

مطالعه تطبیقی دو نظام اخلاقی رازی و غزالی در عُجب

* احد فرامرزق‌راملکی

** سکینه سلمان ماهینی

چکیده

عُجب به‌منزله یک ردیلت در رفتار ارتباطی درون‌شخصی در غالب آثار اخلاقی مورد بحث قرار می‌گیرد. رازی بر مبنای طب‌انگاری اخلاق و با رهیافت سلامت‌محور به تحلیل این نفس می‌پردازد. غزالی با نظام اخلاق تلفیقی، عُجب را بر مبنای دیدگاه کلامی خود تحلیل می‌کند. غزالی مفهوم‌سازی دینی از عُجب ارائه می‌کند. علاوه بر مفهوم‌سازی عُجب، تحلیل منشأ آن، شیوه پیشگیری و درمان و نیز روش‌شناسی رازی و غزالی در مواجهه با عُجب مسائل این مقاله است. رازی عُجب را حاصل حب نفس و مداخله آن در پردازش اطلاعات عقل سنجشگر می‌داند که ارزیابی فرد را از رفتارش وهم‌آلود می‌سازد؛ ولی غزالی عُجب را ناشی از جهل به انتساب نعمت‌ها به خدا می‌داند. بر این اساس شیوه پیشگیری و درمان عُجب در این دو دیدگاه اخلاقی متمایز می‌شود.

واژگان کلیدی

اخلاق، عجب، حب نفس، زکریای رازی، غزالی.

ghmaleki@ut.ac.ir

*. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری گروه علوم تربیتی دانشگاه تربیت مدرس. sakinehsalmanmahini@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۰/۳/۱۸

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۱۵

طرح مسئله

عُجب گونه‌ای از خود پنداشت و تصویر وارونه و خودخواهانه فرد از خویش است. از آنجاکه رفتارها مسبوق به انگاره‌اند، عُجب به منزله یک انگاره می‌تواند تأثیر ژرفی بر رفتار ارتباطی درون شخصی و بین شخصی ایجاد کند؛ به همین دلیل غالب اخلاق‌پژوهان، آن را ردیلتی دانسته‌اند که منشأ رذایل دیگر نیز می‌شود. گفته‌اند که بیماری عُجب مهلیک و دشواردرمان است. از نظر کسانی چون مولوی عامل اصلی گمراهی ابلیس، بیماری عُجب بوده است و این بیماری در نفس هر کسی وجود دارد. (مولوی، بی‌تا: دفتر سوم، ابیات ۳۵۷۷ - ۳۵۷۵)

علت ابلیس انا خیری بُدست	وین مرض در نفس هر مخلوق هست
علتی بدتر ز پندار کمال	نیست اندر جان تو ای ذو دلال
از دل و وز دیده‌ات بس خون رود	تا ز تو این معجبی بیرون رود

مقایسه مواجهه نظام‌های مختلف اخلاقی با معضل عُجب هم در تشخیص دقیق و حل اثربخش مسائل عُجب، سودمند است و هم پرتوی در شناخت رخنه، کاستی و توان نظام‌های اخلاقی است.

مراد از مطالعه تطبیقی در اینجا، توصیف و تبیین مواضع خلاف و وفاق نظام‌های اخلاقی است. در تحلیل مسائل عُجب را پرتوی در فهم ژرف‌تر حقیقت عُجب و منشأ آن قرار می‌دهیم. (بنگرید به: فرامرزق‌املکی، ۱۳۸۸: ۲۹۳)

در این مطالعه تطبیقی دو دیدگاه اخلاقی رازی و غزالی انتخاب شده است. محمد بن زکریای رازی (۳۳۲ - ۲۵۱ ق) سخنگوی نظام اخلاقی سلامت محور و ابوحامد محمد غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰ ق) مؤسس نظام اخلاقی درون دینی (مأثور) با جهت‌گیری تلفیقی در دوره اسلامی است. رازی با تأثر از میراث یونانی در علم اخلاق به ویژه دیدگاه اخلاقی جالینوس (۱۳۱ - حدود ۲۱۰ م) با حصرگرایی روش‌شناختی نسبت به رهیافت عقلی، مسائل اخلاقی را تحلیل می‌کند. وی اخلاق را طبِ نفس می‌انگارد و طبیبانه می‌خواهد بیماری‌های نفس را تشخیص داده، پیشگیری و درمان کند؛ درحالی‌که غزالی با کثرت‌گرایی روش‌شناختی و با بهره‌گیری از توان مکاتب مختلف اخلاقی همچون مکاتب‌های اخلاقی فضیلت محور و

مکتب‌های اخلاقی سلامت محور، هم از فضایل به‌منزله نجات‌دهندگان آدمی و هم از ردائیل اخلاقی به‌منزله هلاک‌کنندگان نفس بحث می‌کند. مقایسه این دو نظام اخلاقی می‌تواند بخشی از تطوّر تاریخی علم اخلاق در دوره اسلامی را نشان دهد.

این تحقیق مطالعه موردپژوهانه‌ای را به میان می‌آورد تا با مقایسه نظام اخلاقی جالینوسی و نظام اخلاقی مأثور، مواضع کاستی و فزونی و توان و ناتوانی آن دو را آشکار کند. بحث از عجب مسائل فراوانی را به میان آورده است:

- تعریف و تحلیل مفهومی و بیان حقیقت عجب؛

- آثار زیانبار آن بر نفس و جامعه؛

- ابعاد و مراتب عجب؛

- تبیین پیدایش و بیان منشأ این عارضه در نفس؛

- شیوه‌های پیشگیری و درمان عجب.

بحث از تعریف و بیان ابعاد و مراتب در جهت تشخیص بیماری عجب است و بیان آثار زیانبار عجب برای برانگیختن افراد نسبت به رفع این بیماری است. در این مطالعه در میان مباحث یادشده به سه بحث بسنده می‌کنیم:

- تحلیل حقیقت عجب، تمایز عجب از امور متشابه و مشابه همچون کبر، خودبزرگ‌بینی، دلال، کمال‌پنداری؛

- تبیین عجب و شناخت زمینه‌های پیدایش آن، آثار و ابعاد عجب؛

- شیوه‌های پیشگیری و درمان.

شیوه غالب در این مقایسه، تحلیل محتوایی آراء رازی در طب روحانی و آراء غزالی در احیاء علوم دین و سایر آثار وی با استفاده از تحلیل مفهومی، تحلیل گزاره‌ای و تحلیل سیستمی است.

الف) تعریف و تحلیل حقیقت عجب

یک. تعریف رازی از عجب

فرزند زکریای رازی در ضمن بیان علت پیدایش عجب تعریف آن را نیز ارائه می‌دهد. براساس

تحلیل وی، عجب یک حالت راسخ در فرد است که کمترین فضیلت خود را بزرگ ببیند که دوست دارد آن را بیش از آنچه هست نیکو بیانگارد و رفتار زشت خود را کمتر از آنچه هست، بد بداند. (رازی، ۱۳۸۶: ۴۶) مؤلفه‌های تعریف عجب نزد رازی را می‌توان چنین تحلیل نمود: عجب از گونه «انگاره» است؛ نه رفتار عینی^۱ و مراد از انگاره در اینجا، انگاره شخص از خود است (خودانگاشت)^۲؛ نه انگاره شخص از دیگران. پس عجب در رفتار ارتباطی درون شخصی^۳ می‌گنجد. اما هر انگاره‌ای عجب نیست بلکه عجب نوعی تصور وارونه از خویش (خودپنداشت) است. هر تصور وارونه‌ای از خود نیز عجب نیست، برای مثال عجب شامل خود کم‌بینی نمی‌شود؛ بلکه عجب نوعی خودبزرگ‌بینی است. عده‌ای عجب را همان خودبزرگ‌بینی دانسته‌اند؛ برای مثال رضی‌الدین نیشابوری (د. ۵۹۸ ق) می‌گوید: «عجب بزرگ‌شناختن تن خویش است». (نیشابوری، ۱۳۴۱: ۱۳۴؛ نیز بنگرید به: نراقی، بی‌تا: ۱۹۸)

اما براساس تعریف رازی این خودبزرگ‌بینی در عجب شامل بزرگ دیدن همه امور مربوط به خویش نمی‌شود. مثلاً شامل بزرگ پنداشتن هوش و ذکاوت یا زیباتر دیدن خویش یا سایر جنبه‌های جسمانی و بیولوژیک نمی‌شود؛ بلکه عجب به خودبزرگ بینی معطوف به رفتار، خوی و خصلت خویش محدود است؛ یعنی آنچه می‌تواند مورد ارزش داوری قرار گیرد. بنابراین، عجب تلقی ناروا و غیرواقع‌بینانه از رفتار خویش است. رازی در توضیح بدداوری و تلقی غیرواقع‌بینانه از رفتار خویش دو مورد را بیان می‌کند: فضایل خود را بیش از آنچه هست انگاشتن و ردایل خود را کمتر از آنچه هست پنداشتن.

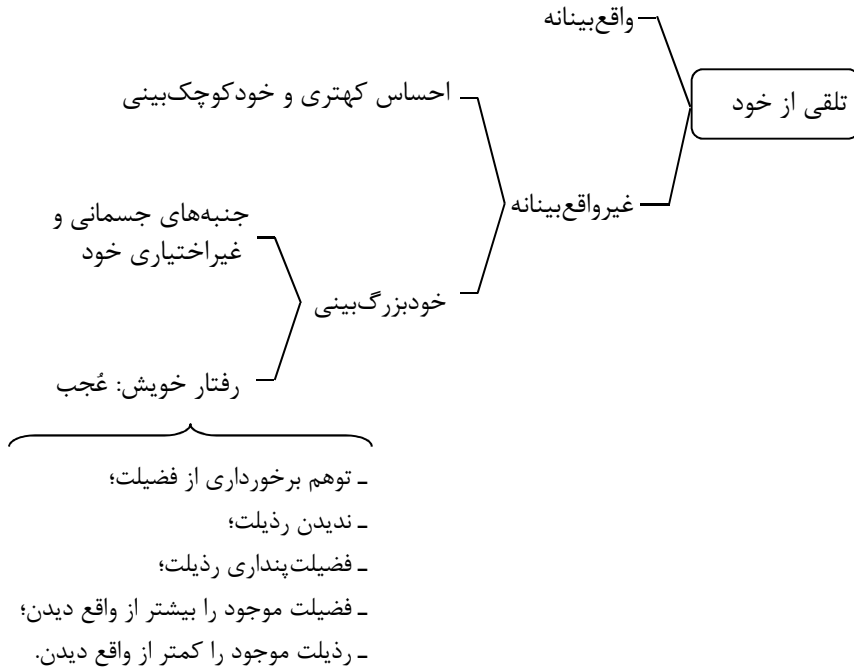
با این بیان این سؤال مطرح می‌شود که آیا این دو مورد صرفاً از باب بیان نمونه و مثال مصداقی است یا مراد حصر دامنه مفهوم عجب است به گونه‌ای که نتوان موارد دیگر را بر آن افزود؟

به نظر می‌رسد بیان رازی شامل فضیلت‌انگاری آنچه فضیلت نیست و فضیلت پنداشتن

۱. رفتار را از نگاه اخلاقی چهار قسم می‌دانیم: انگاره و تلقی و حکم و داوری؛ احساس، گرایش و خواسته؛ ارتباط کلامی؛ رفتار عینی.

2. Self-Concept.
3. Intera Personal.

فضیلتِ غیر موجود یا ردّایل و یا نادیده گرفتن ردّایل موجود نیست؛ یعنی اگر کسی شجاعت ندارد و خود را شجاع بپندارد یا فردی که خیانتکار است و خود را امانت‌دار بپندارد یا فردی که رازدار نیست، ردّیلت خود را نبیند، در بیان رازی نیامده است؛ اما با تحلیل بیان وی می‌توان گفت که رازی عُجب را نوعی ارزش داوری خودخواهانه در رفتارهای نیک و بد می‌داند که شامل همه موارد یادشده می‌گردد. این تحلیل در نمودار زیر قابل تصویر است:



نمودار یک، تعریف عُجب از طریق تقسیم متعلق تلقی از خود و بیان موارد آن

دو. تعریف غزالی از عُجب

غزالی دو تعریف از عُجب ارائه می‌کند. پس از گزارش و تحلیل این تعریف بیان خواهیم کرد که این دو تعریف به یک کاربرد از واژه عُجب ناظر است یا به دو کاربرد عُجب متعلق است. ۱. غزالی از طریق بیان انگاره‌های یک فرد نسبت به آنچه دارد به تعریف عُجب می‌رسد. وی افراد را از حیث انگاره و تلقی آنان نسبت به برخورداری‌هایشان (نعمت‌های الهی) چند دسته می‌داند:

۱ - ۱. کسی که می‌ترسد خدا نعمت را از او بستاند؛ لذا از زوال نعمت ترسان است. چنین شخصی دارای عجب نیست.

۲ - ۱. کسی که دغدغه و ترس زوال نعمت را ندارد؛ اما از اینکه خدای تعالی چنین نعمتی را به او عرضه داشته است شادمان است. این شخص نیز دارای عجب نیست.

۳ - ۱. کسی که از زوال نعمت ترسان نیست و بدان خشنود است؛ اما خشنودی وی از آن روی است که نعمت را داده خداوند نمی‌انگارد؛ بلکه آن را یافته و دستاورد خویش می‌انگارد؛ یعنی دستیابی به نعمت را به خود نسبت می‌دهد؛ نه به خدا. چنین شخصی دارای عجب است.

غزالی بر این اساس عجب را چنین تعریف می‌کند:

بزرگانگاری نعمت، خرسندی و خاطرجمعی (پشت گرمی) بدان با فراموش

کردن اینکه این نعمت را خداوند (منعم) نصیب کرده است. (غزالی، بی‌تا، الف:

۳ / ۳۷۱ - ۳۷۰؛ همو، بی‌تا، ب: ۶۱۹)

تحلیل تعریف نخست: مؤلفه‌هایی که غزالی در این تعریف اخذ می‌کند، تصور او را از عجب روشن می‌کند. این مؤلفه‌ها را تحلیل می‌کنیم.

- براساس این تعریف عجب نوعی احساس توأم با انگاره است: احساس خرسندی، خاطرجمعی، نبود ترس و بزرگانگاری.

- این احساس و انگاره معطوف به هرگونه برخورداری فرد است و شامل رفتار، اولاد، ثروت، نَسَب، خُلق و جمال، خُلق و سیرت و ... می‌شود. غزالی همه این امور را با واژه دینی «نعمتِ خدا» تعبیر می‌کند. عجب، نعمت ندانستن اینهاست.

- مهم‌ترین مؤلفه این تعریف، انگاره قطع ارتباط این دارایی از خداست. مستقل‌انگاری این دارایی به معنای نسبت ندادن آن به خداست. دارایی‌ها را به خود نسبت دادن در مقابل نسبت دادن آنها به خدا. نمونه‌ای تجربی از این انگاره را نصیرالدین طوسی (۶۷۲ - ۵۹۸ ق) در مقام توضیح عبارتی از اشارات بوعلی می‌آورد. وی انگاره طالب علم و پژوهشگری را در سه مرحله رشد علمی مقایسه می‌کند که در آغاز هرگونه یافته علمی را به توانایی‌های شخصی خود

نسبت می‌دهد. در میانه بخشی را به خود و بخشی را به خدا نسبت می‌دهد و در مراحل کمال می‌گوید هر چه هست به دست اوست. (طوسی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴ و ۵)

پس در این تعریف عُجب هر چند احساس خاص و انگاره خاص نسبت به دارایی‌های خویش است، نمی‌توان آن را صرفاً گونه‌ای از رفتار ارتباطی درون شخصی انگاشت؛ بلکه حقیقت عُجب به رفتار ارتباطی فراشخصی^۱ (ارتباط بین فرد و خدا) برمی‌گردد. در واقع عُجب نعمت خدا ندانستنِ دارایی است. نعمتی که خدا داده و می‌تواند بازستاند. عُجب بنا به تعریف غزالی در ارتباط فرد با خداست و نه در ارتباط وی با خود. بر این اساس عُجب مفهوم‌سازی دینی پیدا می‌کند. یعنی غزالی مفهوم‌سازی دینی از آن به دست می‌دهد. به همین دلیل است که غزالی به تمایز عُجب از دلال تأکید می‌کند. دلال یا نازیدن نیز نوعی ارتباط بنده با خداست که فرد در خصوص آنچه دارد به ویژه در عبادت‌های خود نسبت به خدا متوقع می‌شود؛ یعنی «چنین می‌انگارد که او را نزد خدای حقی است و در آن حضرت مکانتی تا به حدی که به عمل خود کرامتی در دنیا توقع دارد و توقع ابتلا به هیچ امر ناخوشایندی را ندارد. (غزالی، بی‌تا، الف: ۳۷۱) برخی از عالمان اخلاق با توجه به درجه‌مند بودن عُجب، دلال را مرتبه‌ای از آن دانسته‌اند. (بنگرید به: امام خمینی، چهل حدیث: ۵۳)

۲. ابوحامد تعریف دیگری را نیز ارائه می‌دهد: فردی چیزی را به کسی بدهد و در دل خویش آن را بزرگ بیانگارد. به دیگر سخن عُجب بزرگ‌انگاری هرگونه خیررسانی (اعم از ارائه خدمات یا اعطای اموال و ...) است. (غزالی، بی‌تا، الف: ۳ / ۷۷۷؛ همو، بی‌تا، ب: ۷۲۵)

تحلیل تعریف دوم: غزالی در این تعریف عُجب را در رفتار ارتباطی بین شخصی مطرح می‌کند و آن را در ارتباط با ارائه خدمت و خیررسانی به دیگری مطرح می‌سازد. اگر فرد خدمت یا خیری را که به کسی می‌رساند بزرگ بیانگارد، عُجب نیست؛ اما اگر آن را بزرگ بیانگارد و همواره به آن خرسند و خوشحال باشد، دارای عُجب است و اگر علاوه بر بزرگ‌انگاری آن خدمت و خیر، از فرد مقابل انتظار خدمت متقابل یا تحمل مکافات داشته باشد، چنین حالتی دلال است. بنابراین تحقیر، منت و آزار غیر و مستحق تحمل مشقت و

1. extra personal.

سختی دانستن طرف مقابل یا توقع انجام خدمت متقابل از مصادیق دلال است. (غزالی، بی تا الف: ۳ / ۳۷۱؛ همو، بی تا ب: ۷۷۶)

در این تعریف ارتباط با خدا اخذ نشده است. اگرچه می‌توان ارائه خدمت و خیررسانی را به منزله نعمت تلقی کرد و بزرگانگاری آن را به شرط عدم انتساب به خدا مصادقی از عجب به معنای اول دانست. همچنین تحلیل گزاره‌ای این تعریف (قول شارح) نشان می‌دهد که کاربرد عجب در آن دو به اشتراک لفظی است و در واقع غزالی دو معنای مختلف را تحلیل کرده است؛ البته با توجه به مباحث دیگر این حوزه، می‌توان گفت محور اصلی، معنای اول است و معنای دوم استطرادی است.

ب) توصیف مواضع خلاف و وفاق رازی و غزالی در چیستی عجب

تحلیل رازی و غزالی از ماهیت عجب در مواضع مختلف زیر قابل مقایسه است: یک. هر دو عجب را از بیماری‌های عارض بر نفس و تهدیدکننده سلامت آنها می‌دانند. حالتی که بر نفس عارض می‌شود و پایدار می‌گردد؛ بنابراین هر دو عجب را به منزله ملکه نفسانی و خوی سیئه مورد تحلیل قرار می‌دهند.

دو. رازی عجب را به خوب و بدانگاری رفتارهای خویش محدود می‌کند؛ درحالی که غزالی در تعریف اول آن را مفهومی فراگیرتر و معطوف به همه دارایی‌ها و توانایی‌های شخص از جمله رفتارهای صالح، می‌داند و در تعریف دوم عجب را مفهومی محدودتر و معطوف به ارائه خدمات و خیررسانی به دیگران می‌انگارد.

سه. رازی عجب را از سنخ انگاره می‌داند؛ درحالی که غزالی آن را ترکیبی از احساس و انگاره تلقی می‌کند. خرسند و خاطر جمع بودن به نعمت، نگران نبودن و عدم ترس از زوال نعمت، احساس است و نعمت را بزرگ انگاشتن و به خود نسبت دادن، انگاره است.

چهار. رازی عجب را در رفتار ارتباطی درون شخصی مفهوم‌سازی می‌کند؛ یعنی انگاره فرد نسبت به خویش؛ اما تعریف نخست غزالی آن را در رفتار ارتباطی فراشخصی (بین فرد و خدا) تحلیل می‌کند و تعریف دوم غزالی آن را در رفتار ارتباطی بین شخصی (فرد و کسی که

خدمت یا خیری را از او دریافت می‌کند) تحلیل می‌کند. خلاصه نکات یادشده در جدول یک آمده است.

ردیف	تعریف عُجب	متعلق عُجب	گونه‌های رفتار ارتباطی	مقوله
۱	تعریف رازی	رفتارهای اختیاری	درون شخصی	انگاره
۲	تعریف نخست غزالی	همه دارایی‌ها و کمالات فرد	فراشخصی	احساس و انگاره
۳	تعریف دوم غزالی	ارائه خدمت و خیررسانی	بین شخصی	انگاره و احساس

جدول یک، خلاصه توصیف مواضع خلاف و وفاق رازی و غزالی در چپستی عُجب

پنج. غزالی دو کاربرد عُجب را متمایز می‌کند؛ درحالی‌که رازی صرفاً به یک کاربرد توجه می‌کند. شش. یکی از توقعات مهم از ارائه تعریف، درهم ریختگی معرف (امر مورد تعریف واقع شده) از امور مشابه و متشابه است. رازی در مباحثی چون حسد و بخل به این امر اهتمام می‌کند (رازی، ۱۳۸۶: ۴۹ و ۵۰، ۶۰)؛ اما در اینجا به تمایز عُجب از امور مشتبه و متشابه نپرداخته است. در تعریف عُجب، غزالی برخلاف رازی به تمایز عُجب از اموری می‌پردازد که همانند آن پنداشته می‌شوند؛ به همین دلیل عُجب را از کبر و دلال، بازمی‌شناسد. وی تصریح می‌کند که کبر خودبزرگ بینی در مقایسه با کس دیگری است؛ درحالی‌که در عُجب مقایسه با دیگران در میان نیست و نیز دلال برخلاف عُجب همراه با احساس توقع است؛ البته اهتمام به تمایز عُجب از کبر و دلال در مقام تعریف به معنای ندیدن ارتباط روان‌شناختی بین عُجب و کبر نیست. غزالی به تفصیل از تأثیر عُجب در ایجاد کبر سخن گفته است. (غزالی، بی تا الف: ۳ / ۳۰۷)

هفت. هیچ یک از ایشان به بیان معنای لغوی عُجب نپرداخته است.

هشت. هیچ کدام به بحث از مراتب و درجه‌های عُجب نپرداخته‌اند؛ برخلاف چهل حدیث

امام خمینی علیه السلام.

ج) تبیین مواضع خلاف و وفاق رازی و غزالی در تعریف عُجب

مواضع وفاق غزالی و رازی را براساس تلفیقی بودن نظام اخلاقی غزالی می‌توان تبیین کرد.

غزالی در اخلاق پژوهی، کثرت‌گرایی روش‌شناختی دارد و بر اقبال به میراث پیشینیان و استفاده از رهیافت و راه‌آورد آنان تأکید دارد و سعی می‌کند توان مکاتب اخلاقی مختلف را تلفیق کند. نظام اخلاقی غزالی به دلیل تلفیق‌گرایی آن، جهت‌گیری سلامت‌محور نیز دارد. در جهت‌گیری سلامت‌محور، ردایل اخلاقی بیماری‌هایی هستند که بر نفس عارض می‌شوند و در آن پایدار می‌گردند به گونه‌ای که سلامت آن را تهدید می‌نمایند مورد توجه قرار می‌گیرد. عجب از جمله این ردایل و بیماری‌ها است؛ البته رازی عجب را دومین آفت و بیماری نفس می‌داند و آن را بر بسیاری از بیماری‌ها پیشی می‌دهد؛ درحالی‌که غزالی آن را مهلک فهم می‌خواند. جهت‌گیری دینی در نظام اخلاقی غزالی و نیز فاصله زمانی قریب به دو قرن می‌تواند مواضع خلاف را تبیین کند. مفهوم‌سازی دینی از عجب علاوه بر آنکه براساس نقش محوری خدا در نظام اخلاقی دینی غزالی قابل فهم است، به وسیله وضعیت اخلاقی جامعه روزگار غزالی نیز قابل تبیین است.

رازی طبیب و فیلسوف است؛ نه عالم دین؛ اما غزالی عالم دین و حجة الاسلام روزگار خود است. غزالی از منظر عالم دین به وضعیت اخلاقی جامعه دینی در روزگار خود می‌نگرد. نگرش و منش حاکمان، والی‌ها، صاحبان دیوان، امیران، عالمان دین، تجار و دیگر اصناف روزگار خود را در ترازوی اخلاق می‌سنجد. کسانی که هر چه دارند از خدا و به نام خداست؛ پس چرا خدا را فراموش کرده‌اند. آرامش کاذب ناشی از این خدا فراموشی را غزالی در همه سوی می‌بیند و چنین بیماری رایج روزگار خود را «عجب» می‌نامد. غزالی حدیث‌شناس از روایات گوناگونی در این مقصد بهره می‌جوید؛ به این ترتیب مفهوم‌سازی دینی از عجب ارائه می‌کند. واژه عجب براساس این مفهوم‌سازی با آنچه نزد رازی تحلیل می‌شود، مشترک لفظی است. رازی و غزالی دو بیماری مختلف را تشخیص داده‌اند؛ اما آن دو را به یک نام خوانده‌اند. غالب عالمان دین عجب را همانند غزالی تحلیل کرده‌اند؛ برای مثال ملامحسن فیض‌کاشانی (۱۰۸۷ - ۱۰۰۷) علاوه بر *المحجة البيضاء فی التهذیب الاحیاء* (ج ۶، ص ۲۷۶) در *الحقایق* (ص ۲۰۷) و خلاصه آن در *اخلاق حسنه* (ص ۱۱۴) و سید عبدالله شبر (۱۲۴۲ - ۱۱۸۸) در *الاخلاق* (ص ۱۶۴) همان تعریف غزالی را می‌آورد.

چرخش مفهوم‌سازی عُجب از رازی به غزالی را بدون تأمل در نقش واسطه‌ای ابن مسکویه (م. ۴۲۱ ق) نمی‌توان فهمید. ابن مسکویه در مقام بیان عُجب گوید: حقیقت عُجب گمان دروغین به خویش (نفس) است در برخورداری از مرتبه‌ای که در حقیقت مستحق آن نیست. (ابن مسکویه، ۱۴۰۱: ۶۲) اینکه کسی به نادرستی گمان کند که جایگاه وی ریاست سازمان است، درحالی‌که استحقاق آن را ندارد، دچار عُجب یا افتخار شده است. وی در مقام درمان این بیماری تحلیلی ارائه می‌دهد که به گمان ما این تحلیل سبب چرخش مفهوم‌سازی عُجب به وسیله غزالی شده است:

کمال و زیادت میان بشر به صورت مشاع و مقسوم است؛ یعنی بین مردم به نحو مشترک تقسیم شده است. کسی کامل نمی‌شود؛ مگر به همیاری دیگران. یعنی ما به وسیله تعامل اجتماعی و کوشش دیگران به درجه‌ای از کمال می‌رسیم؛ نه اینکه خودمان علت تامه آن باشیم. کسی که بداند کمالاتش از دیگران است به خود نمی‌بالد. چگونه می‌توان به چیزی افتخار کرد که از آن من نیست (همان: ۱۶۳)

غزالی این نکته را که کمالات و نعمت‌های ما از آن ما نیست برگرفته است و به جای نقش سببی دیگران و جامعه، بر حسب اندیشه کلامی خود سبب بودن خداوند را طرح کرده است.

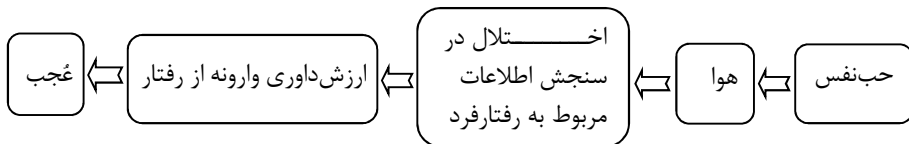
د) تبیین عُجب

طب انگاری اخلاق، دانشمندان این دانش را به مطالعه‌ای سوق می‌دهد تا بتوانند بیماری‌های نفس را تشخیص بدهند و آنها را پیشگیری و درمان کنند. پیشگیری و درمان بیماری‌های نفس در گرو شناخت زمینه‌ها و عوامل بروز آنها است. رازی و غزالی با همین رهیافت از علت پیدایش عُجب سخن گفته‌اند.

یک. تبیین رازی: رازی با نظریه کلان و واحدی به تبیین و بیان علت بیماری‌های نفس می‌پردازد. خودخواهی (حب نفس) ریشه غالب بیماری‌ها است. رازی در عُجب نیز نظر کوتاهی بیان می‌کند که حب نفس منشأ عُجب است؛ اما وی فرایند تأثیر حب نفس را توضیح

نمی‌دهد. در پرتو نظام اخلاقی وی در تحلیل ساختاری، این فرایند را می‌توان به دست آورد. رازی دو توان عقل و هوا و چالش بین آن دو را ملاک سلامتی و بیماری نفس می‌داند. حب نفس، توان هوا را به کار می‌اندازد. هوا همانند عقل به سنجش، داوری و ارزیابی می‌پردازد. همان‌گونه که عقل سنجش‌گر است و با توان آن می‌توان اطلاعات را پردازش کرد و به احکامی دربارهٔ واقع رسید، هوا نیز احکامی صادر می‌کند. نقش هوا در پردازش اطلاعات اختلال در عقل است. به همین دلیل رازی در فصل هجدهم و در بحث از طلب مقام دنیوی به تمایز «آنچه عقل نشان می‌دهد و آنچه هوا نشان می‌دهد» می‌پردازد.

حب نفس، پردازش عقلانی اطلاعات را درباره رفتار خویش مختل می‌کند و هوا سنجش وارونه و خطا از رفتار آدمی ارائه می‌کند. عجب حاصل سنجش خطای هوا است.



نمودار دو، فرایند تأثیر حب نفس در پیدایش عجب

دو تبیین غزالی: غزالی، تبیین دیگری از پیدایش عجب را طرح می‌کند. گفتیم وی از عجب مفهوم‌سازی دینی ارائه می‌کند؛ به همین دلیل تبیین غزالی نیز متأثر از نگاه کلامی اوست. موضع کلامی غزالی در باورهای دینی، موضع اشعری است. از نظر غزالی، مؤلفه اصلی عجب، فراموش کردن منعم و عدم انتساب نعمت به منعم است و این ناشی از جهل محض و نادانی فرد معجب است. این ندانستن از جنس محمول تصدیقی یا فقدان علم گزاره‌ای است: جهل به اینکه همه برخورداری‌های ما آفریده خداوند است. این سخن، عاری از ابهام نیست و به ظاهر تکرار مدعا است؛ زیرا عجب - بنا به تعریف غزالی - عدم انتساب نعمت به خدا است و در واقع عدم تصدیق به فاعلیت خدا در خصوص لذت‌هاست. غزالی با بیان چگونگی جهل منشأ آن، الهام‌زدایی می‌کند. از نظر وی متعلق عجب دو گونه است: دارایی‌هایی که در تحقق آنها انسان هیچ نقشی ندارد و اعمال صالح و اموری که انسان در تحقق آنها نقش دارد.

غزالی گوید جهل به اینکه امور نخست فعل خداوند است عین حماقت است (غزالی، ۱۳۸۶: ۳ / ۷۷۹؛ همو، ۱۳۸۴: ۲ / ۷۲۸) اما جهل به انتساب قسم اول به خداوند ناشی از خطای در داوری است. غزالی بر مبنای دیدگاه کلام اشعری این خطا را توضیح می‌دهد. دانشمندان شیعه همین خطا را با مبنای دیگری توضیح می‌دهند. غزالی بر آن است که هر فعلی که ما انجام می‌دهیم، ما محل و مجرای آن فعلیم و سبب فعل خداست. اقتضای بینش توحیدی از نظر غزالی این است که بگوییم این فعل در دست ما انجام می‌شود؛ نه به دست ما؛ اما انسان‌ها به خطا فعل را به خود نسبت می‌دهند و محل و مجرا را مسیب می‌پندارند. خطای سبب پنداری محل، عامل جهل انسان به فاعلیت خدا و موجب فراموشی انتساب نعمت به منعم می‌شود. دیدگاه غزالی از دیدگاه فلسفی و کلامی قابل نقد است؛ زیرا اگر وی فاعلیت الهی را در طول فاعلیت انسان بدانند به جبرانکاری اشعری مجبور نمی‌شود. لذا دیدگاه او دربردارنده دیدگاه جبرگرایانه است.

ه) پیشگیری و درمان

یکه. دیدگاه رازی: گفتیم رازی عُجب را در فرایندی تحلیل می‌کند که حب نفس سبب اختلال در پردازش اطلاعات می‌شود و انگاره عُجب‌آمیز را به وجود می‌آورد. رازی برای پیشگیری و درمان عُجب به نفی عامل اولیه یعنی حب نفس توصیه نمی‌کند؛ بلکه روش‌هایی را پیشنهاد می‌کند که مانع اختلال در پردازش اطلاعات گردد. این پیشنهاد شامل دو روش است: واگذاری ارزیابی رفتار خود به فرد عاقل و مقایسه نکردن خود با افراد فروتر و پست و به‌طور کلی نبودن در جمع افراد دون‌مایه.

روش نخست، مبنای رازی در خودشناسی است. وی به شناخت عیوب نفس در آئینه دیگران توصیه می‌کند. از نظر وی دیدن خویش به وسیله خود به دلیل رهنزی هوا میسر نیست. دست‌کم عموم مردم از این امر محرومند؛ بنابراین، درمان انگاره غیرواقع‌بینانه از خویش، مراجعه به دیگران و نقدپذیری است. این مبنا از جهات مختلفی قابل نقد است. (بنگرید به: فرامرزق‌راملی، ۱۳۸۹: ۳۰ و ۳۱)

روش دوم، یعنی توصیه به مقایسه نکردن خود با افراد فروتر از جهات مختلف قابل تأمل است. رازی بر آن است که در جمع افراد دون‌مایه بودن سبب مقایسه خود با آنان می‌شود و همین امر پردازش اطلاعات را درخصوص رفتار خویش مختل می‌کند؛ یعنی فرد همیشه خود را از افراد فرومایه، برتر می‌یابد و هوا این اطلاعات درست (بهتر بودن از فرومایگان) را به حکم کلی بهتر بودن به طور مطلق تبدیل می‌کند و سبب رهنی و عُجب می‌شود. البته او نمی‌گوید که خود را با افراد برتر از خود مقایسه کند؛ چراکه این مقایسه نیز سبب احساس کهنتری از آنان می‌گردد و هوا در این زمینه فرد را به حسد سوق می‌دهد.

دو. دیدگاه غزالی: ابوحامد براساس این دیدگاه کلی که درمان هر بیماری مقابله با عامل آن بیماری به وسیله ضدّ عامل آن است (غزالی، بی تا الف: ۳ / ۳۷۱) می‌گوید:

درمان عُجب به وسیله معرفت یعنی ضد جهل است.

مراد وی از معرفت، چنانچه گذشت، علم گزاره‌ای یا معرفت تصدیقی است و تصدیق به اینکه فاعلیت هر امری و رفتاری خداست. از نظر غزالی این همان معرفت توحیدی است؛ لذا وی در این مقام به کتاب توکل و توحید ارجاع می‌دهد.

تحلیل سخن غزالی این است که اگر فرد به خدا و اوصاف باری تعالی علم پیدا کند خواهد دانست که هر چه دارد از آن خدای قادر مختار است و این درمان عُجب و بسیاری از بیماری‌ها است. غزالی بیان نمی‌کند که مراد از علم به فاعلیت خدا و توحید چگونه علمی است. آیا همان است که اهل فلسفه و کلام دارند؟ اگر پاسخ مثبت است، آیا می‌توان با مطالعه تاریخی فقدان عُجب را در اهل این دو دانش - با همه تفاوت در مشرب‌ها - رؤیت کرد.

نتیجه

رازی و غزالی با دو نظام اخلاقی مختلف معضل عُجب را تحلیل می‌کنند. هر دو عُجب را به منزله بیماری نفس می‌انگارند؛ اما از نظر رازی آن ارزش داوری بزرگ‌بینانه از رفتار خود است و به رفتار ارتباطی درون شخصی متعلق است. غزالی دو کاربرد عُجب را متمایز می‌کند.

عُجب به معنای اول آرام گرفتن و پشت گرم بودن به دارایی‌ها به‌طور کلی و فراموش کردن انتساب آنها به منجم (خدای مهربان) است و به رفتار ارتباطی فراشخصی (مخلوق و خالق) متعلق است و عُجب در معنای دوم بزرگ انگاری کار خیر در حق دیگران است که به رفتار ارتباطی بین شخصی متعلق است. منشأ عُجب از نظر رازی حب نفس و اختلال آن در پردازش اطلاعات نسبت به رفتار فرد است؛ ولی از نظر غزالی جهل به فاعلیت الهی منشأ عُجب است. توصیه به استفاده از ارزیابی و داوری دیگران و مقایسه نکردن خود با افراد فرومایه برنامه پیشگیری و درمان عُجب از نظر رازی است و علم به فاعلیت الهی علاج عُجب در دیدگاه غزالی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن مسکویه، ۱۴۰۱ ق، *تهذیب الاخلاق*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲. امام خمینی، بی تا، *شرح چهل حدیث*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۳. رازی، محمد بن زکریا، ۱۳۸۶، *الطب الروحانی*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.
۴. شبر، عبدالله، ۱۳۵۹، *الاخلاق*، قم، بصیرتی.
۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الأشارات*، قم، نشر البلاغه.
۶. غزالی، ابو حامد محمد، ۱۳۸۴، *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، تهران، پژوهان.
۷. _____، ۱۳۸۶، *احیاء علوم دین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علوم و فرهنگی.
۸. _____، بی تا الف، *احیاء العلوم*، بیروت، دارالمعرفه.
۹. _____، بی تا ب، *کیمیای سعادت*، بی جا، بی تا.
۱۰. فرامرزق راملکی، احد، ۱۳۸۹، «انسان سالم از دیدگاه رازی»، *مجله انسان پژوهی دینی*،

۱۱. _____، ۱۳۸۸، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم

اسلامی رضوی، چ چهارم.

۱۲. فیض کاشانی، ملامحسن، بی تا الف، *المحجة البيضاء*، تصحیح اکبر غفاری، قم، جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۳. _____، بی تا ب، *حقایق*، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، بی جا،

علمیه اسلامی.

۱۴. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۸۴، *مثنوی معنوی*، تصحیح محمدرضا برزگر

خالقی، تهران، زوار.

۱۵. نراقی، ملااحمد، بی تا، *معراج السعادة*، تهران، امین و رشیدی.

۱۶. نیشابوری، رضی‌الدین ابوجعفر محمد و خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۴۱، *دو رساله*

در اخلاق: مکارم اخلاق و گشایش‌نامه، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران،

دانشگاه تهران.