

مطالعه تطبیقی دو نظام اخلاقی رازی و غزالی در عُجب

احد فرامرز قراملکی*

سکینه سلمان ماهینی**

چکیده

عُجب به‌منزله یک ردیلت در رفتار ارتباطی درون‌شخصی در غلبه 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 رفتار و هم‌آلود می‌سازد؛ ولی غزالی عُجب را ناشی از جهل به لتساب نعمت‌ها به خدا می‌داند. بر این اساس شیوه پیشگیری و درمان عُجب در این دو دیدگاه اخلاقی متمایز می‌شود.

واژگان کلیدی

اخلاق، عُجب، 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 آنجا که رفتارها مسبوق به انگاره‌اند، عُجب به‌منزله یک انگاره می‌تواند تأثیر ژرفی بر رفتار ارتباطی درون شخصی و بین شخصی ایجاد کند؛ به همین دلیل غلب اخلاق پژوهان، آن را ردیلتی دانسته‌اند که منشأ ردیلتی دیگر نیز می‌شود. گفته‌اند که بیماری عُجب مهلک و دشوار درمان است. از نظر کسلی چون مولوی عمل اصلی گمراهی ابلیس، بیماری عُجب بوده است و این بیماری در نفس هر کسی وجود دارد. (مولوی، بی‌تا: هفتر 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

مقیسه مواجهه نظام‌های مختلف اخلاقی با معضل عُجب هم در تشخیص دقیق و حل تریبخس مسائل عُجب، سودمند است و هم پرتوی در شناخت رخنه، کستی 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: فرامرزقراملکی، ۱۳۸۸: ۳۹۳)

در این مطالعه تطبیقی دو دیدگاه اخلاقی رازی و غزلی انتخاب شده است. محمد بن زکریای رازی (۳۳۲ - ۲۵۱ ق) سخنگوی نظام اخلاقی سلامت محور و ابو حامد محمد غزلی (۵۰۵ - ۴۵۰ ق) مؤسس نظام اخلاقی درون بینی (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 ره‌یفت عقلی، مسائل اخلاقی را تحلیل می‌کند. وی اخلاق را طب نفس می‌انگارد و طبیبانه می‌خواهد بیماری‌های نفس را تشخیص داده، پیشگیری و درمان کند؛ درحالی‌که غزلی با کثرت‌گرایی روش‌شناختی و با بهره‌گیری از توان مکاتب مختلف اخلاقی همچون مکاتب‌های اخلاقی فضیلت محور و

مکتب‌های اخلاقی سلامت محور، هم از فضیلت بمنزله نجات‌دهندگان آمی و هم از رذیلت اخلاقی بمنزله 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 موردپژوهه‌های را به میان می‌آورد تا با مقایسه نظام اخلاقی جلی‌نوسی و نظام اخلاقی مأثور، مواضع کلمتی و فزونی و توان و نثوئی آن دو را آشکار کند. بحث از عُجب مسائل فراوانی را به میان آورده است:

- تعریف و تحلیل مفهومی و بیان حقیقت عُجب؛

- آثار زی‌بار آن بر نفس و جامعه؛

- ابعاد و مراتب عُجب؛

- تبیین پیدایش و بیان منشأ این عارضه در نفس؛

- شیوه‌های پیشگیری و درمان عُجب.

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

- تحلیل حقیقت عُجب، تمییز عُجب از امور متشابه و مشابه همچون کبر، خودبزرگینی، ذلال، کمال‌پنداری؛

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

- شیوه‌های پیشگیری و درمان.

شیوه غلب 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 عُجب

یک. تعریف رازی از عُجب

فرزند زکریای رازی در ضمن بیان علت پیدایش عُجب 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 بیند 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 «لنگاره» است؛ نه رفتار عینی^۱ و مراد از لنگاره در اینجا، لنگاره شخص از خود است (خودنگاشت)؛^۲ نه لنگاره شخص از دیگران. پس عجب در رفتار ارتباطی درون شخصی^۳ می‌گنجد. اما هر لنگاره‌ای 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 رضی لیدین نیشابوری (د ۵۹۸ ق) می‌گوید: «عجب بزرگشناختن تن خویش است». (نیشابوری، ۱۳۴۱: ۱۳۴؛ نیز بنگرید به: نراقی، بی‌تا: ۱۹۸)

اما بر اساس 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 دآوری قرار گیرد. بنابراین، عجب تلقی ناروا و غیرواقع بیننده از رفتار خویش است. رازی در توضیح بدداوری و تلقی غیرواقع بیننده از رفتار خویش دو مورد را بیان می‌کند: فضیلت خود را بیش از آنچه هست لنگاشتن 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؟

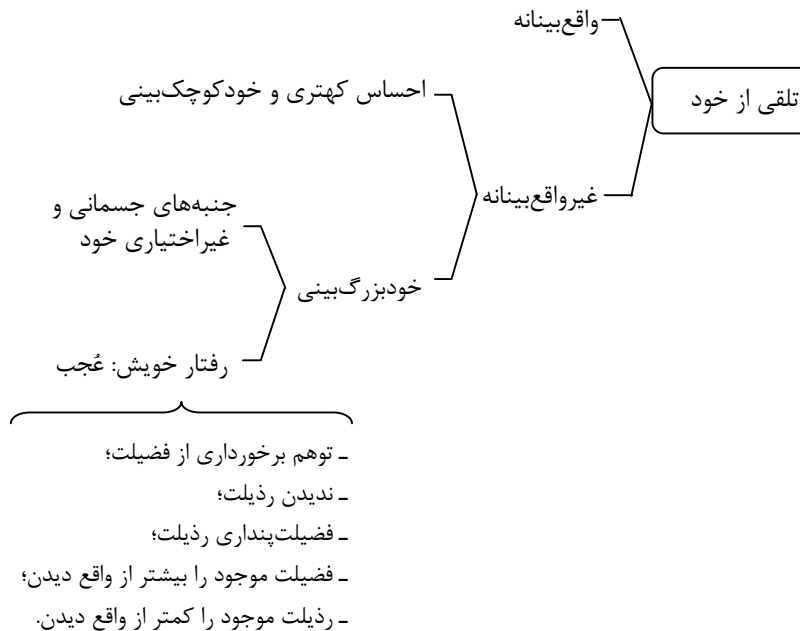
به نظر می‌رسد بیان رازی شامل فضیلت‌نگاری آنچه فضیلت نیست و فضیلت پنداشتن

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

۲. Self-Concept.

۳. Intera Personal.

فضیلت غیر موجود یا ردیله و یا ناپایده گرفتن ردیله موجود نیست؛ یعنی اگر کسی شجاعت ندارد و خود را شجاع بپندارد یا فردی که خیلتنکار است و خود را امدت‌دار بپندارد یا فردی که رازدار نیست، ردیلت خود را نبیند، در بیان رازی نیامده است؛ اما با تحلیل بیان وی می‌توان گفت که رازی عُجب را نوعی ارزش‌دوری 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 قراد را از حیث انگاره و تلقی آنان نسبت به بر خورداری‌هیشان (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 شاکمان 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 نمی‌نگارد؛ بلکه آن را یقته و دستاورد خویش می‌نگارد؛ یعنی دستیابی به نعمت را به خود نسبت می‌دهد؛ نه به خدا. چنین شخصی دارای عجب است.

غزلی بر این اساس عجب را چنین تعریف می‌کند:

بزرگانگاری نعمت، خرسندی و خاطر جمعی (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 غزلی در این تعریف اخذ می‌کند، تصور او را از عجب روشن می‌کند. این مؤلفه‌ها را تحلیل می‌کنیم.

- بر اساس این تعریف عجب نوعی احساس توأم با انگاره است: احساس خرسندی، خاطر جمعی، نبود ترس و بزرگانگاری.

- این احساس و انگاره معطوف به هرگونه بر خورداری فرد است و شامل رفتار، اولاد، ثروت، نسب، خلق و جمال، خلق و سیرت و ... می‌شود. غزلی همه این امور را با واژه یینی «نعمتِ خدا» تعبیر می‌کند. عجب، نعمت ندانستن ینهلست.

- مهم‌ترین مؤلفه این تعریف، انگاره قطع ارتباط این داریی از خداست. مستقل‌نگاری این داریی به معنای نسبت ندادن آن به خداست. داریی‌ها 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 طلب علم و پژوهشگری را در سه مرحله رشد علمی مقیسه می‌کند که در آغاز هرگونه یفته علمی را به توانایی‌های شخصی خود

نسبت می‌دهد. در میثه 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 هرچند احساس خاص و نگاره خاص نسبت به داریی‌های 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 خداوند استن داریی 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 می‌نگارد که او را نزد خدای حقی است و در آن حضرت مکنتی تا به حدی که به عمل خود کرامتی در دنیا توقع دارد و توقع ابتلا به هیچ امر ناخوشیندی را ندارد. (غزالی، بی‌تا، الف: ۳۷۱) برخی از علما با توجه به درجه‌بندی بودن عُجب، دلال را مرتبه‌ای از آن دانسته‌اند. (بنگرید به: امام خمینی، چهل حدیث: ۵۳)

۲. ابو‌حلمد تعریف دیگری را نیز ارائه می‌دهد: فردی چیزی را به کسی بدهد و در دل خویش آن را بزرگ بینگارد. به دیگر سخن عُجب بزرگ‌نگاری هرگونه خیررسلی (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 خیررسلی به دیگری مطرح می‌سازد. اگر فرد خدمت یا خیری را که به کسی می‌رساند بزرگ بینگارد، عُجب نیست؛ اما اگر آن را بزرگ بینگارد و همواره به آن خرسند و خوشحال باشد، دارای عُجب است و اگر علاوه بر بزرگ‌نگاری آن خدمت و خیر، از فرد مقابل انتظار خدمت متقابل یا تحمل مکلفاتی داشته

۱. extra personal.

باشد، چنین حلتی دلالت است. بنابراین تحقیر، مذت و آزار غیر و مستحق تحمل مشقت و سختی دانستن طرف مقابل یا توقع انجام خدمت متقابل از مصداق دلالت است. (غزلی، بی‌تا
الف: ۳ / ۳۷۱؛ همو، بی‌تا ب: ۷۷۶)

در این تعریف ارتباط با خدا اخذ نشده است. اگرچه می‌توان ارائه خدمت و خیررسانی را به‌منزله نعمت تلقی کرد و بزرگانگاری آن را به شرط عدم لتساب به خدا مصداقی 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 غزلی 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. حلتی که بر نفس عارض می‌شود و پدیدار می‌گردد؛ بنابراین هر دو عجب را به‌منزله ملکه نفسانی و خوی سیئه مورد تحلیل قرار می‌دهند.

دو. رازی عجب را به خوب و بدنگاری رفتارهای خویش محدود می‌کند؛ درحلی که غزلی در تعریف اول آن را مفهومی فراگیرتر و معطوف به همه دارایی‌ها و توانایی‌های شخص از جمله رفتارهای صلح، می‌داند و در تعریف دوم عجب را مفهومی محدودتر و معطوف به ارائه خدمات و خیررسانی به دیگران می‌نگارد.

سه. رازی عجب را از سنخ انگاره می‌داند؛ درحلی که غزلی آن را ترکیبی از احساس و انگاره تلقی می‌کند. خرسند و خاطرجمع بودن به نعمت، نگران نبودن و عدم ترس از زوال نعمت، احساس است و نعمت را بزرگ نگاشتن و به خود نسبت دادن، انگاره است.

چهار. رازی عجب را در رفتار ارتباطی درون شخصی مفهومی می‌کند؛ یعنی انگاره فرد نسبت به خویش؛ اما تعریف نخست غزلی 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 چیستی عُجب

پنج. غزالی دو کاربرد عُجب را متمایز می‌کند؛ درحلی که 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: ۳۹ و ۵۰، ۶۰)؛ اما در اینجا به تمایز عُجب از امور مشتبه و متشابه نپرداخته است. در تعریف عُجب، غزالی بر خلاف 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 کس‌یگری است؛ درحلی که در عُجب مقایسه با دیگران در میان نیست و نیز دلال بر خلاف 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 لf: 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؛ بر خلاف چهل حدیث

امام خمینی علیه السلام.

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

مواضع وفاق غزالی و رازی را بر اساس 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 طیل تلفیق‌گرایی آن، جهت‌گیری سلامت‌محور نیز دارد. در جهت‌گیری سلامت‌محور، ردایل اخلاقی بیماری‌هایی هستند که بر نفس عارض می‌شوند و در آن پدیدار 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 بر اساس نقش محوری خدا در نظام اخلاقی دینی غزالی قابل فهم است، به وسیله وضعیت اخلاقی جامعه روزگار غزالی نیز قابل تبیین است.

رازی طیب و فیلسوف است؛ نه علم دین؛ اما غزالی علم دین و حجة الاسلام روزگار خود است. غزالی از منظر علم دین به وضعیت اخلاقی جامعه دینی در روزگار خود می‌نگرد. نگرش و منش حاکمان، ولی‌ها، صاحبان دیوان، امیران، علمان دین، تجار و دیگر اصناف روزگار خود را در ترازوی اخلاق می‌سنجد. کسلی که هر چه دارند از خدا و به نام خداست؛ پس چرا خدا را فراموش کرده‌اند. آرامش کذب‌ناشی از این خدا فراموشی را غزالی در همه سوی می‌بیند و چنین بیماری ریج 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 بر اساس 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 علمان 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 شبیر (۱۲۴۲ - ۱۱۸۸) در *الاخلاق* (ص ۱۶۴) همان تعریف غزلی را می‌آورد. چرخش مفهومی سازی عُجب از رازی به غزالی را بدون تأمل در نقش واسطه‌های 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 ریلست سازمان است، درحالی که استحقاق آن را ندارد، دچار عُجب یا قنخار شده است. وی در مقام درمان این بیماری تحلیلی ارائه می‌دهد که به گمان ما این تحلیل سبب چرخش مفهومی سازی عُجب به وسیله غزلی 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)

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

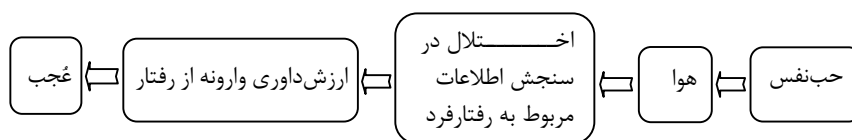
د) تبیین عُجب

طب انگاری اخلاق، دشمنان این دانش را به مطالعه‌ای سوق می‌دهد تا بتواند 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 غزلی با همین رهیقت 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 عجب است؛ اما وی فریاند تأثیر حب نفس را توضیح نمی‌دهد. در پرتو نظام اخلاقی وی در تحلیل ساختاری، این فریاند 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 درباره 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 نبوی 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، فریاند تأثیر حب نفس در پیدایش عجب

دو تبیین غزالی: غزالی، تبیین دیگری از پیدایش عجب را طرح می‌کند. گفتیم وی از عجب مفهوم‌سازی بینی ارائه می‌کند؛ به همین دلیل تبیین غزالی نیز متأثر از نگاه کلامی اوست. موضع کلامی غزالی در باورهای بینی، 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 بر خورداری‌های 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 لذت‌هلمست. غزالی با بیان چگونگی جهل منشأ آن، لهام‌زدایی می‌کند. از نظر وی متعلق عجب دو گونه است: داری‌هایی 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 بداند به جبرانگاری اشعری مجبور نمی‌شود. لذا دیدگاه او دربردارنده دیدگاه جبرگرایانه است.

ه) پیشگیری و درمان

یک دیدگاه رازی: گفتیم رازی عُجب را در فریندی 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 مایع اختلال در پردازش اطلاعات گردد. این پیشنهاد شامل دو روش است: واگذاری ارزیابی رفتار خود به فرد عاقل و مقیسه 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 آینه دیگران توصیه می‌کند. از نظر وی دیدن خویش به وسیله خود به لیل رهزنی هوا میسور نیست. دست‌کم عموم مردم از این امر محرومند؛ بنابراین، درمان انگاره غیرواقع‌بینانه از خویش، مراجعه به دیگران و نقدپذیری است. این مینا از جهات مختلفی قابل نقد است.

(بنگريد به: فرامر زقرا ملکی، ۱۳۸۹: ۳۰ و ۳۱)

روش دوم، یعنی توصیه به مقیسه نکردن خود با افراد فرودتر از جهات مختلف قابل تأمل است. رازی بر آن است که در جمع افراد دون‌میه بودن سبب مقیسه خود با آنان می‌شود و همین امر پردازش اطلاعات را در خصوص رفتار خویش مختل می‌کند؛ یعنی فرد همیشه خود را از افراد فرومیه، برتر می‌یابد و هوا این اطلاعات درست (بهتر بودن از فرومیلیگان) را به حکم کلی بهتر بودن به طور مطلق تبدیل می‌کند و سبب رهزنی و عجب می‌شود. البته او نمی‌گوید که خود را با افراد برتر از خود مقیسه کند؛ چراکه این مقیسه نیز سبب احساس کمتری از آنان می‌گردد و هوا در این زمینه فرد را به حسد سوق می‌دهد.

دو. دیدگاه غزالی: ابو‌حلمد بر اساس این دیدگاه کلی که درمان هر بیماری مقابله با عمل آن بیماری به وسیله ضد عمل آن است (غزالی، بی تا الف: ۳ / ۳۷۱) می‌گوید:

درمان عجب 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 عجب و بسیاری از بیماری‌هاست. غزالی بیان نمی‌کند که مراد از علم به فاعلیت خدا و توحید چگونه علمی است. آیا همان است که لهل فلسفه و کلام دارند؟ اگر پاسخ مثبت است، آیا می‌توان با مطالعه تاریخی فقدان عجب را در لهل این دو دانش - با همه تفاوت در مشربها - رؤیت کرد

نتیجه

رازی و غزالی با دو نظام اخلاقی مختلف معضل عجب را تحلیل می‌کنند. هر دو عجب را به‌منزله بیماری نفس می‌نگارند؛ اما از نظر رازی آن ارزش دآوری بزرگ‌بینانه از رفتار خود

است و به رفتار ارتباطی درون شخصی متعلق است. غزالی دو کاربرد عُجب را متمیز می‌کند. عُجب به معنای اول آرام گرفتن و پشت گرم بودن به داری‌ها به‌طور کلی و فراموش کردن انتساب آنها به منعم (خدای مهربان) است و به رفتار ارتباطی فراشخصی (مخلوق و خلاق) متعلق است و عُجب در معنای دوم بزرگ‌نگاری 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 فرومیله برنامه‌پیشگیری و درمان عُجب از نظر رازی است و علم به فاعلیت الهی علاج عُجب در دیدگاه غزالی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌مسکویه، ۱۴۰۱ ق، *تهذیب الاخلاق*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲. امام خمینی، بی‌تا، *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 مگیل.
۴. شبر، عبدالله، ۱۳۵۹، *الاخلاق*، قم، بصیرتی.
۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الأشارات*، قم، نشر البلاغه.
۶. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۴، *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، تهران، پژوهان.
۷. _____، ۱۳۸۶، *احیاء علوم دین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علوم و فرهنگی.
۸. _____، بی‌تا الف، *احیاء العلوم*، بیروت، دارالمعرفه.

۹. _____ ، بی‌تاب ، _____ ،
کیمیای سعادت ، بی‌جا ، بی‌نا .
۱۰. فرامرزق‌راملکی، احد، ۱۳۸۹، «انسان سالم از دیدگاه رازی»، *مجله انسان پژوهی دینی*، شماره ۲۴.
۱۱. _____، ۱۳۸۸، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چ چهارم.
۱۲. فیض کاشانی، ملامحسن، بی‌تاب، *المحجۀ البیضاء*، تصحیح اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. _____، بی‌تاب، *حقایق*، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، بی‌جا، علمیه اسلامی.
۱۴. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۸۴، *مثنوی معنوی*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار.
۱۵. نراقی، ملااحمد، بی‌تاب، *معراج السعاده*، 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.