

مطالعه تطبیقی دو نظام اخلاقی رازی و غزالی در عُجب

احد فرامرز قراملکی
استاد دانشگاه تهران

چکیده

عُجب به منزله یک رذیلت در رفتار ارتباطی درون شخصی در غالب آثار اخلاقی مورد بحث قرار می‌گیرد. رازی بر مبنای طب انگاری اخلاق و با رهیافت سلامت محور به تحلیل این بیماری نفس می‌پردازد. غزالی با نظام اخلاق تلفیقی عُجب را بر مبنای دیدگاه کلامی خود تحلیل می‌کند. مقایسه رهیافت این دو نظام اخلاقی به عُجب و تطبیق ره‌آورد آن دو مساله تحقیق حاضر است. فرضیه تحقیق این است که غزالی مفهوم‌سازی دینی از عُجب ارایه می‌کند. تبیین این چرخش مفهومی را با واسطه بودن ابن مسکویه می‌توان ارایه کرد. علاوه بر مفهوم‌سازی عُجب، تحلیل منشاء آن، شیوه پیشگیری و درمان و نیز روش‌شناسی رازی و غزالی در مواجهه با عُجب مسایل 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.

(1) بیان مسأله

عُجب گونه‌ای از خود پنداشت و تصویر وارونه و خودخواهانه فرد از خویش است. از آنجا که رفتارها مسبوق به انگاره‌هاوند 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 رذیلتی دانسته‌اند که منشاء رذایل دیگر نیز می‌شود. گفته‌اند: بیماری عُجب مهلک و دشوار درمان است. از نظر کسانی چون مولوی عامل اصلی گمراهی ابلیس، بیماری عُجب بوده است و این بیماری در نفس هر کسی وجود دارد (مثنوی، دفتر سوم، آیات 3575-3577).

علت ابلیس انا خیری بدست	وین مرض در نفس هر مخلوقی هست
علت برتر ز پندار کمال	نیست در جان تو ای ذو دلال
از دل و وز دیده‌ات بس خون رود	تا ز تو این معجبی بیرون رود

مقایسهٔ مواجههٔ نظام‌های مختلف اخلاقی با معضلهٔ عجب هم در تشخیص دقیق و حل اثربخش مسائل عسج، سودمند است و هم پرتوی در شناخت رخنه و کاستی یا قوت و توان نظام‌های اخلاقی است.

مراد از مطالعهٔ تطبیقی در اینجا، توصیف و تبیین مواضع خلاف و وفاق نظام‌های اخلاقی در تحلیل مسائل عجب را پرتوی در فهم ژرف‌تر حقیقت عجب و منشاء آن قرار می‌دهیم (نک: فرامرز قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ص 293).

در این مطالعهٔ تطبیقی دو دیدگاه اخلاقی رازی و غزالی انتخاب شده است. محمدبن زکریای رازی (251-332ق.) سخنگوی نظام اخلاقی سلامت محور و ابو حامد محمد غزالی (450-505ق.) مؤسس نظام اخلاق درون دینی (مأثور) با جهت‌گیری تلفیقی در دورهٔ اسلامی است. رازی با تأثر از میراث یونانی در علم اخلاق به ویژه دیدگاه اخلاقی جالینوس (131- حدود 210م.) با حصرگرایی روش‌شناختی نسبت به رهیافت عقلی، مسایل اخلاقی را تحلیل می‌کند. وی اخلاق را طبِ نفس می‌انگارد و طبیبانه می‌خواهد بیماری‌های نفس را تشخیص داده، پیشگیری و درمان کند و در حالیکه غزالی با کثرت‌گرایی روش‌شناختی و با بهره‌گیری از توان مکاتب مختلف اخلاقی همچون مکاتب‌های اخلاقی فضیلت محور و مکتب‌های اخلاقی سلامت محور، هم فضایل به منزله نجات‌دهندگان آدمی و هم از رذایل اخلاقی به عنوان هلاک‌کنندگان نفس بحث می‌کند. مقایسه این دو نظام اخلاقی می‌تواند بخشی از تطور تاریخی علم اخلاق در دورهٔ اسلامی را نشان دهد.

این تحقیق مطالعه مورد پژوهانه‌ای را به میان می‌آورد تا مقایسهٔ نظام اخلاقی با مشرب جالینوسی را با نظام اخلاقی مأثور مواضع کاستی و فزونی و توان و ناتوانی آن دو را آشکار کند. بحث از عجب مسایل فراوانی را به میان آورده است: یک، تعریف، تحلیل مفهومی و بیان حقیقت عجب؛ دو، آثار زیانبار آن بر نفس و جامعه؛ سه، ابعاد و مراتب عجب؛ چهار، تبیین پیدایش و بیان منشاء این عارضه در نفس؛ پنج، شیوه‌های پیشگیری و درمان عجب. بحث از

تعریف و بیان ابعاد و مراتب در جهت تشخیص بیماری عُجب است و بیان آثار زیانبار عُجب برای برانگیختن افراد نسبت به رفع این بیماری است. در این مطالعه در میان مباحث یادشده به سه بحث بسنده می‌کنیم: یک، تحلیل حقیقت عُجب، تمایز عُجب از امور متشابه و مشابه همچون کبر، خودبزرگ‌بینی، دلال، کمال‌پنداری؛ دو، تبیین عُجب و شناخت زمینه‌های پیدایش آن، آثار و ابعاد عُجب؛ سه، 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.

2) تعریف و تحلیل حقیقت عُجب

2-1) **تعریف رازی از عُجب.** فرزند زکریای رازی در ضمن بیان علت پیدایش عُجب تعریف آن را نیز ارائه می‌دهد. براساس تحلیل وی، عُجب این حالت راسخ در فرد است که کمترین فضیلت خود را بزرگ بیند که دوست دارد آن را بیش از آنچه هست نیکو بیانگارد و رفتار زشت خود را کمتر از آنچه هست، بد بداند (طب روحانی، ص 46). مؤلفه‌های تعریف عُجب نزد رازی را می‌توان چنین تحلیل نمود: عُجب از گونه «انگاره» است و نه رفتار عینی¹ و مراد از انگاره در اینجا، انگاره شخص از خود ست (خودانگاشت)² و نه انگاره شخص از دیگران. پس عُجب در رفتار ارتباطی درون شخصی³ می‌گنجد. اما هر انگاره‌ای عُجب نیست بلکه عُجب نوعی تصور وارونه از خویش (خودپنداشت) است. هر تصور وارونه‌ای از خود نیز عُجب نیست. به عنوان مثال عُجب شامل خود کم بینی نمی‌شود بلکه عُجب نوعی خودبزرگ‌بینی است. عده‌ای عُجب را همان خودبزرگ‌بینی دانسته‌اند، به عنوان مثال رضی‌الدین نیشابوری (د. 598ق.) می‌گوید: «عُجب بزرگ شناختن تن خویش است» (نیشابوری، مکارم اخلاق، ص 134 و نک: نراقی، ملااحمد، معراج السعادة، ص 198).

اما براساس تعریف رازی این خودبزرگ‌بینی در عُجب شامل بزرگ دیدن همه امور مربوط به خویش نمی‌شود. مثلاً بزرگ پنداشتن هوش و ذکاوت یا زیباتر دیدن خویش یا سایر جنبه‌های جسمانی و بیولوژیک نمی‌شود بلکه عُجب به خودبزرگ بینی معطوف به رفتار، خوی و خصلت خویش محدود است. یعنی آنچه می‌تواند مورد ارزش

1. رفتار را از نگاه اخلاقی چهار قسم می‌دانیم، یک، انگاره و تلقی و حکم و داوری؛ دو، احساس، گرایش و خواسته؛ سه، ارتباط کلامی؛ چهار، رفتار عینی.

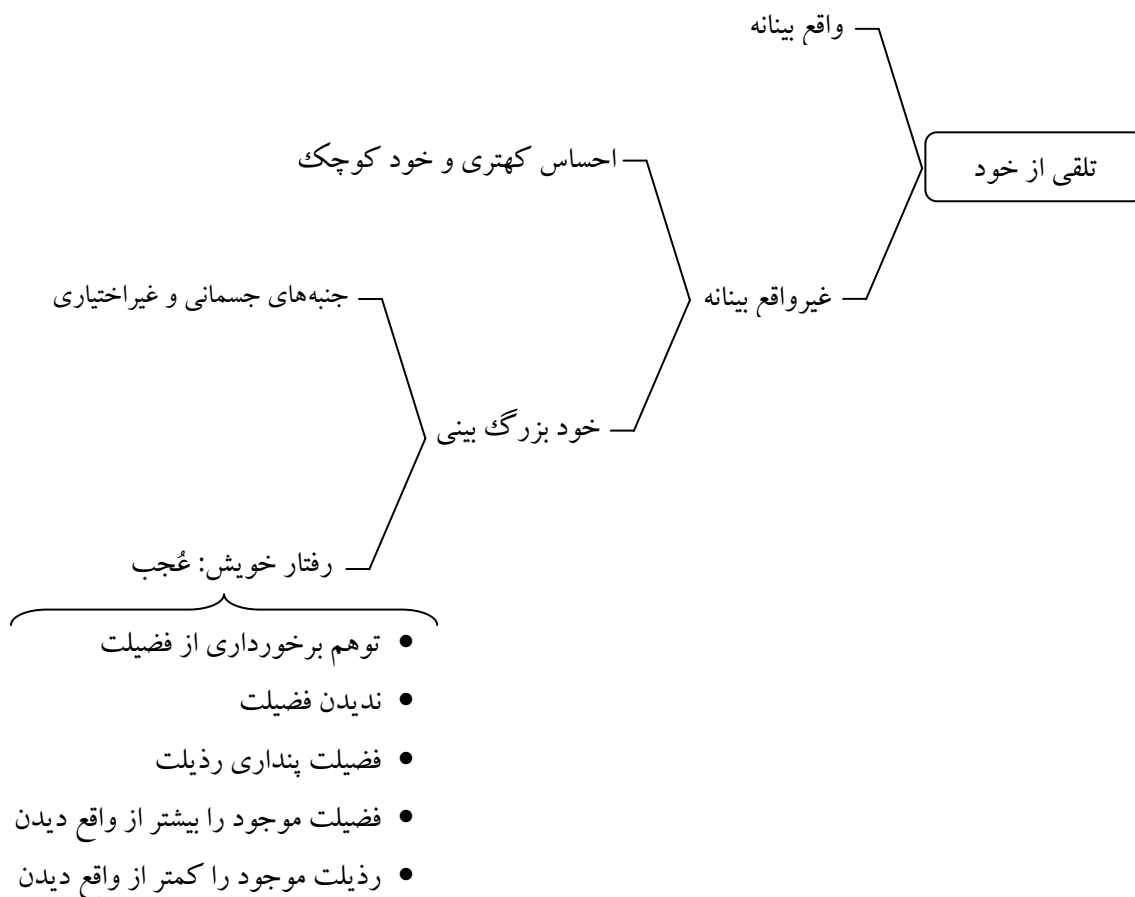
2. self-concept

3. intera personal

داوری قرار گیرد. بنابراین، عجب تلقی ناروا و غیرواقعی بینانه از رفتار خویش است. رازی در توضیح بد داوری و تلقی غیرواقعی بینانه از رفتار خویش دو مورد را بیان می‌کند: فضایل خود را بیش از آنچه هست انگاشتن و رذایل خود را کمتر از آنچه هست پنداشتن.

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؟

بیان صریح او شامل فضیلت انگاری آنچه فضیلت نیت و فضیلت انگاری فضیلت غیر موجود یا رذایل یا نادیده گرفتن رذایل موجود نیست. یعنی اگر کسی شجاعت ندارد و خود را شجاع پندارد یا فردی که خیانتکار است و خود را امانت‌دار پندارد یا فردی که رازدار نیست، رذیلت خود را نبیند، در بیان رازی نیامده است. اما با تحلیل بیان وی می‌توان گفت که رازی عجب را نوعی ارزش داوری خودخواهانه در رفتارهای نیک و بد می‌داند که شامل همه موارد یادشده می‌گردد.



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

2-2) تعریف غزالی از عجب. غزالی دو تعریف از عجب ارائه می‌کند. پس از گزارش و تحلیل این تعریف بیان خواهیم کرد که این دو تعریف به یک کاربرد از واژه عجب ناظر است یا به دو کاربرد عجب متعلق است.

تعریف نخست: غزالی از طریق بیان انگاره‌های یک فرد نسبت به آنچه دارد به تعریف عجب می‌رسد. وی افراد را از حیث انگاره و تلقی آنان نسبت به برخورداریهایشان (نعمت‌های الهی) چند دسته می‌داند:

الف- کسی که می‌ترسد خدا نعمت را از بستاند و لذا از زوال نعمت ترسان است. چنین شخصی دارای عجب نیست.

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

ج- کسی که از زوال نعمت ترسان نیست و بدان خوشنود 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 و نه به خدا، چنین شخصی دارای عجب است.

غزالی بر این اساس عجب را چنین تعریف می‌کند: «بزرگ انگاری نعمت، خرسندی و خاطر جمعی (پشت گرمی) بدان با فراموش کردن اینکه این نعمت را خداوند (منعم) نصیب کرده است. (احیاء علوم دین، ج 3، ص 307-371؛ کیمیای سعادت، ص 619).

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

1- براساس این تعریف عجب نوعی احساس توأم با انگاره است: احساس خرسندی، خاطر جمعی، نبود ترس و واهمه و بزرگ انگاری.

2- این احساس و انگاره معطوف به هر گونه برخورداریه فرد است و شامل رفتار، اولاد، ثروت، نَسَب، خَلق و جمال، خَلق و سیرت و... می‌شود. غزالی همه این امور را با واژه دینی نعمت خدا تعبیر می‌کند. عجب نعمت ندانستن این نعمت‌هاست.

3- مهم‌ترین مؤلفه این تعریف انگاره قطع ارتباط این دارایی از خداست. مستقل انگاری این دارایی به معنای نسبت ندادن آن به خداست. دارایی‌ها را به خود نسبت دادن در مقابل نسبت دادن به خدا. نمونه‌ای تجربی از این انگاره را نصیرالدین طوسی (598-672ق.) 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 هر گونه یافته علمی را به تونایی‌های 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 (شرح اشارات، ج 1، ص).

پس در این تعریف عُجب هر چند احساس خاص و انگاره خاص نسبت به دارایی‌های خویش است اما نمی‌توان آن را گونه‌ای از رفتار ارتباطی درون شخصی انگاشت بلکه حقیقت عُجب به رفتار ارتباطی فراشخصی¹ یعنی ارتباط بین فرد و خدا برمی‌گردد. در واقع عُجب نعمت خدا ندانستنِ دارایی است. نعمت الهی 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 بدست 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 ابتلاء به هیچ امر ناخوشایندی را ندارد (غزالی، احیاء علوم دین، ص 371). برخی از عالمان اخلاق با توجه به درجه‌مند بودن عُجب، دلال را مرتبه‌ای از آن دانسته‌اند (نک: امام خمینی، چهل حدیث، ص 53).

2-3) تعریف دوم غزالی از عُجب. ابوحامد تعریف دیگری را نیز ارائه می‌دهد. براساس این تعریف عُجب آن است که فردی چیزی را به کسی بدهد و در دل خویش آن را بزرگ بیانگارد. به دیگر سخن عُجب بزرگ انگاری هر گونه خیررسانی (اعم از ارایه خدمات یا اعطای اموال و...) است (غزالی، احیاء علوم دین، ج 3، ص ؛ همان، کیمیای سعادت، ص)

تحلیل تعریف دوم. غزالی در تعریف دیگر عُجب را در رفتار ارتباطی بین شخصی مطرح می‌کند و آن را در ارتباط با ارایه خدمت و خیررسانی به دیگری مطرح می‌سازد. اگر فرد خدمت یا خیری را به کسی می‌رساند بزرگ

1 . extra personal

نیانگارد، عجب نیست اما اگر آن را بزرگ بیانگارد و دائماً به آن خرسند و خوشحال باشد، دارای عجب است و اگر علاوه بر بزرگ انگاری 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 سختی دانستن طرف مقابل یا توقع انجام خدمت متقابل از مصادیق دلال است (غزالی، احیاء علوم دین، ص 371؛ همان، کیمیای سعادت، ص 776).

در این تعریف ارتباط با خدا اخذ نشده است. اگرچه می توان ارایه خدمت و خیررسانی را به منزله نعمت تلقی کرد و بزرگ انگاری آن را به شرط عدم انتساب به خدا مصداقی از عجب به معنای اول دانست. همچنین تحلیل گزاره ای این تعریف (قول شارح) نشان می دهد که کاربرد عجب در آن دو به اشتراک لفظی است و در واقع غزالی دو معنای مختلف را تحلیل کرده است و البته با توجه به مباحث دیگر این حوزه، می توان گفت محور اصلی، معنای ازل است و معنای دوم استطرادی است.

3) 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 بیماری های عارض بر نفس و تهدید کننده سلامت آنها می دانند. حالتی که بر نفس عارض می شود و راسخ می گردد. بنابراین هر دو عجب را به منزله ملکه نفسانی و خوی سیئه مورد تحلیل قرار می دهند.

دو- رازی عجب را به خوب و بدانگاری رفتارهای خویش محدود می کند در حالیکه غزالی در تعریف ازل آن را مفهومی فراگیرتر و معطوف به همه دارایی ها و توانایی های شخص از جمله رفتارهای صالح، می داند و در تعریف دوم عجب را، مفهومی محدودتر و معطوف به ارایه خدمات و خیررسانی به دیگران می انگارد.

سه- رازی عجب را از سنخ انگاره می داند در حالی که غزالی آن را ترکیبی از احساس و انگاره تلقی می کند. خرسند و خاطر جمع بودن به نعمت، نگران بودن 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 مفهوم سازی می کند یعنی انگاره فرد نسبت به خویش. اما تعریف نخست غزالی آن را در رفتار ارتباطی فراشخصی (بین فرد و خدا) تحلیل می کند 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
1	تعریف رازی	رفتارهای اختیاری	درون شخصی	انگاره
2	تعریف نخست غزالی	همه‌داری‌ها و کمالات فرد	فراشخصی	احساس و انگاره
3	تعریف دوم غزالی	ارایه 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 در حالیکه رازی صرفاً به یک کاربرد حصر توجه می‌کند.

شش- یکی از توقعات مهم از ارایه 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 (طب روحانی، ص 49، 50، 60). اما در اینجا به تمایز عُجب از امور مشتبه و متشابه پرداخته است. در تعریف عُجب، غزالی برخلاف رازی به تمایز عُجب از اموری که همانند آن پنداشته می‌شوند می‌پردازد و به همین دلیل عُجب را از کبر و دلال، بازمی‌شناسد. وی تصریح می‌کند که کبر خودبزرگ بینی در مقایسه با کس دیگری است در حالیکه 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، احیاء علوم دین، ص 307).

هفت- هیچ یک به بیان معنای لغوی عُجب پرداخته است.

هشت- هیچ کدام به بحث از مراتب و درجه‌های عُجب پرداخته‌اند برخلاف چهل حدیث امام خمینی.

4) 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 ره‌آورد آنان تأکید دارد و سعی می‌کند توان مکاتب اخلاقی مختلف را تلفیق کند. نظام اخلاقی غزالی به دلیل تلفیق‌گرایی آن، جهت‌گیری سلامت

محور نیز دارد. در جهت گیری سلامت محور، رذایل اخلاقی به عنوان بیماری هایی که بر نفس عارض می شوند و در آن راسخ می گردند به گونه ای که سلامت آن را تهدید می نمایند مورد توجه قرار می گیرد. عجب از جمله این رذایل و بیماری ها است. البته رازی عجب را به عنوان دومین آفت و بیماری نفس مطرح می کند و آن را بر بسیاری از بیماری ها پیشی می دهد در حالیکه غزالی آن را به عنوان مهلك فهم می آورد. جهت گیری دینی در نظام اخلاقی غزالی و نیز فاصله زمانی قریب به دو قرن می تواند مواضع خلاف را تبیین کند. مفهوم سازی 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 طیب و فیلسوف است و نه عالم دین اما غزالی عالم دین، حجة الاسلام روزگار خود است (نه طیب و نه فیلسوف). غزالی از منظر عالم دین به وضعیت اخلاقی جامعه دینی در روزگار خود می نگرد. نگرش و منش حاکمان، والی ها، صاحبان دیوان ها، امیران، عالمان دین، تجار و دیگر اصناف روزگار خود را در ترازوی اخلاق می سنجد. کسانی که هر چه دارند از خداست و به نام خداست چرا خدا را فراموش کرده اند. ارامش کاذب ناشی از این خدا فراموشی را غزالی همه سوی می بیند و چنین بیماری رایج روزگار خود را عجب می نامد. غزالی حدیث شناس از روایات گوناگونی نیز می تواند در این مقصد بهره جوید. و به این ترتیب مفهوم سازی دینی از عجب ارایه می کند. واژه عجب براساس این مفهوم سازی با آنچه نزد رازی تحلیل می شود، مشترک لفظ است. رازی و غزالی دو بیماری مختلف را تشخیص داده اند اما آن دو را به یک نام خوانده اند. غالب عالمان دین عجب را همانند غزالی تحلیل کرده اند. به عنوان مثال، ملامحسن فیض کاشانی (1007-1087) علاوه بر المحجة البيضاء فی التهذیب الاحیاء (ج 6، ص 276) در الحقایق (ص 207) و خلاصه آن اخلاق حسنه، ص 114) و سید عبدالله الشیر (1188-1242) در الاخلاق (ص 164) همان تعریف غزالی را می آورد.

چرخش مفهوم سازی عجب از رازی به غزالی را بدون تأمل در نقش واسطه ای ابن مسکویه (متوفی 421ق.) نمی توان فهمید. ابن مسکویه در مقام بیان حسد عجب گوید: حقیقت عجب گمان دروغین به خویش (نفس) است در برخوردارگی از مرتبه ای که حقیقتاً مستحق آن نیست (تهذیب الاخلاق، ص 162). اینکه کسی به نادرستی گمان کند که جایگاه وی ریاست سازمان است در حالیکه استحقاق آن را ندارد، وی دچار عجب یا افتخار شده است. وی

در مقام درمان این بیماری تحلیلی ارایه می‌دهد که به گمان ما این تحلیل سبب چرخش مفهوم‌سازی عُجب به وسیله غزالی شده است. «کمال و زیادت میان بشر به صورت مشباع و مقسوم است. یعنی بین مردم به نحو مشترک تقسیم شده است. کسی کامل نمی‌شود مگر به همیاری دیگران. یعنی ما به درجه‌ای از کمال می‌رسیم به وسیله تعامل اجتماعی و کوشش دیگران می‌رسیم و نه اینکه خودمان علت تامه آن باشیم. کسی که بداند کمالاتش از دیگران است در این صورت به خود نمی‌بالد. چگونه می‌توان به چیزی افتخار کرد که از آن من نیست (همان، ص 163). 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.

5 تبیین عُجب

طب انگاری اخلاق، دانشمندان 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 غزالی با همین رهیافت از علت پیدایش عُجب سخن گفته‌اند.

5-1 تبیین رازی. رازی با تئوری کلان و واحدی به تبیین و بیان علت بیماری‌های نفس می‌پردازد. خودخواهی (حب نفس) ریشه غالب بیماری‌ها است. رازی در عُجب نیز کوتاهی بیان می‌کند که حب نفس منشاء عُجب است اما وی فرایند تأثیر حب و نفس را توضیح نمی‌دهد. در پرتو نظام اخلاقی وی در تحلیل سیستمی این فرایند را می‌توان به دست آورد. رازی دو توان عقل و هوی و چالش بین آن دو را ملاک سلامتی و بیماری نفس می‌داند. حب نفس، توان هوی را به کار می‌اندازد. هوی همانند عقل به سنجش، داوری و ارزیابی می‌پردازد. همان گونه که عقل سنجش‌گر است و به وسیله توان عقل می‌توان اطلاعات را پردازش کرد و به احکامی درباره واقع رسید، هوی نیز احکامی صادر می‌کند. نقش هوی در پردازش اطلاعات اختلال در عقل است. به همین دلیل رازی در فصل هیجدهم و در بحث از طلب مقام دنیوی به تمایز «آنچه عقل نشان می‌دهد و آنچه هوی نشان می‌دهد» می‌پردازد.

حب نفس، پردازش عقلانی اطلاعات را درباره رفتار خویش مختل می‌کند و هوی سنجش وارونه و خطا از رفتار آدمی ارایه می‌کند. عُجب حاصل سنجش خطای هوی است.



نمودار دو، فرایند تأثیر حب نفس در پیدایش عُجب

5-2) تبیین غزالی. غزالی، تبیین دیگری از پیدایش عُجب را طرح می‌کند. گفتیم وی از عُجب 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 عُجب، فراموش کردن منعم و عدم انتساب نعمت به منعم است و این ناشی از جهل محض و نادانی فردِ مُعجب است. این ندانستن از جنس محمول تصدیقی یا فقدان علم گزاره‌ای است: جهل به اینکه همهٔ برخورداری‌های ما آفریدهٔ خدای است. این سخن، عاری از ابهام نیست و به ظاهر تکرار مدعا است زیرا عُجب، بنا به تعریف غزالی، عدم انتساب نعمت به خدا است و آنها در واقع عدم تصدیق به فاعلیت خدا در خصوص لذت‌هاست. غزالی با بیان چگونگی جهل منشاء آن، الهام‌زدایی می‌کند. از نظر وی متعلق عُجب دو گونه است: دارایی‌هایی که در تحقق آنها انسان هیچ نقشی ندارد اعمال صالح و اموری که در تحقق آنها انسان نقش دارد.

غزالی گوید جهل به اینکه امور نخست فعلِ خداوند است عین حماقت است (غزالی، احیاء علوم دین، ج 3، ص 3؛ همان، کیمیای سعادت، ص 3). اما جهل به انتساب قسم اول به خداوند ناشی از خطای در دائری 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 و نه به دست ما. اما انسان‌ها به خطا فعل را به خود نسبت می‌دهند و محل و مجری را مسبب 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 وی فاعلیت الهی را در طول فاعلیت انسان بداند به جبرانکاری اشعری مجبور نمی‌شود.

6) پیشگیری و درمان

6-1) دیدگاه رازی. گفتیم رازی عجب را در فرایندی تحلیل می‌کند که حب نفس سبب اختلال در پردازش اطلاعات می‌شود و انگاره عجب‌آمیز را به وجود می‌آورد. رازی برای پیشگیری و درمان عجب 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: یک، واگذاری ارزیابی رفتار خود به فرد عاقل دیگر. دو، مقایسه نکردن خود با افراد فروتر و پست و به طور 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 دلیل رهزنی هوا میسور نیست حداقل عموم مردم از این امر محرومند. بنابراین، درمان انگاره غیرواقع‌بینانه از خویش، مراجعه به دیگران و نقدپذیری است. این مبنای جهت مختلفی قابل نقد است (نک: فرامرز قراملکی، «نظریه خودشناسی رازی در طب روحانی»، ص).

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 در خصوص رفتار خویش مختل می‌کند. یعنی فرد همیشه خود را از افراد فرومایه، برتری یابد و هوی این اطلاعات درست (بهتر بودن از فرومایگان) را به حکم کلی یعنی بهتر بودن به طور مطلق تبدیل می‌کند و سبب رهزنی و عجب می‌شود. البته او نمی‌گوید که خود را با افراد برتر از خود مقایسه کند چرا که این مقایسه نیز سبب احساس کهنتری از آنان می‌گردد و هوی در این زمینه فرد را به حسد سوق می‌دهد.

6-2) دیدگاه غزالی. ابو حامد براساس این دیدگاه کلی که درمان هر بیماری مقابله با عامل آن بیماری به وسیله ضد عامل آن است (غزالی، احیاء علوم دین، ج 3، ص 371). 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 و 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 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 دارای آن است؟ اگر بلی، آیا می‌توان با مطالعه تاریخی فقدان عجب را در اهل این دو دانش، با همه تفاوت در مشرب‌ها، رؤیت کرد؟

نتیجه

رازی و غزالی با دو نظام اخلاقی مختلف معضله عجب را تحلیل می‌کنند. هر دو، عجب را به منزله بیماری نفس می‌انگارند اما از نظر رازی آن ارزش داوری بزرگ بینانه از رفتار خود است و به رفتار ارتباطی درون شخصی متعلق است. غزالی دو کاربرد عجب را متمایز می‌کند. عجب به معنای اول آرام گرفتن و پشت گرم بودن به دارایی‌ها به طور کلی و فراموش کردن انتساب آنها به منعم (خدای مهربان) است و به رفتار ارتباطی فراشخصی (مخلوق و خالق) متعلق است و عجب در معنای دوم بزرگ انگاری کار خیر در حق دیگران است که به رفتار ارتباطی بین شخصی متعلق است. منشاء عجب از نظر رازی حب نفس و اختلال آن در پردازش اطلاعات نسبت به رفتار فرد است ولی از نظر غزالی جهل به فاعلیت الهی منشاء عجب است. توصیه به استفاده از ارزیابی و داوری دیگران و مقایسه نکردن خود با افراد فرومایه برنامه پیشگیری و درمان عجب از نظر رازی است و علم به فاعلیت الهی علاج عجب در دیدگاه غزالی است.

منابع و مأخذ

- ابن مسكويه، تهذيب اخلاق في تربيته، بيروت: دارالكتب العلمية، 1401هـ. ق
- امام خميني، شرح چهل حديث، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام.
- رازی محمدبن زکریا، الطب الروحاني، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل، 1386.
- نیشابوری، رضی الدین ابوجعفر محمد؛ طوسی خواجه نصیرالدین، دو رساله در اخلاق: مکارم اخلاق و گشایش نامه، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران، 1341.
- شبر، عبدالله، الاخلاق، قم: بصیرتی، 1359.
- نراقی، ملا احمد، معراج السعادة، تهران: امین و رشیدی، بی تا.
- غزالی، ابوحامد محمد، احیاء العلوم، بیروت، دارالمعرفه.
- غزالی، ابوحامد محمد، کیمیای سعادت،
- فرامرز قراملکی، احد، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ چهارم، 1388.
- فرامرز قراملکی، احد، «نظریه خودشناسی رازی در طب روحانی»،
- فیض کاشانی، ملامحسن، المحجة البيضاء، مصحح: اکبر غفاری، قم: حوزه علمیه قم، بی تا.
- فیض کاشانی، ملامحسن، حقایق، مترجم: محمدباقر ساعدی خراسانی، علمیه اسلامی، بی تا.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الأشارات، المطبعة آرمان، 1403هـ.ق.
- مولوی، جلالی الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح محمد رضا برزگر خالقی، تهران: زوار، 1384.