این نیازها را با معیارهای عقلانی و واقعی مورد بررسی قرار می دهد. همانطور که من در شخصیت شناسی فروید جزء اصلی شخصیت بوده و سلامت روانی انسان در گرو حاکمیت این جز از شخصیت بر سایر اجزا است، در نفس شناسی ابن مسکویه نیز قوه ناطقه قوه اصلی نفس است اما در اینجا سعادت و کمال اخلاقی مشروط به فرمان روایی این قوه بر سایر قوای نفس است.

#### ۲.۴ تفاوت های شخصیت شناسی فروید و نفس شناسی ابن مسکویه

در این قسمت تفاوت های نظریه شخصیت فروید و نفس شناسی ابن مسکویه را برمی شماریم. توجه به این تفاوت ها در کنار شباهت هایی که میان این دو نظریه وجود دارد، زمینه را برای نتیجه گیری عملی از بررسی تطبیقی آنها فراهم می کند. بررسی شخصیت شناسی فروید و نفس شناسی ابن مسکویه نمایانگر دو تفاوت بنیادین میان این دو نظریه است:

الف) تفاوت در منشاء ارزش های اخلاقی

ب) تفاوت در معنای ارزش های اخلاقی

در این بخش به تشریح و تحلیل این دو تفاوت خواهیم پرداخت.

#### ۱.۲.۴ تفاوت در منشاء ارزش های اخلاقی

چنانچه گذشت در نظریه شخصیت فروید، فرامن محملی برای ارزش های اخلاقی است. اما منشاء پیدایش این ارزش ها عقده ادیپ است. یعنی کودک پسر پس از مدتی متوجه می شود مادر به لحاظ جنسی در حقیقت متعلق به پدر است و چون پدر را از پسر قوی تر است، وی ناگزیر است از احساس جنسی نسبت به مادر صرف نظر کند. بنابراین از یک سو نهاد کودک را بر ارضای غریزه جنسی سوق می دهد اما از سوی دیگر ترس از پدر مانع از اشتیاق جنسی به مادر می شود. به تدریج این مساله باعث شکل گیری خودآرمانی در کودک شده و در ادامه زندگی نیز تنبیه و تشویق شدن در شرایط مختلف، خود آرمانی او که منشاء ارزش های اخلاقی است و در فرامن وجود دارد را تقویت می کند. بنابراین

در نظریه شخصیت فروید ارزش‌های اخلاقی منشایی متعالی یا عقلانی ندارند و بر اثر روالی تجربی در فرد شکل می‌گیرند.

از سوی دیگر استدلال فروید برای زایش امر اخلاقی، رویکردی توصیفی است و در آن با استدلال‌های منطقی و فلسفی مواجه نیستیم، بلکه صرفاً توصیف‌هایی را مشاهده می‌کنیم که فروید بر اساس تجربیات خود در حیطه روان‌شناسی به دست آورده است. «او از خلال مطالعات دقیق خود، شواهدی قانع‌کننده فراهم آورد مبنی بر این که اکثر اعمال ما از نیروهای روانی‌ای که ما در کنترل آنها سهمی نداریم سرچشمه می‌گیرند» (Guerin, 1978: 123). در واقع به نظر می‌رسد نظریه شخصیت فروید مانند اصل موضوعه‌ای برای شروع کار روان‌شناسی اخلاق است و تنها می‌توان با رجوع به نمونه‌های خارجی و با توجه سازگاری درونی توصیف‌ها رگه‌هایی از صدق را در آن مشاهده کرد. از این رو فروید در کنار دیگر تبارشناسان اخلاق تنها به علل نظر دارد و از آغاز آفرینش یا پذیرش امر اخلاقی سخن می‌گوید و مرکز ثقل کار او امیال روان‌شناختی‌اند که اولاً خصلت ناخودآگاه دارند و ثانیاً در روان همه انسان‌ها مشترک‌اند.

با این حساب به نظر می‌رسد که تئوری ناخودآگاه فروید (نقطه عزیمت شکل‌گیری امر اخلاقی) به شدت جبری (دترمینیستی) است که از ماهیت علوم در قرن نوزدهم اخذ شده است. فروید متفکری است که اصول جبری و سیستماتیک را بر قلمرو ذهنی حاکم کرد، چنان که باور داشت طیف رفتار انسان در بخش مخفی ذهن قابل توضیح است. اصل موضوعه فروید برای وجود چنین قلمرویی (مخفی) کارکرد مستقیم جبری بر اساس قانون علیت است، چرا که قانون علیت ثابت می‌کند که چنین قلمروی ذهنی‌ای باید وجود داشته باشد؛ زیرا به وضوح می‌بینیم که در حیطه اعصاب (Neurotics) و آگاهی (Consciousness) چیزی وجود ندارد که به مدد آن بعضی از رفتارها [مثل امر اخلاقی] را توضیح دهیم (Thornton, 2016).

اما در نظریه اخلاقی و نفس‌شناسی ابن مسکویه منشاء پیدایش ارزش‌های اخلاقی بسیار متفاوت است. چنانچه گذشت از نظر او نفس‌شناسی مقدمه پیش شرط صورتبندی نظریه اخلاقی است.

اما پیش از نفس‌شناسی باید به منشاء بنیادی تر ارزش‌های اخلاقی از منظر ابن مسکویه پرداخت. وی امور عملی که به انسان نسبت داده می‌شوند را به خیرات و شرور تقسیم می‌کند. از نظر او هرگاه انسانی توجه خود را به سوی امور خیر و نیکو معطف

سازد و اعمال زیبا از او صادر شود فردی سعادت‌مند خواهد بود. اما چنانچه همواره به دنبال امور زشت و ناپسند بوده و افعال نادرست از او صادر شوند به شقاوت نزدیک می‌شود. برای ابن مسکویه منشاء ارزش‌های اخلاقی به مبحث سعادت بازمی‌گردد. سعادت، خیر ذاتی و وضعیت آرمانی انسان است که پس از دستیابی به آن به دنبال خیری بالاتر نیست. وی معتقد است برای رسیدن به سعادت لازم است آدمی به جایی برسد که بدون مشقت و سختی افعال نیکو انجام دهد و این افعال در نفس او پایدار شده و بصورت ملکه درآیند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۳۳-۳۵). این صفات پایدار همان فضایل اخلاقی هستند که از ارزش اخلاقی برخوردار هستند. چنانچه گذشت مبنای شکل‌گیری فضایل اخلاقی در نظریه ابن مسکویه نفس ناطقه انسان و قوه تعقل وی است که او از طریق این قوه از سایر موجودات متمایز می‌شود. اما در نفس‌شناسی وی هر یک از قوای نفس، فضیلت مخصوص به خود را دارد و چنانچه از فضایل با عنوان ارزش‌های اخلاقی یاد کنیم، در نظریه ابن مسکویه ارزش‌های اخلاقی مختص به یک قوه نیز نیست. اما در نظریه شخصیت‌فروید ارزش‌های اخلاقی منحصر در فرامن وجود دارند و وجود این ارزش‌ها در سایر اجزای شخصیت سخنی به میان نمی‌آید. همچنین شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی در نظریه ابن مسکویه بر اساس روشی فلسفی و تا حد زیادی قیاسی است اما همانگونه که بیان شد در شخصیت‌شناسی فروید تکون ارزش‌های اخلاقی بر مبنای روشی تجربی و تا حد زیادی استقرایی توضیح داده می‌شود.

مساله دیگر این است که ابن مسکویه در کنار بررسی مبنای فلسفی شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی، وجوهی متعالی نیز برای این ارزش‌ها در نظر می‌گیرد. از نظر او نفس ناطقه انسان امری مجرد است که پس از نابودی جسم باقی‌است و در جهان آخرت به حیات خود ادامه می‌دهد. به عنوان نمونه وی در توصیف یکی از مراتبی که برای سعادت در نظر می‌گیرد می‌گوید:

انسان خداوند فضیلتی روحانی است که بدان با جان‌های پاکیزه‌ی که فرشتگان می‌خوانند دمساز می‌شود و نیز خداوند فضیلتی جسمانی است که بدان با چهارپایان سازواری می‌یابد زیرا مرکب از آن دو است. و او را به سبب همین جزء جسمانی که بدان با چهارپایان مناسبت می‌یابد زمانی کوتاه در این جهان فرومایه اقامت می‌نماید تا آن را آباد کند و نظم و ترتیب دهد تا چون بدین مرتبه از کمال دست‌یابد به جهان والا

انتقال یابد و در آنجا برای همیشه در صحبت فرشتگان و جان‌های پاکیزه اقامت گزیند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۱۳۲).

چنانچه از این مطلب برمی‌آید در نظریه ابن مسکویه ارزش‌های اخلاقی با مفاهیمی متعالی چون جهان‌والا، زندگی جاودانه و موجوداتی مجرد و متعالی چون فرشتگان پیوند خورده است. این در حالی است که در شخصیت‌شناسی فروید هیچ مقوله متعالی در روند شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی دخالت ندارد و تبیینی کاملاً مادی و روانشناختی از این ارزش‌ها ارائه می‌گردد.

#### ۲.۲.۴ تفاوت در معنای ارزش‌های اخلاقی

بخشی از تفاوت معنای ارزش‌های اخلاقی در نظریه شخصیت فروید و نفس‌شناسی ابن مسکویه به تفاوت در منشاء ارزش‌ها در این دو نظریه بازمی‌گردد. در واقع از آنجا که سیر شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی در این دو نظریه متفاوت است، این تفاوت به معنا و مصداق ارزش‌های اخلاقی نیز تسری می‌یابد. اما بررسی دقیق‌تر این ارزش‌ها در نظریه فروید و نفس‌شناسی ابن مسکویه اختلاف معنایی بنیادی‌تری را در این خصوص نمایان می‌سازد. همانگونه که بیان شد از نظر فروید ارزش‌های اخلاقی در فرامن قرار دارند و نقش مهمی در بازدارندگی خواسته‌های زودگذر نهاد دارند. اما وی معتقد است فرامن همواره امیال نهاد را مورد انتقاد قرار می‌دهد و ارضای هیچ‌یک از امیال آن را بر نمی‌تابد. احتمالاً این مسأله نیز به دلیل شکل‌گیری خودآرمانی در فرامن و ترس از اختگی در دوران کودکی است که در فرد نهادینه شده است. چنانچه گذشت از نظر فروید فرامن نیز همانند نهاد غیر منطقی و غیر واقع‌گراست چرا که صرفاً به دنبال تحقق کمال اخلاقی است و هر گونه لذت نهاد را رد می‌کند. وی معتقد است من به عنوان جزء عقلانی شخصیت وظیفه دارد میان ارزش‌ها و کمال اخلاقی فرامن و نیازهای نهاد تعادل برقرار کند و سلامت و بهداشت روان نیز به توانمندی من در برقراری این تعادل بستگی دارد.

اما در نظریه ابن مسکویه برخلاف فروید، ارزش‌های اخلاقی با عقلانیت پیوند خورده‌اند چرا که در اثر حاکمیت قوه ناطقه بر سایر قوای نفس‌پدیدار می‌شوند. همچنین سعادت اخلاقی انسان نیز در گرو پرداختن به وجه عقلانی وجود اوست. اما همانگونه که بیان شد در نظریه فروید صرف توجه به کمال اخلاقی و فرامن ما را از واقعیت و زندگی عقلانی دور می‌کند.

نتیجه دیگری که از تحلیل معنای ارزش های اخلاقی در نظریه فروید و ابن مسکویه به دست می آید این است که در نفس شناسی و نظریه اخلاقی ابن مسکویه ارضای امیال قوای شهوی و غضبی در تعارض با اخلاق نیست. ابن مسکویه معیار حدوسط را در تعیین ماهیت فضایل و ارزش های اخلاقی برمی گزیند و از این طریق مسیر خود را از فروید جدا می کند (که معیار حدوسط با پرهیز از افراط و تفریط در برآوردن امیال شهوی و غضبی مرتبط است). اتفاقاً آنچه در نظریه فروید به عنوان ارزش اخلاقی در نظر گرفته شده، از نظر ابن مسکویه ضد ارزش و رذیلت است. از نظر ابن مسکویه حتی تفریط در برآوردن نیازهای شهوی و غضبی نیز با ارزش های اخلاقی تعارض دارد چرا که مصداق بارز رذیلت اخلاقی است. به عنوان نمونه چنانچه فرد در برآوردن امیال جنسی سستی به خرج دهد رذیلت خمود در نفس او شکل می گیرد. اما تحلیلی که فروید از ارزشهای اخلاقی ارائه می دهد این ارزش ها را به رذایلی همچون خمود در نظریه ابن مسکویه نزدیک می کند.

## ۵. نتیجه گیری

در این پژوهش به تبیین و بررسی شباهت ها و تفاوت های نفس شناسی ابن مسکویه و شخصیت شناسی فروید پرداختیم. چنانچه گذشت نهاد که در نظریه شخصیت فروید یکی از اجزای غیرعقلانی شخصیت بوده و مرکز خواسته های آنی و زودگذر است، قرابت زیادی با دو قوه شهویه و غضبیه در نفس شناسی ابن مسکویه دارد. اما در نظریه فروید تفکیک امیال شهوی و غضبی در نهاد صورت نگرفته است. قوه ناطقه در نفس شناسی ابن مسکویه نیز شباهت زیادی با من در نظریه شخصیت فروید دارد. قوه ناطقه مهمترین نقش را در نفس شناسی ابن مسکویه دارد و سعادت اخلاقی نیز در گرو حاکمیت این قوه عقلانی بر سایر قوای نفس است. در نظریه فروید نیز من جزئی از شخصیت است که اگر درست عمل کند و میان نهاد و فرامن تعادل ایجاد کند، اختلال شخصیتی در فرد به وجود نمی آید و سلامت روان تامین می شود. اما تفاوت بنیادی این دو نظریه به رویکرد متفاوت آنها در مواجهه با ارزش های اخلاقی بازمی گردد. در نظریه شخصیت فروید ارزش های اخلاقی در فرامن بطور خودکار و طی فرآیندی روانشناختی شکل می گیرند. همچنین این ارزش ها صرفاً مربوط به یک جزء شخصیت یعنی فرامن هستند. این در حالی است که در نظریه ابن مسکویه هریک از قوای نفس، ارزش و فضیلت مخصوص به خود را دارد.

همچنین در این نظریه فضایل اخلاقی ویژگی‌های پایدار نفس هستند که کاملاً اختیاری بوده و بر اثر تمرین و تکرار حاصل می‌شوند.

اما روند شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی و جایگاه این ارزش‌ها در نظریه فروید پیچیدگی‌هایی دارد و به همین دلیل لازم است در این بخش به تحلیل آن پردازیم. همانگونه که بیان شد از نظر فروید بنیان اصلی شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی عقده ادیپ و اوامر و نواهی است که فرد در طول زندگی با آنها مواجه است. در واقع این ارزش‌ها تا حد زیادی بطور ناخودآگاه در فرامن شکل می‌گیرند. به نظر می‌آید اولین مساله‌ای که تعالی ارزش‌های اخلاقی را در نظریه فروید زیرسوال می‌برد این باشد که این ارزش‌ها محصول یک عقده می‌باشند. از سوی دیگر این ارزش‌ها بطور جبری و ناخودآگاه در شخصیت انسان شکل می‌گیرند. اما از نظر خود فروید نیز ارزش‌های اخلاقی که قرامن بر آنها تکیه می‌کند ویژگی منفی مهمی دارند. این ویژگی آن است که تحقق این ارزش‌ها متضمن جلوگیری محض از ارضاء نیازها و امیال نهاد است. به همین دلیل فروید معتقد است تکیه کردن بر فرامن در روند رشد شخصیت موجب اختلال شخصیت و نادیده گرفتن بخش مهمی از شخصیت می‌باشد. اما من در نظریه فروید جزئی از شخصیت است که معقول و متعادل عمل کرده و به اندازه کافی به ارزش‌های فرامن و نیازهای نهاد پاسخ می‌دهد. بر همین مبنا وی معتقد است بهر مندی از شخصیت سالم در گرو حاکمیت من در شخصیت است نه وابسته به تحقق کمالات اخلاقی. همانگونه که بیان شد تحلیلی که فروید از فرامن و معنای ارزش‌های اخلاقی ارائه می‌دهد تفاوت بنیادینی با معنای این ارزش‌ها در نظریه ابن مسکویه دارد. اگر از منظر ابن مسکویه به ارزش‌های اخلاقی در نظریه فروید نگاه کنیم باید بگوییم این ارزش‌ها در حقیقت رذیلت هستند و کمال اخلاقی که فروید از آن یاد کرده و آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد در حقیقت انحطاط اخلاقی است. زیرا از نظر ابن مسکویه بی‌توجهی به نیازهای شهوی و غضبی انسان نوعی رذیلت اخلاقی را در نفس به وجود آورده و خلاف عقلانیت است. فروید در نهایت معتقد است بهره‌مندی از بهداشت روان و شخصیت سالم در گرو رشد کامل من و حاکمیت آن بر سایر اجزای شخصیت است. این در حالی است که کمال اخلاقی (به معنای توجه صرف به ارزش‌ها و بی‌توجهی به نیازهای نهاد) در تعارض با سلامت روان قرار گرفته و موجب اختلال شخصیت می‌شود. به نظر می‌آید این مساله ناشی از فهم ناقص فروید از ارزش و کمال اخلاقی است. در واقع چون فروید ارزش‌های اخلاقی را از عقلانیت جدا می‌کند و

بنیان های جبری و روانشناختی برای آنها معرفی می کند، کمال اخلاقی و سلامت روان را در تعارض با یکدیگر می بیند. این در حالی است که در نظریه ابن مسکویه ارزش ها و در نتیجه کمال اخلاقی با عقلانیت پیوند خورده است. بر همین اساس نفس شناسی ابن مسکویه نظریه است که نه تنها راهکاری برای کمال اخلاقی ارائه می دهد بلکه روشی برای درمان بیماری های نفس و روان نیز مطرح می کند.

وی در کتاب «تهذیب الاخلاق» از رذایل اخلاقی با عنوان بیماری های نفس و روان نام می برد و راهکارهای معرفتی و عملی برای درمان آنها ارائه می دهد. ابن مسکویه در این کتاب اخلاق را با پزشکی مقایسه می کند. از نظر او چون آدمی در کنار جسم از نفس نیز بهرمنند است پس در کنار پزشک جسم به درمانگر روح نیز نیاز دارد. همچنین وی معتقد است همانطور که پزشک برای درمان بیماری جسمی ابتدا علت آن را شناسایی می کند و از طریق برطرف کردن علت، بیماری را علاج می کنند در اخلاق نیز باید با شناسایی و برطرف کردن علت، بیماری های نفس را درمان نمود. بنیان روش درمان روح از نظر ابن مسکویه، نظریه اخلاقی او و عقلانیت می باشد (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ۲۱۷-۲۱۸). بنابراین نظریه اخلاقی ابن مسکویه نه تنها نظریه ای اخلاقی است و به کمال اخلاقی منجر می شود، بلکه می تواند به عنوان نظریه ای روانشناختی برای درمان مشکلات روحی و بیماری های روانی مورد استفاده قرار بگیرد. اما از آنجا که نظریه فروید ارزش های اخلاقی را از عقلانیت جدا می کند و در نتیجه کمال اخلاقی را در تعارض با سلامت روان می بیند، در حد نظریه ای روانشناختی باقی می ماند.

## کتابنامه

- ۱- ابن مسکویه، احمد (۱۹۶۱)، تهذیب الاخلاق، بیروت، طبع علی مطابع دار مکتبه الحیاه.
- ۲- ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۸۱)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران، نشر اساطیر.
- ۳- ارسطو (1381)، اخلاق نیکوماخوس، دوره دو جلدی، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، نشر دانشگاه تهران.
- ۴- بورمان، کارل (۱۳۸۹)، افلاطون، تهران، انتشارات طرح نو.
- ۵- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۳۵)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عباس زریاب خوبی، تهران، نشر کتابخانه دانش با همکاری فرانکلین.
- ۵- مهاجر نیا، محسن (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی مسکویه، چاپ اول، قم، نشر بوستان کتاب قم.

- ۶- حیدری، احمد علی (۱۳۹۱)، *هم‌ارزی تکامل نهاد اخلاق در فرد و نوع با رجوع به اندیشه فروید*، تبریز، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز.
- ۷- فروید، زیگموند، (۱۳۸۳)، *خود و نهاد*، ترجمه حسین پاینده، در پل ریکور و ... [و دیگران]، *مبانی نظری مدرنیسم (مجموعه مقالات)*، ترجمه هاله لاجوردی... [و دیگران]، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ انتشارات.
- ۸- -----، (۱۳۸۳ب)، *ورای اصل لذت*، ترجمه یوسف اباذری، در زیگموند فروید و ... [و دیگران]، *روانکاوی (۱)*: (مجموعه مقالات) ترجمه حسین پاینده... [و دیگران]، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ انتشارات.
- ۹- فروید، زیگموند، (۱۳۸۳ج)، *پیش درآمدی بر خودشیفتگی*، ترجمه حسین پاینده، در زیگموند فروید و ... [و دیگران]، *روانکاوی (۱)* (مجموعه مقالات) ترجمه هاله لاجوردی... [و دیگران]، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ انتشارات.
- ۱۰- فروید، زیگموند، (۱۳۸۳د)، *تحقق آرزو*، ترجمه مهسا کرم‌پور، در زیگموند فروید و ... [و دیگران]، *روانکاوی (۱)* (مجموعه مقالات) ترجمه حسین پاینده... [و دیگران]، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ انتشارات.
- ۱۱- فروید، زیگموند، (۱۳۸۳ه)، *رئوس نظریه روانکاوی*، ترجمه حسین پاینده، در پل ریکور و ... [و دیگران]، *روانکاوی (۲)* (مجموعه مقالات) ترجمه حسین پاینده... [و دیگران]، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ انتشارات.
- ۱۲- فروید، زیگموند (۱۳۸۹)، *تمدن و ملالت‌های آن*، ترجمه محمد میثری، تهران، نشر ماهی.
- ۱۳- پروین، لورنس ای، جان، اولیور پی (۱۳۸۱)، *شخصیت: نظریه و پژوهش*، ترجمه محمد جعفر جوادی و پروین کدیور، تهران، نشر آبیژن.
- ۱۴- شولتز، دوان (۱۳۹۲)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یوسف کریمی، فرهاد جمهری، سیامک نقشبندی، تهران، نشر ارسباران.

Carlson, N. R. (2000). *Personality. Psychology: the science of behavior*, Boston: Allyn and Bacon.

Cherry, Kendra (2017). "What are the Id, Ego, And Super Ego?", available at: [www.psychology.about.com/od/theoriesofpersonality/a/personalityelem.htm](http://www.psychology.about.com/od/theoriesofpersonality/a/personalityelem.htm)

Frued, Sigmund (1921), *Group psychology and the analysis of the Ego*. Standard Edition.

Freud, Sigmund (1965). *New Introductory Lectures*, New York: Norton.

Freud, Sigmund (1973). *The Ego and The Id, On Meta psychology*, United state of America: penguin.

Guerin. I. Earle (1978). *A handbook of critical Approaches to Literature*. London: Longman Group Ltd.



Neu, Jerome (2013). "Frued", The international encyclopedia of Ethics. Edited: Hugh la Follette, P 4046- 2053, London: Wiley Blackwell publishing.

Noam, Gil G; Hauser, Stuart T.; Santostefano, Sebastiano; Garrison, William; Jacobson, Alan M. Powers, Sally I; Mead, Merrill(1984). "Ego Development and Psychopathology: A Study of Hospitalized Adolescents". Child Development. Blackwell Publishing on behalf of the Society for Research in Child Development

Schacter, Gilbert, Wegner, Daniel (2009). Psychology Second Edition, United State of America: Cambridge: Worth Publishers.

Snowden, Ruth (2006). Teach yourself Freud, New York: Mc Graw Hill.

Thornton, Stephen. P (2016). Sigmund Frued, international encyclopedia of philosophy, Edited by: Bradely Doeden, Ireland: University of Limerick. Available at: [www.iep.utm.edu/freud/](http://www.iep.utm.edu/freud/)

