



در باب پروردن شکر در اخلاق فضیلت‌گرای صوفیانه*

دکتر عطیف خلیل^۱

استاد مطالعات دینی دانشگاه لتبریج، آلبرتا، کانادا

دکتر معین کاظمی فر^۲

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز،

شیراز، ایران

(تاریخ دریافت: ۲۳ آذر ۱۳۹۸؛ تاریخ پذیرش: ۲۴ دی ۱۳۹۸؛ تاریخ انتشار: ۱۰ اسفند ۱۳۹۸)

شکر یکی از محوری‌ترین فضیلت‌ها در اخلاق اسلامی است و به این دلیل مهم دانسته می‌شود که دو مفهوم تعیین‌کننده «ایمان» و «بی‌ایمانی» در اسلام اساساً حول محور شکر و کفر می‌گردد. این مقاله بر نحوه مواجهه سنت صوفیانه با مقوله اخلاقی شکر متمرکز است و به‌ویژه به اهمیتی که پرورش این فضیلت در حیات درونی سالکان دارد می‌پردازد. این هدف از طریق تحلیل آثار برخی از نویسندگان برجسته تصوف از حکیم ترمذی (و. ۹۰۵-۹۱۰ م) و ابوطالب مکی (و. ۹۶ م) گرفته تا ابن عربی (و. ۱۲۴۰ م) و احمد زروق (و. ۱۴۹۳ م) محقق شده است. درآثاری این مقاله کوشش شده که اصطلاح «شکر» از منظر معنی‌شناسی در بافت زبان عربی و کاربرد این اصطلاح در قرآن و ادبیات صوفیه بررسی شود و علاوه بر آن به راهبردهای مختلفی که گستره وسیعی از استادان تصوف، درباره چگونگی آمیختن این فضیلت با زندگی شخصی ارائه کرده‌اند، نگاه شده است و در آخر، باورهای صوفیان در مورد پیامدها یا «تأثیرات کارمایی» شکر نعمت و کفر نعمت در رستگاری افراد بیان شده است.

واژه‌های کلیدی: اخلاق، روان‌شناسی اخلاق، شکر، روان‌شناسی معنوی، حالات و مقامات، تصوف، اخلاق فضیلت‌گرا.

^۱E-mail: atif.khalil@uleth.ca (نویسنده)

^۲E-mail: kazemimocin@shirazu.ac.ir (مترجم)

* این مقاله ترجمه است و اصل مقاله با مشخصات زیر به زبان انگلیسی منتشر شده است.

Khalil, A. On Cultivating Gratitude (*Shukr*) in Sufi Virtue Ethics. *Journal of Sufi studies*, 4, (2015), 1-26.

مقدمه

در سنت اسلامی مشهور است که فردی از پیامبر [ص] سؤال کرد که چرا علی‌رغم اینکه خداوند گناهان گذشته و آینده ایشان را آمرزیده است، پیامبر [ص] خود را برای عبادات شبانه به سختی می‌اندازد تا جایی که گاه پای ایشان ورم می‌کند. پاسخ مشهور ایشان چنین بود: «آیا نباید بنده‌ای شاکر^۱ باشم؟»^۲ این مطلب بارها در ادبیات [اسلامی] درباره شکر گفته شده است^۳ تا بر جایگاه مرکزی آن در تقوای اسلامی تأکید شود. در واقع اهمیت داده شده به فضیلت شکر از آن ناشی می‌شود که در جهان بینی قرآن، ایمان و عقیده به عنوان گونه‌هایی از شکر قلمداد شده‌اند؛ همچنانکه بی‌ایمانی و کفر گونه‌هایی از ناشکری به حساب آمده‌اند. حتی یک مرور سریع در زبان کتاب مقدس مسلمانان مشخص می‌کند که کفر، اصطلاحی است که هم به «بی‌ایمانی» و هم به «ناشکری» (به ترتیب در برابر «ایمان» و «شکر») دلالت می‌کند. به گفته توشیهیکو ایزوتسو «اصطلاح کافر هم‌زمان بسته به نحوه استفاده از آن، هم درمقابل شاکر قرار می‌گیرد و هم در برابر مؤمن. در اولی به معنای «ناشاکر» است و در دومی به معنای «بی‌ایمان». همین دیدگاه، وی را به نتایج وسیع‌تری می‌رساند که در اسلام «یکی از مؤلفه‌های اصلی اعتقاد، شکر است و این هم‌سو است با تصویری که از خداوند در قرآن به عنوان وجودی بخشنده و مهربان و پروردگار انسان و همه موجودات ارائه شده است.» وی می‌افزاید: «قرآن همواره بر خیرخواهی و بخشنندگی مطلق خداوند متعال به عنوان وجودی عطابخش تأکید می‌کند و درمقابل، انسان این وظیفه را به عهده دارد که در برابر لطف و خوبی خداوند شاکر باشد. بنابراین کافر انسانی است که هیچ نشانه‌ای از شکرگزاری در رفتارشان نشان نمی‌دهد.» (Izutsu 2002, 26)

^۱ - عبداً شکوراً

^۲ - این حدیث در متون شرعی دیده می‌شود. نگاه کنید به (Wensinck 1936, 3:167) و بیشتر در تفسیر آیه «تا خداوند از گناه گذشته و آینده تو درگذرد و نعمت خود را بر تو تمام گرداند و تو را به راهی راست هدایت کند» (قرآن، ۴۸:۲) آمده است. برای نمونه نگاه کنید به (طبری ۱۹۹۶، ۲۶:۴۳) و (ابن کثیر ۱۹۹۸، ۴:۲۳۴). برای جستجوی بیشتر درباره معنای ذنوب که به پیامبر [ص] منسوب شده است علاوه بر منابع فوق به این منبع بنگرید (رازی ۱۹۹۰، ۲۸:۶۸). مایکل شودکویکز بحث مهمی راجع به تفسیر ابن عربی از این آیه در کتاب خود آورده است (Chodkiewicz 1993, 40).

^۳ - برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به (خرزاز ۱۹۳۷، ۴۶) و (حکیم ترمذی ۱۹۸۱، ۱۵۱) و (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۱۶) و (قشیری ۲۰۰۲، ۳۳۲) و (غزالی ۱۹۹۸، ۴:۱۲۵) و (ابن القیم بی‌تا، ۲:۲۵۳) و (ابن القیم ۲۰۰۲، ۱۲۶) و (گیلانی ۲۰۰۱ و ۶۵۳) (هرچند تمام فصل شکر در کتاب گیلانی کمابیش از مطالب قشیری اخذ شده است) و (ابن منظور، ۷:۱۷۰).

همانگونه که اپروتسو هم متذکر شده، اصطلاح کفر همیشه متضمن معنای بی‌ایمانی نیست. پیش از اسلام، کفر در جامعه عربی به ناشکری فرد در برابر لطف دیگران اطلاق می‌شد (Izutsu 2003, 15). با ظهور اسلام، این اصطلاح در قرآن به‌گونه‌ای به‌کاررفت که تلویحاً انکار وحی الهی را می‌رساند و با وجود تغییر معناشناسانه‌ای که این اصطلاح در زبان عربی کرده‌بود، همچنان برخی از جنبه‌های پیشااسلامی خود را نیز حفظ کرده‌بود. جالب‌ترین نکته در این زمینه این است که از بین همه ارزش‌های پیشااسلامی که مقارن با ظهور دین عربی [= اسلام] وجود داشت، این شکر و کفر بود که به‌عنوان معادلی برای دو مفهوم کلیدی «ایمان» و «بی‌ایمانی» انتخاب شد. این مطلب به‌وضوح نشان می‌دهد که شکر مفهومی بی‌همتا در سنت اسلامی بوده و این حقیقتی است که متفکران قدیم نیز از آن غافل نبوده‌اند.

هرچند نمی‌توان منکر شد که شکر به‌عنوان فضیلتی ممتاز در همه ادیان غربی و ادبیات فلسفی، چه در دوران مدرن و چه پیشامدرن تحسین شده، اما ظاهراً در هیچ‌جا به اندازه چشم‌انداز تفکر اسلامی، چنین امتیازی به‌این فضیلت داده نشده‌است. هرچند در نصایح پولوس آمده‌است که «در هر شرایطی شاکر باش». (نامه اول به تسالونیکیان، ۵:۱۸) و آیات بی‌شماری در عهد عتیق و عهد جدید وجود دارد که اهمیت پرورش شکرگزاری را یادآوری می‌کند و گفته شده که «سپاست را به پروردگارت نثار کن چون او خیر است؛ عشقش تا ابد باقی است.» (مزامیر، ۱۰۷: ۱) یا «قربانی را به‌عنوان شکرگزاری به خداوند نثار کن.» (مزامیر، ۵۰: ۱۴) اما ذکر این نکته قابل‌توجه است که شکر، نه در بین ۸ موعظه عیسی [ع] بر کوه دیده می‌شود و نه در بین ۴ اصل و ۳ فضیلت مسیحیت (دوران‌دیشی، عدالت، شجاعت و خویشتنداری؛ ایمان، امید و عشق).^۱ همچنانکه ناشکری نیز، نه در بین ۴ رذیلت بزرگ و نه در بین ۷ گناه بزرگ مشاهده نمی‌شود.^۲ در ادبیات غرب، فضیلت شکر را زیرمجموعه عدالت می‌نگریستند، همچنانکه در یک نوشته کوتاه — البته نافذ — در دایره‌المعارف مدخل الهیات توماس اکوینسی که به شکر اختصاص داده شده می‌بینیم (Aquinas 1971, 41:83). در اخلاق معاصر به‌دلیل عدم احساس نیاز به شاکر بودن در برابر خداوند، جایگاه فضیلت شکر کم‌اهمیت‌تر هم شده‌است. برای نمونه این مطلب را از این موارد می‌توان دانست: فرد برگر ادعا می‌کند که «شکر موضوعی نیست که از آن در ادبیات فلسفی زیاد صحبت شده باشد.» (Berger 1975, 298) یا ترنس مک کانل در مقدمه

^۱ - برای پیگیری بیشتر این بحث در ادبیات دوران کلاسیک و قرون وسطی نگاه کنید به (Bejczy, 2011, 270).

^۲ - برای آگاهی از بحثی مفصل درباره ارتباط بین فضیلت‌ها و رذیلت‌ها در تفکر قرون وسطی، نگاه کنید به فصل ۴ کتاب *Cardinal Virtues* از Bejczy.

تحقیق مفصلی که در باب فضیلت شکر کرده، می‌گوید که این فضیلت «در حاشیه تئوری اخلاقی واقع شده است.» (McConnell 1993, 12) البته به‌تازگی در سایه بالندگی روان‌شناسی مثبت‌گرا، که شاخه‌ای تازه و درحال‌رشد از روان‌شناسی است، فضیلت شکر بیشتر مورد توجه متفکران واقع شده و این به‌دلیل کشف فواید خیره‌کننده‌ای است که پرورش هماهنگ و فعال این احساس، برای سلامتی به‌بار می‌آورد.^۱ صرف‌نظر از این توجه تازه، باید اذعان کرد که در ادبیات غرب، چه در نوشته‌های الهیاتی و چه در نوشته‌های غیر دینی، شکر، فضیلتی حاشیه‌ای دست‌کم در قیاس با سایر فضایل اخلاقی قلمداد شده است.^۲

این مقاله می‌کوشد تا دانش موجود درباره جایگاه فضیلت شکر در اسلام و به‌ویژه تصوف را ارتقاء بخشد و همچنین بر چگونگی مفهوم‌سازی از فضیلت شکر در سنت تصوف و اهمیت ضمنی پرورش آن تمرکز دارد. امیدوارم که این نوشته به بهبود فهم ما از مقوله شکر در اسلام بینجامد. البته شکر در ادبیات اسلامی موضوعی است که پیش‌ازاین توسط ت. ایزوتسو (Izutsu 2003, 78)، کوین رینهارت (Reinhart 1995, 107) و به‌تازگی توسط ایدا زیلیو-گرندی (Zilio-Grandi 2012, 45) و دیگران مطرح شده است.^۳

^۱ - همچنین نگاه کنید به (Fitzgerald 1998, 119).

^۲ - مباحث راجع به شکر در روانشناسی مثبت‌گرا بسیار وسیع است و صحبت از آن در این مجال نمی‌گنجد. برای آگاهی از این مباحث نگاه کنید به (Emmons and McCullough, 2004). امونس، یکی از چهره‌های برجسته در زمینه مطالعات شکرگزاری، یافته‌های خود درباره شکر را در کتاب زیر به گونه‌ای مطرح کرده که کاملاً برای مخاطبان قابل لمس باشد! (Emmons, 2007).

^۳ - برای نمونه رابرت سولومن در پیشگفتار کتاب *The Psychology of Gratitude* می‌نویسد که «شکر یکی از مغفول‌ترین احساسات و یکی از فضایی است که بیش از هر فضیلت دیگری دست‌کم گرفته شده است.» هرچند استثناهایی نیز وجود دارد. برای مثال، سنکا (وفات ۶۵ م) فیلسوف رواقی در کتاب زیر با تفصیل بسیار به این فضیلت می‌پردازد (Seneca, 2010).

برای آگاهی اجمالی از نظرات او و سایرین درباره شکرگزاری، این کتاب را ببینید (Harpman, 19).

^۴ - نگاه کنید به (van den Bergh 1957, 77).

متأسفانه مقاله مذکور به دلیل تلاش مفرط نویسنده در نسبت دادن تقریباً تمام اندیشه‌های غزالی به فلسفه یونان به‌ویژه رواقیون و غفلت از بنیادهای قرآنی و حدیثی تحلیل‌های متفکران دوران میانه، به بیراهه رفته است. به تازگی فصل *الصبر و الشکر* از کتاب *احیاء غزالی* به دست کشیش و مبلغ دینی ه. ت. لیتل جان ترجمه شده است (Ghzzali, 2011). من برای این مقاله از ترجمه درخشان او استفاده آزاد کردم و البته متن عربی را نیز با دقت با

این مقاله به پنج بخش تقسیم می‌شود. ۱- بررسی معناشناسانه شکر در چارچوب فقه‌اللغه عربی به‌طور اجمالی ۲- کاربرد قرآنی این اصطلاح ۳- بررسی اجمالی معنای شکرگزاری در تصوف ۴- بررسی موانع روان‌شناسی پرورش شکر و درنهایت ۵- مرور مختصر بر عقاید صوفیه درباره پیامدها یا «تأثیرات کارمایی» درونی کردن شکر.^۱

معناشناسی شکر

واژه عربی شکر از ریشه ش-ک-ر به معنای سپاسگزاری، ستایش، تعریف و تمجید کردن از کسی به‌خاطر فایده‌ای که رسانده یا خدمتی که کرده است.^۲ معنای عینی‌تر این ریشه به حوزه معنایی «کشف» یا «پرده‌برداری» بسیار نزدیک است. به‌همین دلیل است که برخی گفته‌اند این ریشه، گونه‌ای تغییر یافته- با جابجایی حروف- از ریشه ک-ش-ر است که به معنای «بازکردن یا در معرض دید گذاشتن» است^۳ و

ترجمه تطبیق دادم. نیمه نخست مقاله آما گیز در دایرةالمعارف اسلام درباره شکر «به‌عنوان مفهومی دینی و عرفانی» کاملاً متکی به نظریات ابوحامد غزالی است و قسمت دوم مقاله به دست کوین رینهارت نوشته شده که به مفهوم شکر در قانون/فقه «به‌عنوان مقوله‌ای در زندگی عمومی و یکی از اصول قانون/فقه» می‌پردازد (Giese and Rienhart 1954, 9:496). در این زمینه مقاله‌ای از روبرتو توتولی نیز وجود دارد (Totoli 1998, 309). این مقاله، تحقیقی عالی ولی مختصر است. مضاف بر اینکه تمرکز چندانی بر موضوع شکر ندارد، چون قسمتی از یک تحقیق بزرگتر یعنی سجده در اسلام است بنابراین چندان برای تحقیق درباره معنا و اهمیت شکر در اسلام قابل استفاده نیست. همچنین جنویو گویلوت تحقیقی درباره مقایسه صبر و شکر در آثار ترمذی دارد (Gobillot 1994, 51). محمود ایوب نیز مقاله‌ای در این حوزه دارد (Ayoub 1989, 1). مقاله دیگر من با عنوان *On the Embodiment of Gratitude in Sufi Ethics* را که در *Studia Islamica* منتشر شده نیز ببینید.

^۱- نویسندگانی که آثارشان در این مقاله بررسی شده است، به‌طور اتفاقی انتخاب نشده‌اند بلکه از آنرو برگزیده شده‌اند که بخش‌هایی از آثار آنها به بحث درباره برخی از اساسی‌ترین مضامین فضیلت شکر اختصاص یافته است؛ مضامینی که در این مقاله درباره‌شان بحث خواهد شد. علاوه بر این باید یادآور شوم که قصد من آن نبوده که اختلاف عقیده صوفیان را که گاه در باب یک موضوع نظرات متفاوت یا رقیب دارند نادیده بگیرم؛ اما با وجود این- اگر نخواهیم شدیداً تقلیل‌گرا باشیم- می‌توانیم به مضامینی مشترک در تحلیل‌های صوفیان در باب شکر برسیم.

^۲- ادوارد ویلیام لین، در [واژه نامه عربی-انگلیسی] (*Arabic-English Lexicon*)، ویرایش دوم، ذیل ش-ک-

ر.

^۳- مقلوب عن الکشر. نگاه کنید به (اصفهانی ۲۰۰۶، ۲۸۳) و (حکیم ترمذی ۱۹۸۱، ۱۵۷) و (همو ۲۰۰۵، ۱۱۷) و (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۱۴) و (سهروردی ۲۰۰۵، ۴۷۷).

به بیانی دقیق‌تر «شکر» به معنی «کشف» است.^۱ ابوطالب مکی (و. ۹۹۶ م) در فصلی از کتاب *قوت‌القلوب*، یکی از نخستین بحث‌های صوفیانه درباره این اصطلاح را مطرح می‌کند. وی می‌گوید: «معنای شکر در زبان عربی کشف و اظهار است.»^۲ (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۱۴) مشابه این نظر را حکیم ترمذی بیان کرده است: «اصل شکر، ظهور است.»^۳ (ترمذی ۲۰۰۵، ۱۱۷) دلیل آن به این شرح است که فرد شاکر با درک عمل خیر و تشکر کردن از فرد نیکوکار - در صورت لزوم در منظر سایرین - عمل خیر او را افشا می‌کند و آن را آشکار می‌سازد. متضاد آن، همانگونه که ذکر شد، کفر است که مستلزم بروز ناشکری عملی است. کافر، پوشاننده است دقیقاً همانگونه که شاکر، افشاکننده است. شکر در کنار معنای کشف و افشا، در دایره تصورات معنایی عینی‌ترش، به معنای «امتلاء» یعنی پرشدن نیز می‌باشد.^۴ برای نمونه، هشتمین صورت فعل از ریشه ش-ک-ر، اشتکار است که به معنی پستان‌پر شده [از شیر] است. و شکور «حیوانی است که با مقدار کمی علفه پروار می‌شود و قدردانی او به این صورت است که آثار نعمت و علفه را به صورت چاقی آشکار می‌کند.»^۵ (ابن منظور، ۷:۱۷۱) پس دو تصور معنایی ظاهراً متضاد - امتلاء و کشف - در بافت واژه شکر وجود دارد. مثلاً در مورد مثالی که ذکر شد، حیوان از طریق پرواری خود، غذایی را که سخاوتمندانه در اختیار او بوده آشکار می‌سازد. تصور معنایی امتلاء یا پرشدن در واژه شکر، فهم این مطلب را ساده می‌کند که چگونه شکر در معنای فراوانی ستایش در برابر فرد نیکوکار به کار می‌رود و به همین منوال می‌توان فهمید که چرا یکی از معانی شکر در عربی، زیاده است.^۶ (طبری ۲۰۱۳، ۱۶۴).

شکر در قرآن

مشتقات ش-ک-ر در قرآن مجموعاً ۷۵ بار تکرار شده است. در ۸ مورد خداوند، فاعل شکر است. وقتی شکر در مورد خدا به کار می‌رود این کلمه دلالت می‌کند بر بخشندگی، عطای پاداش و جزا برای

^۱ - کتاب [واژه نامه عربی - انگلیسی (Arabic-English Lexicon)]، ذیل ش-ک-ر. از اینجاست که مثلاً می‌گویند کَشَرَ عَن آسَنَانِهِ یعنی او دندان‌هایش را نشان داد.

^۲ - سهروردی نیز در *عوارف‌المعارف* معنایی تقریباً مشابه ارائه می‌دهد.

^۳ - همچنین نگاه کنید به (ترمذی ۱۹۸۱، ۱۵۶).

^۴ - لغت نامه Arabic-English Lexicon لین، ذیل ش-ک-ر. همچنین نگاه کنید به (ابن قیم بی تا، ۲:۲۵۳) و (Badawi and Abdel Haleem 2008, 493).

^۵ - همچنین نگاه کنید به (قشیری ۲۰۰۲، ۳۳۳).

^۶ - برای یافتن اطلاع بیشتر از مؤلف کمترشناخته شده کتاب، نگاه کنید به مقدمه خوب مصححان.

تقوای انسان. از نظر قشیری (و. ۱۰۷۲ م) این کلمه در مورد خدا به معنای «بخشش و پاداش بسیار در برابر عمل کوچک (خالصانه) است».^۱ (قشیری ۲۰۰۲، ۳۳۳) شکر در مورد خداوند، هم با صفت فاعلی آمده است (شاکر) و هم به صورت اسم مبالغه (شکور = بسیار شکرکننده) که شدت یک عمل را می‌رساند و هر دو از اسماء الهی‌اند.^۲ از این دو، شکور بیشتر تکرار شده و این اسمی است که دلالت بر سخاوت بی‌حد خداوند دارد. در حقیقت در دو مورد از چهار موردی که شکور در قرآن به کار رفته، پیش از آن از فضل الهی سخن به میان آمده که به معنای محبت و لطف بی‌کران الهی است (فضل در برابر عدل خدا قرار دارد)^۳ (قرآن، ۳۵:۳۰).

جالب است که بیشترین اسمی که با شکور قرین شده است، غفور است که به معنای بسیار عفوکننده است. قرین بودن این دو اسم در سه آیه دیده می‌شود^۴ (قرآن، ۳۵:۳۰) که محتوای آن‌ها حول اجر جزیل خداوند در آخرت است. این جفت‌واژه (غفور و شکور) بر پاک کردن لغزش‌ها و گناهان گذشته و هم‌زمان جزای سخاوتمندانه خدا در برابر نیکی انسان تأکید می‌کند. آنچه که ترجمه این واژه‌ها ممکن است نتواند منتقل کند، آن تصویر ظریف شاعرانه ناشی از باهم آمدن این دو نام است و فهم این نکته چیزی است که نصیب شنوندگان اولیه‌ای می‌شد که می‌توانستند تفاوت‌های ظریف این کلمات را در زبان کلاسیک عربی درک کنند. غفور از ریشه‌ای می‌آید که معنای محسوس آن دلالت بر «پوشاندن»، «مخفی کردن» یا «پنهان کردن» است. آنگونه که اصفهانی می‌گوید این کلمه به معنای «لباسی است که یک نفر را در برابر آلودگی حفظ می‌کند».^۵ (اصفهانی ۲۰۰۶، ۳۷۹) بنابراین مغفرت الهی، اشاره به

^۱ - شکر الهی همچنین نشان‌دهنده رضایت، خیرخواهی و مغفرت خداوند است. نگاه کنید به مدخل ش-ک-ر در (اصفهانی، ۲۰۰۶، ۲۸۳-۴). ترجمه این قسمت از رساله قشیری از خود من است اما از این دو ترجمه خوب نیز بهره بردم (Qushayri, 2007) و (Qushayri, 2002).

^۲ - الشاکر - بر خلاف الشکور - همواره جزء اسمی خداوند در لیست‌های کلاسیک اسمی خداوند بوده است. نگاه کنید به (Zilio-Grandi 2012, 46).

^۳ - و نگاه کنید به (قرآن، ۴۲:۲۲).

^۴ - و نگاه کنید به (قرآن، ۳۵:۳۴، ۴۲:۲۳).

^۵ - اصفهانی این کلمه را از مقوله اسم فعلی می‌داند. نگاه کنید به (ابن منظور، ۱۰۹۱) توجه کنید که از غ-ف-ر، کلمه مغفّر نیز مشتق شده که به معنی پوششی است که زیر کلاه‌خود پوشیده می‌شود، در این کلمه نیز معنای محافظت مستتر است. پیامبر [ص] نیز در فتح مکه، به هنگام ورود به شهر مغفّر پوشیده بودند (Wensinck 1936, 4:450).

پوشاندن گناهان یا پوشاندن فرد گناهکار دارد^۱ و مغفرت، فرد را از اینکه خودش را مورد قضاوت و شماتت قرار دهد، حفظ می‌کند. این عمل خداوند یکی از لطف‌ها و رحمت‌های او در حق انسان است؛ که از برخی جهات معادل مفهوم کفار در کلام مسیحیت است. وقتی قرآن شکور و غفور را با هم به کار می‌برد، از منظر روابط بین کلمات، نوعی تقارن معکوس معنایی بین این دو اسم را -که یکی پوشاننده و دیگری افشاکننده است- لحاظ می‌کند: او گناهکار یا گناهان را می‌پوشاند و پنهان می‌کند یا به عبارتی او را می‌بخشد و دقیقاً هم‌زمان اعمال نیک [بنده] را افشا می‌کند و بر اثر آن به‌وی جزا می‌دهد.^۲ همین جفت‌واژه در ادبیات حدیث نیز مشاهده می‌شود (Wensinck 1936, 3:166).

مشتقات شکر در قرآن با بسامد بسیار بیشتری در مورد انسان به‌کاررفته است. در تعدادی از آیات،

^۱ - فقه‌اللغه عربی و سنت تفسیری قرآن به گونه‌ای است که هر دو معنا را امکان‌پذیر می‌کند. در هر دو مورد، مقصود خدا یکی است و آن محافظت از گنهکار در برابر قضاوت [و سرزنش] خودش است. ابن منظور گفته‌است که اینکه گفته شود «خدا گناهان او را مورد مغفرت قرار داد (غفر)» به معنای آن است که «او آن‌ها را پوشاند(ستر)». علاوه بر این غفور و غفار صفات خداوند هستند که به این معنی‌اند که خداوند کسی است که «گناهان بندگانش را می‌پوشاند» (ابن منظور، ۱۰:۹۱). اصفهانی در مفردات، نظرات را به معنای دیگری نیز جلب می‌کند (اصفهانی ۲۰۰۶، ۳۷۹). همچنین نگاه کنید به واژه‌نامه لین که هر دو دیدگاه را ذیل ریشه غ-ف-ر آورده است. ستر خداوند ممکن است به معنای پوشاندن گناهان فرد از دیگران نیز باشد که به این وسیله فرد از شرمندگی و خواری در منظر دیگران مصون می‌ماند (بیهقی ۲۰۰۲، ۱:۱۰۴). تفسیر مختصری که رازی در باب آیات آغازین سوره ۲:۴۰ در قرآن (دربارۀ غفار الذنوب) در التفسیر الکبیر داده است نیز سودمند است (رازی ۱۹۹۰، ۲۴:۲۷). این نیز شایسته یادآوری است که تصور معنایی غ-ف-ر در این بافت، معادل است با دو مصدر عربی دیگر از اصطلاحات قرآنی که به معنای بخشیدن [گناهان] توسط خداوند هستند؛ این دو مصدر یکی عفو به معنی ستردن و پاک کردن گناهان است و دیگری توبه به معنی روی کردن خدا به بنده از سر لطف و بخشش است؛ البته توبه بنده می‌تواند قبل یا بعد از توبه خداوند باشد. برای آگاهی از مباحث مفصل درباره معناسازی توبه در قرآن و زبان عربی نگاه کنید به دو فصل اول از کتاب من با عنوان:

Repentance and the Return to God in Early Sufism.

^۲ - توجه داشته باشید که حتی در یک مورد که شکور با اسمی دیگر (الحلیم) همراه شده، در آیات قبل از آن به مغفرت الهی اشاره شده‌است (قرآن، ۶۴:۱۷). برای آگاهی از یک بحث مختصر درباره جفت‌واژگانی که به عنوان اسماء‌الهی در پایان آیات خاصی از قرآن آمدند و ارتباط این جفت‌واژگان با محتوای کل آیه نگاه کنید به (ابن قیم ۲۰۰۳، ۲۹۶).

از شکر انسان در برابر فضل الهی به‌ویژه در دنیا سخن گفته شده است.^۱ نه تنها تشکر از خدا برای فضل اوست بلکه فضل خدا خود برانگیزاننده احساس شکر در انسان است. اما قرآن در موارد فراوانی به مخاطبانش یادآوری می‌کند که طبیعت انسان گرایش به ناسپاسی دارد و این در چارچوب جهان‌بینی وحی اسلامی، یکی از اصلی‌ترین ضعف‌های اخلاقی بشر تلقی می‌شود که با مفهوم «خطای اصلی بشر» در بودیسم - که با مفهوم «میل» (تنها) مطرح می‌شود - و «گناه نخستین» در مسیحیت قابل‌قیاس است. قرآن چندبار تکرار می‌کند که «ولی بیشتر مردم سپاس نمی‌دارند.» «چه اندک سپاسگزارید.» و «از بندگان من اندکی سپاسگزارند.» (قرآن، ۳۴:۱۳) تقریباً در اواخر قرآن می‌خوانیم: «انسان نسبت به پروردگارش سخت ناسپاس است.» (قرآن، ۱۰۰:۶) «کنود» واژه‌ای است که در این آیه دلالت بر ناسپاسی شدید انسان نسبت به خداوند دارد که به معنای «بسیار ناسپاس و لجوج» است (Badawi and Abdel Haleem 2008, 812). و به صورت اسم مبالغه به کار رفته است. این اصطلاح تنها یکبار در قرآن به کار رفته و از نظر شدت مبالغه مانند کفور (از ریشه ک-ف-ر) است.^۲ یکی از نشانه‌های ناسپاسی انسان، خرسند نبودن به قضای الهی است و می‌خوانیم که: «و او خود بر این [امر] نیک گواه است.» (قرآن، ۱۰۰:۷)

معنای شکر در تصوف

در سنت تصوف همچون قرآن بیشترین توجه به جنبه‌های بشری شکر بوده است. تعریف‌هایی که از شکرگزاری در آثار صوفیه آمده است معمولاً عناصر مشترکی دارند که مهمترینشان درک نعمت‌ها به عنوان هدیه و قدردانی از منشأ آن یعنی خداوند و در نهایت ابراز نوعی واکنش است به نعمتی که بخشش الهی باعثش بوده است. تعریفی که در رساله قشیرییه آمده است می‌تواند مطلب را روشن کند:

^۱ - نگاه کنید به (قرآن ۱۰:۶۰، ۱۶:۴، ۲۷:۴۰، ۲۸:۸۳، ۳۵:۱۲، ۴۵:۱۲، ۴۰:۶۱) همچنین آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که شکر را بلافاصله پس از نمونه‌هایی از بخشش‌های معنوی و دنیوی ذکر می‌کند. برای نمونه نگاه کنید به (قرآن ۲:۲۵، ۲:۱۷۲، ۲:۱۸۵، ۵:۶، ۵:۸۹، ۸:۲۶، ۱۴:۳۷، ۱۶:۷۸، ۱۶:۱۱۴، ۲۲:۳۲، ۲۳:۷۸، ۲۵:۶۲، ۲۹:۱۷، ۳۱:۱۴، ۳۲:۹، ۳۴:۱۵، ۳۶:۳۵، ۳۶:۷۳، ۵۴:۳۵، ۵۶:۷۰ و ۶۷:۲۳).

^۲ - برای نمونه نگاه کنید به (قشیری ۲۰۰۰، ۳:۴۴۳) و (تستری، ۳۲:۶۳). یکی از معانی‌ای که ریشه ک-ن-د دارد، زمین بی‌حاصل و بایر است. همچنانکه رازی ذکر کرده، گنود به عنوان صفت زمین به معنای زمین «لم یزرع» است و این نوع زمین، زمینی است که هرچه قدر باران و نور آفتاب دریافت کند باز هم محصولی نمی‌دهد (رازی ۱۹۹۰، ۳۲:۶۴). کتاب واژه‌نامه لاین مدخل ک-ن-د. این معنا شاید مرتبط باشد با معنی شکیر، یکی از مشتقات ش-ک-ر، که دلالت دارد بر شاخه‌ها و برگ‌ها و گیاهانی که از شدت سرسبزی، اطراف درخت می‌روید. نگاه کنید به واژه‌نامه لاین، ریشه ش-ک-ر؛ و (ابن منظور، ۱۷۲:۷).

«حقیقت شکرگزاری در نظر اهل تحقیق، بازشناسی فروتنانه نعمت مُنعم است.» (قشیری ۲۰۰۲، ۳۳۲) یا آنگونه که ترمذی گفته است شکرگزاری «لذت قلب است بر اثر نعمت پروردگارت.» (ترمذی ۱۹۸۱، ۱۴۹) این «است که بنده پاداش، نیکی، جود، بخشش، شفقت، عشق و مهربانی او را ببیند.» (ترمذی ۱۹۸۱، ۱۵۴) همچنین احمد زروق^۱ (و. ۱۴۹۳م) می‌گوید شکرگزاری «شادی قلب است از مُنعم به دلیل نعمت‌ها و تا آن حد گسترده می‌شود که [از شکر قلبی می‌گذرد و] به اندام‌های او می‌رسد.»^۲ (زروق بی تا، ۱۴۶)

نقطه مرکزی این تعاریف و موارد دیگر تقریباً همیشه [تصویر] خداوند به عنوان مُنعم یا مُعطي است و این باتوجه به طبیعت کلامی این تحلیل‌ها قابل فهم است. شکرگزاری در تصوف همواره معطوف به یک نقطه کانونی [= خداوند] بوده است و هرگز صرف یک حالت یا رویکرد مثبت [روانشناسی] نبوده است. این در حالی است که در بیشتر رویکردهای سکولار، شکرگزاری پدیده‌ای بدون نقطه کانونی است. ای. واکر فیلسوف اخلاق معاصر بین «شکرگزاری» و «سپاسگزاری»^۳ تمایز قائل است؛ (Walker 1980, 39) از نظر وی اولی احساس یا وضعیتی معطوف به یک منشأ خیر است و دومی عبارت است از یک حالت عام‌تر و گسترده‌تر که درضمن آن یک فرد، احتمالاً «سپاسگزار است اما نه نسبت به یک فرد خاص.» (Walker 1980, 46) زیرا هیچ منشأ خیری در نظر گرفته نمی‌شود و این ناگفته پیداست که در چارچوب اندیشه‌های خداپاوارانه کمابیش تنها نوع نخست، موجود است نه نوع دوم. تمایزی که واکر به آن قائل بود در روانشناسی مثبت‌گرا نیز به آن توجه شده است. مفهوم «سپاسگزاری» مفهومی است که طبیعتاً از دل نظریه‌های خاص فلسفی درآمده است؛ مطابق این نظریات برای سپاسگزاری بودن نیاز نیست به یک منشأ خیر غایی یا خداوند بخشنده که عمیقاً در داستان زندگی انسان‌ها دخالت دارد و زندگی را هدیه کرده، قائل بود. در چارچوب جهان‌بینی اسلامی و توسعاً در چارچوب تصوف، چنین موجودی [=خداوند] در قلّه مثلث شکرگزاری ایستاده است. مثلثی که از سه ضلع مُنعم، مُنعم و نعمت ساخته شده و این مُنعم است که آن دو ضلع دیگر را گرد می‌آورد. اما در

^۱ - برای اطلاع بیشتر درمورد زروق نگاه کنید به (Kugle, 2006).

^۲ - او بعداً در تعریفی مفصل‌تر می‌افزاید که شکرگزاری مستلزم انطباق خود با خواسته‌های منعم آسمانی است.

^۳ - در اینجا مؤلف با تکیه بر آرای واکر در پی آن بوده که بین رویکرد دینی و سکولار به شکرگزاری تفاوت قائل شود. وی نخستین را gratitude و دومی را gratefulness نامیده است؛ برای عدم تداخل این دو واژه در ترجمه فارسی، اولی که مفهومی دینی است شکر یا شکرگزاری و دومی که مفهومی غیردینی است به سپاس یا سپاسگزاری ترجمه شده است. [مترجم]

چارچوب اندیشه‌های ناخداپاورانه، این مثلث تبدیل به یک پاره‌خط بینافردي (و یا حتی بیناذهنی) می‌شود.^۱

حداقل برای واکر این به‌این معناست که یک نفر می‌تواند احساس سپاسگزاری خود را ابراز کند حتی وقتی هیچ عاملی پشت آن نعمت نیست. درنظر او سپاسگزاری احساسی است که معمولاً همراه است با میل به جبران محبت و این خصیصه‌ای است که سپاسگزاری را از یک احساس صرف شادی جدا می‌کند. یک نفر علاقه‌مند است به فرد دیگری لطف کند به‌این‌دلیل که فرد دیگری به او لطف کرده‌است. واکر مثال ناخدای کشتی شکسته‌ای را می‌زند که با یک موج از مرگ قطعی نجات یافته‌است؛ این ناخدا ممکن است بخواهد سپاسگزاری خود را با سخاوتمندی درحق همکار خود یا درحق روستانشینان محلی و یا هرکس دیگری نشان‌دهد (Walker 1980, 49). در غیاب یک منشأ خیر مشخص، احساس سپاسگزاری می‌تواند به هرکسی تعلق گیرد اما حتی واکر نیز اقرار می‌کند که اگر سپاسگزاری/شکرگزاری به‌عنوان احساسی دائمی درنظر باشد احتمالاً در درون یک نظام خداپاور است که می‌توان انتظار داشت این احساس کاملاً بارور شود. چنین نظامی است که به فرد این امکان را می‌دهد که همه نعمت‌هایی را که به او عطا شده، به یک منشأ خیر متعالی نسبت دهد. درواقع می‌توان چنین گفت که احساس مستمر شکرگزاری کاملاً متناسب است با دیدگاه خداپاورانه؛ دراین‌صورت فرد می‌تواند همواره شکرگزاری خود را به‌سمت او هدایت کند و آن را ابراز کند.^۲ احتمالاً فردی که به‌سبب نعمتی که نصیبش شده می‌خواهد شکرگزار باشد، وقتی که یک منشأ مشخص را درنظر دارد، درقیاس با فردی که منشائی را درنظر ندارد و یا آن را به شکل مبهم و ناواضح درنظر دارد بسیار بیشتر می‌تواند

^۱ - در چارچوب دیدگاه خداپاوری فلسفی (deistic framework)، خداوند بسیار دور است و از صحنه زندگی روزانه انسان‌ها حذف شده‌است بنابراین مقوله شکرگزاری دراین طرز فکر بلاموضوع است مگر به روش‌های بسیار غیرمستقیم. البته در خداپاوری فلسفی این امکان وجود دارد که فرد، سپاس خود را به موجود برتر برای این که به جهانی که آفریده نظم و هماهنگی عطا کرده، نثار کند. اما ازاین که بگذریم، بروز طیف کامل احساسات شکرگزارانه به احتمال بسیار زیاد نیاز به باور به خدای انسان‌وار دارد؛ کسی که می‌تواند با او در راز و نیازهای شخصی و نمازها ارتباط داشت.

^۲ - می‌توانیم دراین ارتباط به موضوع نویسنده توانای انگلیسی گیلبرت کی چسترون (وفات ۱۹۳۶ م) نیز اشاره کنیم. آنچنان احساس شکر در ازای زندگی، تجربه کردن عشق، و دیدن زیبایی بر او غلبه می‌کرد که خود را مواجه با این معمای ژرف می‌دید: چگونه کسی می‌تواند این مقدار شگرف از شکر در ازای زندگی را تجربه کند اما کسی نباشد که شکرش را نثارش کند؟ پاسخ به‌این سؤال بود که او را سرانجام برآن داشت تا کاتولیک شود (Emmons 2004, 19-21).

این احساس را در خود برانگیزد.

نیاز به گفتن نیست که در بافت اندیشه اسلامی، آنچه که بیشترین اهمیت را در مفهوم‌سازی از شکر داشته ماهیت خدا باورانه آن بوده است. نکته بسیار جالب این است که مواردی در تصوف وجود دارد که صوفی کاملاً برخلاف مثال ناخدای کشتی شکسته واکر، تنها مُنعم را می‌بیند نه نعمت را. مثلاً این گفته، منسوب به شبلی^۱ است که «شکرگزاری دیدن مُنعم است و نه نعمت.»^۲ یا همچنانکه صوفی شناخته‌شده دیگری گفته است: «شکرگزاری غیاب از نعمت از طریق دیدار مُنعم است.»^۳ معنای این نوع گفته‌ها با در نظر گرفتن طبقه‌بندی عرضه‌شده در سنت [تصوف] قابل فهم است؛ در این طبقه‌بندی شکر را به مراحل مختلف درجه‌بندی می‌کنند که در بالاترین سطح -که مقام استغراق در خداوند است- فرد در چنان موقعیتی واقع می‌شود که همه چیزش را درمی‌بازد و حتی آگاهی از نعمت نیز برایش باقی نمی‌ماند. بخشایش گاهی چنان است که فرد را از وجود خویش و از عطف توجه به نعمت به کلی ناآگاه می‌کند و او را به بخشنده می‌رساند. چنین است که در کتاب منازل‌السائرين عبدالله انصاری می‌بینیم که وی همان تعریف اشاره‌شده از شبلی را به‌عنوان بالاترین درجه شکرگزاری ذکر می‌کند. عبدالرزاق کاشانی در تفسیری که بر آثار انصاری به‌جا گذاشته، تجربه فردی را که در بالاترین درجه از درجات شکر قرار گرفته چنین توصیف می‌کند. توصیفی که یادآور دیدگاه افلاطونی از تنهابودن با تنها است:^۴

«[بالاترین درجه شکر] تفرید^۵ در استغراق، در شهود او [=خدا] است؛ این مقامی است که تنها حق در آن وجود دارد و جز حق چیزی دیده نمی‌شود، حتی نعمت و شدت او دیده نمی‌شود. زیرا سالک در این مقام در شهودش از خود و غیر خود، بی‌خبر می‌شود و جز نعمت‌بخش، چیزی نمی‌بیند. و اگر

^۱ - برای اطلاع از تازه‌ترین تحقیق درباره شبلی به این کتاب‌ها مراجعه کنید (Avery, 2014) و (Gramlich 1995, 1:513).

^۲ - الشکر رؤیه المنعم لا رؤیه النعمه (قشیری ۲۰۰۲، ۳۳۵) و همچنین (غزالی ۱۹۹۸، ۴:۱۲۹).

^۳ - الشکر هو غیب عن النعمه بالرؤیت المنعم. این را سهروردی از قول گوینده‌ای ناشناس نقل کرده است (سهروردی ۲۰۰۵، ۴۷۶).

^۴ - being alone with the Alone

^۵ - همان‌طور که چیتیک یادآور شده است اصطلاح تفرید، تقریباً معنایی نزدیک به تجرید دارد و آن مقامی است که فرد از هر چه جز خدا رها می‌شود. مقام تفرید، یکی از مراحل توحید حقیقی است؛ در توحید حقیقی شخص مجرد می‌شود و به مجرد [=خدا] می‌پیوندد (solitary with the Solitary) نگاه کنید به (Chittick 2013, 156).

غیر این باشد یعنی سالک چیزی جز حق را ببیند او هنوز مفرد نشده است.^۱ (کاشانی ۱۹۷۱، ۲۱۶)

در بیشتر نوشته‌های صوفیه در مورد شکرگزاری این مطلب - دست‌کم به‌طور ضمنی - پذیرفته شده که شکرگزاری در بالاترین سطح، شامل مشاهده صرف حق و یا پی‌بردن به حق از طریق نعمت است (چون نعمت، افشاگر وجود مُنعم است) اما بیشترین توجه صوفیه در مورد شکر، معطوف به جنبه‌های اخلاقی و روان‌شناسی معنوی آن بوده است. مسائلی که برای صوفیه مطرح بوده از این دست است: برای چه چیزی یک فرد باید شکرگزار باشد؟ چه موانع احتمالی در راه شکرگزاری وجود دارد که باید بر آن غلبه کرد؟ چگونه این فضیلت، پرورده می‌شود و تجسم عینی می‌یابد؟ به‌بیان‌دیگر چه قواعدی باید بر «نحوه شکرگزاری»^۲ در زندگی مؤمن حاکم باشد؟ در واقع تأکید اصلی صوفیه بر معامله [=جنبه عملی شکر] بوده است؛ یعنی آن‌ها در پی پاسخ به این بودند که چگونه می‌توان فرد را یاری رساند تا این کیفیت ویژه را در خود پروراند و آن را تجسم عینی بخشد تا به این وسیله به خداوند نزدیک‌تر شود. این نکته نیز قابل توجه است که مقوله شکر از مقولاتی است که کمتر محل نزاع صوفیه با مؤمنان پرهیزکار بوده است؛ مؤمنانی که مخالف کمرنگ‌شدن تمایز بین خدا و بنده بوده‌اند.^۳

غلبه بر موانع شکرگزاری

همانگونه که اشاره شد یکی از بن‌مایه‌های تکرارشونده در مباحثات قرآن درباره شکر، این است که انسان به ناشکری گرایش دارد. این دیدگاه تنها در اسلام مطرح نشده است. ایمانوئل کانت نیز این گرایش را در انسان تشخیص داده و گفته است: «انسان به این دلیل [ناشکری] بسیار بدنام است بنابراین نباید شگفت‌زده شویم اگر ببینیم فردی با نشان‌دادن مهربانی خود، دشمن [برای خود] تراشیده است.» (Kant 1964, 128) البته قرآن به‌طور تفصیلی به علت گرایش انسان به ناسپاسی نمی‌پردازد. اما به‌واقع چرا انسان تا این حد مستعد این ضعف اخلاقی خاص است؟ خود کانت ریشه آن را در تکبر^۴ می‌داند؛

^۱ - مشابه این تقسیم‌بندی سه گانه در نوشته ابن جزی کلبی اندلسی نیز پیدا می‌شود. او در این نوشته بالاترین درجه را «غایب شدن از مشاهده نعمت با دیدن منعم» نامیده است (ابن جزی ۱۹۹۸، ۶۳). او بیشتر به خاطر تفسیر کوتاهش *التسهیل لعلوم التنزیل* (همو، بی تا) شناخته می‌شود.

^۲ - grammar of gratitude

^۳ - شاید بهترین معرفی مختصری که درباره نظریه «وحدت وجود» یافت شود در این کتاب توشیهیکو ایزوتسو یافت شود (Izutsu 1994, 66) برای آگاهی از یک بحث تاریخی‌تر راجع به این موضوع نگاه کنید به این کتاب (Chittick 2012, 71).

^۴ -Pride

اما باید در نظر گرفت که بحث او راجع به وظیفه انسان در روابط بینافردی است یا به عبارتی درباره مسئولیت‌هایی که یک فرد اخلاقی درباره فرد نیکوکار انسانی دارد.^۱ منطق نهفته در تحلیل کانت به راحتی قابل تعمیم به تحلیل مفهوم شکر در قرآن نیست زیرا دغدغه اصلی در قرآن روابط خدا - انسان است [نه انسان - انسان].

در سنت اسلامی، رایج‌ترین توضیح برای توجیه ناشکری انسان، غفلت و جهل دانسته شده است. از نظر ابن عبّاد [زندى] (و. ۱۳۹۰ م) ناسپاسی به دلیل «وسعت غفلت حاکم بر آدمی» است. بیشتر مردم نعمت را درک نمی‌کنند بنابراین نسبت به آن ناسپاس‌اند^۲ (ابن عبّاد ۲۰۰۳، ۴۰۳). یا آنچه‌آنکه عبدالرزاق کاشانی گفته «چه بسیارند جاهلانی که نعمت را دریافت می‌کنند اما آن را نعمت به‌شمار نمی‌آورند.» (کاشانی ۱۹۷۱، ۲۱۲) منطق پشت این طرز فکر همان منطقی است که در قرآن به‌طور ضمنی به آن اشاره شده است؛ آنگاه که ناسپاسی انسان در جنب فیضان بخشش الهی را یادآوری می‌کند.

ابوحامد غزالی روان‌شناسی نهان در ناشکری را با پیش‌کشیدن این نکته مطرح می‌کند که ما انسان‌ها تنها وقتی تمایل به شکرگزاری داریم که احساس کنیم به ما نعمتی عطا شده که به دیگران نشده یا به عبارتی دیگر وقتی که احساس کنیم نعمتی اختصاصاً به ما داده شده است (غزالی ۱۹۹۸، ۴:۱۹۱). از نظر غزالی ناشکری انسان نسبت به نعمت‌های عام الهی یعنی نعمت‌های همگانی که هم به ما و هم به دیگران عطا شده، ناشی از کمال نادانی است (غزالی ۱۹۹۸، ۴:۱۹۷). او برای پیشبرد بحث خود، هوا را مثال می‌زند، نعمتی عمومی که هرکسی از آن بهره‌ای دارد. این نعمتی است که فرد نادان تنها وقتی آن را نعمت حساب می‌کند که یک بار تجربه خفگی و سپس رهاپافتگی از آن را داشته باشد یا وقتی که فردی در گرمابه‌ای با هوای سوزان غیرقابل تنفس گیر کرده باشد و سپس رهایی یافته باشد و یا اینکه

^۱ - دیدگاه کانت بر این پیش فرض استوار است که وقتی فردی لطفی از جانب فرد بخشنده‌ای دریافت کند خود را در مقابل او در مقام پایین‌تر می‌بیند. او می‌گوید با قبول هدیه، فرد هدیه‌پذیرنده بی‌شک تا حدی پذیرفته که دیگر در مقام برابر با فرد بخشنده نیست زیرا این فرد بخشنده است که عمل مهربانی را آغاز کرده و فرد هدیه‌پذیرنده نمی‌تواند عمل او را جبران کند حتی با تشکر، پس فرد بخشنده، دست‌بالا را دارد؛ دست‌بالا در آغازگر بودن بخشندگی. «لذا پذیرش یک هدیه، فرد را در یک موقعیت پایین‌تر قرار می‌دهد و این به این سبب است که وی به دلیل محبتی که در حقیقت شده است، تشکر بدهکار است.» به همین دلیل او می‌نویسد: «آیا این - تکبر - نیست که باعث می‌شود انسان از فرد بخشنده تشکر نکند؟ دیدن اینکه کسی در موقعیت برتر قرار دارد و وجود این احساس نفرت‌انگیز که فرد قادر نیست خود را کاملاً با فرد بخشنده برابر کند...؟» (Kant 1964, 12)

برای آگاهی بیشتر از دیدگاه‌های کانت نگاه کنید به (McConnell 1993, 163).

^۲ - همچنین نگاه کنید به (غزالی ۱۹۹۸، ۴:۱۹۱) و (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۲۰).

فردی در چاهی افتاده باشد که از شدت رطوبت و سرما غیرقابل تحمل است و به‌طور معجزه‌آسایی نجات یابد. تنها این موقعیت‌های دشوار است که چنین فردی را متقاعد می‌کند که قدر و ارزش چنین عنصری را که هرگز اهمیتش به فکرش نرسیده بود بداند و نسبت به آن شاکر باشد. وقتی فردی موقتاً قدرت بینایی، شنوایی، بویایی یا نعمت‌های عام دیگرش را که به تندرستی مربوط است از دست دهد نیز همین حکم جاری است. همان‌طور که اشاره شد از این نظر، ریشه ناسپاسی در جهل و غفلت است و لذا قدر نعمت تا وقتی از دست نرود شناخته نمی‌شود و شکرگزاری نیز تا هنگامی که نعمت ناپدید شود و یا از دست برود و دوباره بازگردد به تأخیر انداخته می‌شود. از همین چشم‌انداز، غزالی به مخاطبانش توصیه می‌کند که دائماً در عطیایی که ممکن است دست‌کم گرفته شوند اما نبودشان کیفیت زندگی را پایین می‌آورد و یا زندگی را ناممکن و یا تحمل‌ناپذیر می‌کند فکر کنند. این حتی شامل شکرگزاری از چیزهایی مثل توازن ظریف و پیچیده جهان هستی نیز می‌شود که اجازه می‌دهد نعمت‌ها به صحنه وجود پا گذارند و به انسان‌ها برسند و باعث لذتشان شوند و یا انسان‌ها آن‌ها را به‌کارگیرند.^۱ پس به‌خاطر این توازن است که الطاف الهی به ما می‌رسد و بی‌شک باید به‌خاطرش شکرگزار بود. تنها با تأمل فعالانه و آگاهانه در ظاهراً پیش‌پافتاده‌ترین و ناچیزترین - عطیای هستی است که یک نفر از نظر غزالی می‌تواند حالت اصیل شکرگزاری را در خود پرورش دهد و وظایفش را نسبت به این فضیلت به‌جا آورد.

این تفکر که انسان‌ها تنها زمانی نعمت‌ها را بازمی‌شناسند که از آن محروم شده باشند، مضمون تکرارشونده‌ای است که در ادبیات سنتی درباره شکر بارها آمده است. نویسندگانی که به این موضوع پرداخته‌اند هم عقیده‌اند که این یک واقعیت بنیادین وضعیت بشر است و این بخشی از گرایش ذاتی آدمی به غفلت است. ابن عطاءالله (و. ۱۳۰۹ م) جوهر این خصلت انسان را درک کرده و در یکی از مواضعش می‌گوید: «هرکس نعمت را به‌وقت حضور آن باز نشناخت، در غیابش آن را باز می‌شناسد.» به‌همین دلیل ابن عباد در تفسیرش می‌گوید که ارزش آب را تنها کسی می‌داند که در بیابان، تشنگی بر او غلبه کرده باشد، نه آن‌کس که در کنار رود روان ایستاده؛ یک پسر سرکش و نافرمان روزی قدر پدرش را می‌داند که پدرش در گور خفته باشد (ابن عباد ۲۰۰۳، ۳۲۰). آگاهی از چنین جریانی بود که

^۱ - غزالی یک فصل طولانی را به این موضوع اختصاص داده است که بیشتر مطالب آن با دغدغه‌های زیست‌محیطی مدرن همخوان است (غزالی ۱۹۹۸، ۴:۱۶۹). ناگفته نماند که غزالی همان مطالب مکی را که به‌صورت بسیار فشرده در فصل شکرگزاری بیان کرده بوده (مکی ۱۹۹۵، ۴:۲۲۲) تفصیل داده است؛ در دیدگاه‌های هر دو نویسنده در این‌باره پژوهی قرآنی شنیده می‌شود.

فضیل عیاض^۱ (و. ۸، ۳، م) را به این هوشیاری رساند: «همواره ملازم مقام شکر باش چراکه کمتر پیش می‌آید نعمتی که آدمی را ترک کرد دوباره به او بازگردد.» (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۲۱)^۲ یا آنگونه که سری سقطی (و. ۸۶۷م) می‌گوید: «هرکه قدر نعمت را نداند، از جایی که نمی‌داند از او سلب می‌شود.» (ابن عبّاد ۲۰۰۳، ۴۰۴)

یکی از راه‌هایی که صوفیه برای غلبه کردن بر غفلت توصیه می‌کردند تأمل در وضع زندگی افرادی بود که از یکی از نعمت‌های پیش پاافتاده محروم شده‌اند. مشابه چنین رویکردی را در تعدادی از احادیث نیز می‌توان دید از آن میان، حدیثی است که در آن پیامبر [ص] پیروان را توصیه می‌کند که «به احوال کسی بنگرید که کمتر از شما به او بهره داده شده، نه کسی که به او بیش از شما عطا شده است.»^۳ قصد پشت این توصیه نیز کمابیش روشن است؛ و آن عبارت از این است که فرد را از طریق تأمل در وضع دشوار افرادی که از نعمتی محرومند، به نعمت‌هایی که دارد آگاه کند. غزالی یک نمونه از این نوع رفتار را ضمن داستان مردی که عادت داشت دائماً به بیمارستان‌ها و یا دارالتأدیپ‌ها و گورستان‌ها برود عرضه می‌کند. مرد در بیمارستان‌ها با مشاهده بیماری و ناخوش‌احوالی و فرتوتی افراد به قدر و ارزش صحت و سلامتی خود پی‌می‌برد و این تجربه او را به تشکر از خدا دلالت می‌کرد. وی در زندان‌ها و دیگر دارالتأدیپ‌ها شاهد مجازات‌هایی بود که درمورد راهزنان و قاتلان و دیگر مجرمان اعمال می‌شد و این موجب می‌شد تا امنیت خود را گرامی بدارد و قدر آزادی خود را از بند محاکمات که موجب زندگی تبهکارانه می‌شود بداند و این، احساس شکرگزاری‌اش نسبت به خداوند را تقویت می‌کرد. و در نهایت هنگامی که در گورستان‌ها کنار گور مردگان می‌ایستاد، به این فکر فرومی‌رفت که فرد متوفی هیچ آرزویی جز این ندارد که به زندگی بازگردد حتی اگر شده برای یک روز؛ متوفی گناهکار آرزو می‌کند به زندگی بازگردد تا فرصت مجددی داشته باشد برای توبه و جبران اشتباهاتی که مرتکب شده است و متوفی نیکوکار حالا که تجربه دست‌اولی از پاداش‌های لذت‌بخش زندگی متقیانه را به دست آورده، دوست دارد که به زندگی بازگردد تا به نیکی‌های خود بیفزاید^۴ (غزالی ۱۹۹۸، ۴:۱۹۴). این ملاحظات نیز شکرگزاری وی را نسبت به خدا افزون می‌کرد.

^۱ - برای اطلاع بیشتر درمورد فضیل و به ویژه ارتباطش با حنبلیان نخستین نگاه کنید به (Chabbi 1978, 377).

^۲ - همچنین نگاه کنید به (ابن عبّاد ۲۰۰۳، ۴۰۴).

^۳ - این حدیث در این کتاب نقل شده است: (ابن عبّاد ۲۰۰۳، ۴۰۴) برای دیدن احادیث مشابه نگاه کنید به (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۱۷) و (غزالی ۱۹۹۸، ۴:۱۹۴).

^۴ - همچنین نگاه کنید به (ابن عبّاد ۲۰۰۳، ۴۰۴).

غزالی در موردی مشابه، داستان ربیع بن خیشم را نقل می‌کند؛ کسی که علی‌رغم برخورداری از کمال بینشِ درونی، باز به دنبال راهی برای افزودن معرفت خود نسبت به خداوند و تعمیق شکرگزاری نسبت به او بود. به این منظور او در گوری که در حیاط خانه خود حفر کرده بود می‌خوابید. او پیش از خوابیدن این دعا را می‌خواند: «پروردگارا مرا بازگردان؛ شاید من در آنچه وانهادم کار نیکی انجام دهم.» (قرآن، ۲۳:۹۹) تا اینکه بیدار می‌شد و می‌دید که دعای وی مستجاب شده آنگاه به خود می‌گفت: «ای ربیع! آنچه خواسته بودی به تو عطا شد پس تا آن‌هنگام که به تو فرمان بازگشتن داده می‌شود عمل صالح انجام بده و بدان که این فرصت تکرار نمی‌شود.»^۱ (غزالی، ۱۹۹۸، ۴:۱۹۶) هرچند ممکن است واقعه حفر گور در خانه، برای یک خواننده در دنیای مدرن زیادی تندرمانه باشد اما نیت غزالی این است که اهمیت پرورش آگاهانه و مُجدَّانه احساس شکرگزاری را برجسته کند تا آنکه چنین احساسی آنچنان جزء عادات درآید که به طبیعت ثانوی انسان بدل شود. این به‌ویژه به این دلیل است که آدمی به آسانی از نظر ذهنی به وضعیت بی‌تفاوتی دچار می‌شود و به سهولت همه آنچه بدو داده شده از یاد می‌برد. از این جهت غزالی تمرینی ویژه برای یادآوری توصیه می‌کند تا با فروغلتیدن به سمت فراموشی مقابله شود.

نویسندگان ما همچنین بر لزوم شکرگزاری به دلیل امکان پدید آمدن شرایطی که می‌تواند بسیار بدتر باشد نیز تأکید می‌کنند. محاسبی (و. ۸۰۷ م) در کتاب *آداب‌النفوس* خود توصیه می‌کند که «تو باید هر بلائی را که برایت پیش می‌آید به‌عنوان نعمتی از سوی خداوند به حساب آوری، چون خداوند بلائی بسیار بزرگتر و شدیدتر از آن را برای دیگران پیش آورده است.»^۲ (محاسبی، ۱۹۹۱، ۷۹) شکرگری که او از آن سخن می‌گوید لزوماً شکر برای بلائی نازل شده نیست بلکه برای آن است که بلا از این بزرگتر نیست. اندیشه بنیادی نهفته در این طرز فکر در این داستان نیز یافت می‌شود: وقتی مردی به یکی از دوستانش نامه نوشت و در آن از اینکه سلطان، وی را به زندان افکنده بود شکوه کرد، پاسخ دوستش به گونه‌ای بود که موجب بهت او شد؛ دوست وی برایش نوشت «خدا را شاکر باش!» وقتی دیگر، همان فرد، [در زندان] مضروب شد و باز برای دوستش نامه‌ای نوشت و در آن از درد دل خود سخن گفت. باز هم دوستش در پاسخ وی نوشت «خدا را شاکر باش». در نهایت یک زردشتی را که بیماری شکمی داشت به زندان آوردند و پایش را به پای این فرد زنجیر کردند. هرگاه فرد زردشتی ناچار بود برای قضای حاجت در نیمه شب [به مستراح] برود این مرد نیز مجبور بود او را همراهی کند. او دوباره به

^۱ - همچنین نگاه کنید به (ابن عباد ۲۰۰۳، ۴۰۴).

^۲ - خلاصه این کتاب را در تحقیق زیر می‌توانید ببینید (Picken 2011, 74).

دوستش نامه نوشت و از مخمسه‌ای که در آن گرفتار شده بود گله کرد. دوست وی بازهم برای او نوشت: «خدا را شاکر باش». آن مرد با درماندگی برای دوستش نوشت که تا کی می‌خواهی به این توصیه ادامه دهی؟ و چه بلایی بدتر از این باید به سر من بیاید؟ دوستش هوشمندانه در پاسخش نوشت: «اگر آنگونه که زنجیر پای او را به پای تو انداختند، زنارِ کمرش را به دورِ کمرِ تو می‌انداختند، چه می‌کردی؟»^۱ (قشیری ۲۰۰۲، ۳۳۵)

البته ارزنده‌ترین نعمت نزد نویسندگان صوفیه نعمت‌های معنوی و دینی بود و آن‌ها همواره این را یادآوری می‌کردند. ابن جزری کلبی اندلوسی عطا‌های الهی را به سه دسته تقسیم کرده است: او در تصفیه القلوب می‌نویسد: «بدان ای محب که نعماتی که مستوجب شکر هستند سه نوع‌اند: نعمت‌های دنیایی مثل سلامتی، غنا و فرزندان؛ نعمت‌های دینی مثل علم و تقوی و کلام نیک و (سوم) نعمت‌های آن‌جهانی مانند دریافت جزای جزیل در ازای عبادت خالصانه اندک در این عمر زودگذر ناپایدار»^۲ (ابن جزری ۱۹۹۸، ۶۲) ارزش مربوط به نعمت‌های دوم و سوم در یک داستان از سهل تستری (و. ۸۹۶ م) نیز نمایان است. روزی مردی نزد وی آمد و گله کرد که دزدی به خانه او آمده و کالاهایش را ربوده است. سهل او را گفت: «که بسیار خدا را شاکر باش چه اگر دزد که شیطان باشد به قلب تو راه یافته بود و درستی توحید تو را از بین می‌برد آنگاه چه می‌کردی؟» (قشیری ۲۰۰۲، ۳۳۶) منطقی اخلاقی پشت این داستان روشن است و آن عبارت از این است که تا وقتی عطیه ایمان باقی است فقدان همه نعمت‌های دیگر تحمل‌پذیر است. به همین منوال ابوعثمان الحیری^۳ (و. ۹۱۰ م) نیز تفاوت قائل شده است بین شکرگزاری برای نعمت‌های والا، عالی و الهی و نعمت‌هایی که از دغدغه‌های ساده دنیوی فراتر نمی‌رود. «شکرگزاری عامه مردم برای خوراک و پوشاک است.» درحالی‌که «شکرگزاری خواص برای بصیرت معنوی‌ای است که به قلبشان نازل شده است.»^۴ (قشیری ۲۰۰۲، ۳۳۵)

^۱ - نیش (Knysh) گفته است که زنار نشانه‌ای بوده که بر وضعیت مردان به‌عنوان اقلیت محافظت‌شده غیرمسلمان دلالت داشته است. گفته آن دوست می‌تواند همچنین کنایه‌ای باشد برای بیم‌دادن مرد از دادگاه‌هایی که برای مرتد‌ها (= غیر مسلمانان) برگزار می‌شد.

^۲ - همچنین نگاه کنید به (ابن عجبیه بی‌تا، ۱۰۰).

^۳ - برای آگاهی از منابع تحقیقی درباره او نگاه کنید به (Gramlich 1995, 2:113).

^۴ - باید اشاره کرد که خراز در آغاز قسمت کوتاهی که درباره شکر در کتاب الصداق نوشته، ابتدا نعمت‌های توحید، ایمان و معرفت را برمی‌شمارد، که خدا به خوانندگان کتاب عطا کرده است، و بعد سراغ نعمت‌های ناپایدارتر می‌رود (خراز ۱۹۳۷، ۴۵) (عربی).

پیامدهای شکرگزاری

یکی از پربسامدترین مضامین درباره شکر در سنت تصوف چیزی است که در غیاب اصطلاحی بهتر - می‌توان آن را «تأثیرات کیهانی» پرورش این فضیلت توصیف کنیم. چنین پنداشته می‌شود که درونی‌کردن و تجسم‌بخشیدن شکرگزاری، پیامدهای خاص [کیهانی] دارد که فراتر از تبادلات روحانی است. این پیامدها بر اثر نوعی قانون علی- معلولی است که بر سنت الهی حاکم بر هستی تکیه دارد. در میان تأثیرات شکرگزاری، دست‌کم از دیدگاه سنت، یکی هم تأثیر شکرگذاری بر نگهداری و حفظ نعمات و عطایای الهی است. این یکی از دلایلی است که استادان معنوی، شاگردان را به شکرگزاری به‌عنوان راهی برای محافظت از نعمت‌هایی که خدا عطا کرده تشویق می‌کردند. یکی از مسلمانان نخستین گفته‌است: «نعمت‌ها همانند حیوانات وحشی‌اند؛ آن‌ها را با طناب شکرگزاری ببند.»^۱ (مکی ۱۹۹۵، ۴:۴۲۱) به‌همین قیاس چنین پنداشته می‌شود که عدم شکرگزاری نیز اثری عکس دارد و بستری فراهم می‌آورد که یک فرد همه نعماتش را از کف بدهد. آنگونه که سهل‌ستری گفته: «هرکسی که ارزش نعمت‌ها را نداند، از جایی که نمی‌داند نعمت‌ها از او سلب می‌شود.» (ابن عبّاد ۲۰۰۳، ۴۰۴) ابن عطاءالله همین عقیده را ضمن یکی از مواعظش بیان می‌کند: «هرکه شکرگزار نعمات نباشد، در خطر از دست دادن آن‌ها است؛ (در حالیکه) هرکه شکر نعمت‌ها را به‌جا آورد آن‌ها را با زنجیرهای خودشان بسته‌است.» مکی این طرز فکر را به‌عنوان تفسیری بر این آیه قرآنی در نظر می‌گیرد: «درحقیقت خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.» (قرآن، ۱۱:۱۳) او چنین می‌گوید که خدا نعمات را بعد از آنکه نعمت‌داده‌شدگان راه کفران نعمت را پیش گرفتند، می‌گیرد. به‌عبارتی دیگر وضعیت درونی کفران نعمت، در بیرون نیز خود را نشان می‌دهد که آن از بین رفتن همه نعمت‌ها است (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۲۲).

با این حال پیامد جدی‌تر ناشکری این است که گاه نعمت بر اثر نوعی دگردیسی به نعمت تبدیل می‌شود؛ در چنین شرایطی است که مواهب دنیوی، خود موجب خسران و فشار می‌شوند. از نظر نویسندگان ما، پافشاری در ناشکری که ناشی از لجام‌گسیختگی و لابلالی‌گری باشد ممکن است به موارد وخیمی منجر شود و آن ازدیاد نعمت است؛ و این وضعیتی است که دقیقاً منشأ شقاوت فرد

^۱ - زروق این را به عمر بن خطاب منسوب می‌کند در حالیکه ابن‌القیم گفته‌ای مشابه را به عمر بن عبدالعزیز نسبت می‌دهد. نگاه کنید به (زروق بی‌تا، ۱۴۷) و (ابن‌القیم ۲۰۰۲، ۱۲۷) ابن‌القیم همچنین می‌گوید که مسلمانان نخستین، شکر را «حافظ» می‌گفتند چون باور داشتند شکر مراقب و محافظ نعمت‌ها است. (همان، ۲۷) همچنین نگاه کنید به (همو بی‌تا، ۲:۲۵۲).

می‌گردد مگر آنکه با توبه از وقوع آن ممانعت شود. در این شرایط، دریافت‌کننده نعمت، گرفتار افسونِ خودبزرگ‌بینی می‌شود و به این توهم می‌افتد که این نعمت‌ها به دلیل جایگاه ویژه او نزد خدا به او عطا شده‌است. اما ورای این، چرا واقعاً او به این توهم افتاده که شایسته الطاف خداوند است؟ در واقع او غافل است که آنچه به دست آورده، باتوجه به حالت خودش، موجبی برای سقوط او به مکر ظریف الهی است. این موقعیت خاص به‌عنوان یکی از انواع استدراج شناخته می‌شود و این وضعیتی است که فرد ناسپاس از طریق نعمت‌های ظاهری، آهسته اما پیوسته و قدم‌به‌قدم و بدون آگاهی به سمت نابودی پیش می‌رود. این وضعیت آنچنان ظریف و هوشمندانه طراحی شده که قبل‌ازاینکه فرد به هوش آید خود را در برابر ویرانه خویش می‌یابد؛ هرچند ویرانی اصلی را پس از مرگ و نه در دنیا تجربه می‌کند. زروق این استدراج را چنین توصیف می‌کند: «محتنی است که خود را در نعمت پنهان کرده و بر اثر آن‌ها فرد، از فتنه (داوری اخروی) ترسی ندارد.» (زروق بی‌تا، ۱۴۶) اساس چنین طرز تفکری در قرآن نیز یافت می‌شود وقتی که می‌خوانیم: «به تدریج از جایی که نمی‌دانند گریبانشان را خواهیم گرفت.» (قرآن، ۷:۱۸۲) زروق می‌گوید که ترس از استدراج، فرد متقی و محتاط را برمی‌انگیزد که دائماً با شکرگزاری به خداوند روی کند. این شکرگزاری به معنی استفاده از نعمت‌های خداوند برای غایات ارزشمند و والا است. ابن عباس گفته‌است: «ترس از استدراجی که به واسطه نعمت‌ها رخ می‌دهد از خصوصیات مؤمنان است. فقدان چنین ترسی در کنار اصرار بر گناه از ویژگی‌های کافران است.» (ابن عبّاد ۲۰۰۳، ۱۹۰) همان‌طور که گفته شد، استدراج صرفاً نتیجه بی‌اعتنایی به نعمات نیست بلکه نتیجه وضعیت وخیم نافرمانی، ناسپاسی گناهکارانه همراه با احساس خودبزرگ‌بینی و توهم این است که خوشبختی‌های زودگذر نشانه این است که فرد مورد لطف آسمانی است.

همانگونه که ناشکری به ازبین‌رفتن نعمات یا دگرگونی و تبدیل‌شدن آن‌ها به منشأ ویرانی می‌انجامد، اعتقاد بر این است که شکرگزاری اثری معکوس دارد یعنی باعث افزایش نعمات می‌شود. به همین دلیل مکی گفته‌است: «فرد شاکر در موضعی است که نعمت بر نعمتش افزوده می‌شود.» یا به عبارتی دیگر، از طریق شکرگزاری، او پنجره خود را بر نعمات بیشتر الهی باز می‌کند.^۱ (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۱۲) ابن قیم جوزیه (و. ۱۳۵۰ م) نیز می‌گوید که خدا «شکرگزاری را وسیله‌ای برای جلب بیشتر فضل [ش] قرار داده است.»^۲ (ابن القیم بی‌تا، ۲:۲۵۲) یا جلال الدین مولوی (و. ۱۲۷۳ م) گفته‌است که «شکر، صید و قید نعمت‌ها است. وقتی صدای شکر را می‌شنوی خودت را آماده بخشش بیشتر

^۱ - همچنین نگاه کنید به (قشیری ۲۰۰۲، ۳۳۷).

^۲ - همچنین نگاه کنید به (ابن القیم ۲۰۰۲، ۱۲۷).

می‌کنی.»^۱ (Rumi 1994, 188) در بین گفته‌های صوفیان ایرانی، سخنانی یافت می‌شود که دلیل این امر را آشکار می‌کند. هنگامی که فردی صمیمانه از هدیه‌ای تشکر می‌کند، پاداش‌دهنده تمایل می‌یابد در برابر قدرشناسی خالص و صادقانه، سخاوت بیشتری از خود بروز دهد؛ دست‌کم اگر این امکان برایش مهیا باشد. از آنجاکه هدیه او قدر دانسته شده و با عطف پذیرفته شده است، او قطعاً ترغیب می‌شود که بخشش بیشتری کند. خداوند نیز، آنگونه که نویسندگان ما می‌گویند، از این قضیه مستثنی نیست. وقتی انسان‌ها شاکر باشند چنین پنداشته می‌شود که خداوند از فضل بی‌نهایتش بیشتر به آن‌ها می‌بخشد. بنیاد زیرین این طرز فکر که شکر موجب جلب بیشتر نعمت می‌شود، اساسی قرآنی دارد. در قرآن می‌خوانیم که «اگر واقعا سپاسگزاری کنید [نعمت] شما را افزون خواهم کرد.» (قرآن، ۱۴:۷) مکی با توجه به این آیه به نکته جالب توجهی درباره شکر اشاره می‌کند. وی می‌گوید که خداوند [در قرآن] وعده قطعی درباره اینکه مغفرت (قرآن، ۵:۴۰)، اغنا (قرآن، ۹:۲۸)، رزق (قرآن، ۲:۱۲)، توبه (قرآن، ۹:۲۷)، اجابت دعای (قرآن، ۶:۴۱) خود را نصیب بندگان کند نداده است. هرکدام از این عطایای الهی مشروط شده‌اند به «اگر خدا بخواهد» یا «برای هر کس که خدا بخواهد». اما با فضیلت شکر چنین برخورد نشده است چون خدا وعده داده که شکر از جانب بشر، بی‌شک موجب «فزونی» از جانب خداوند می‌شود و این وعده را بدون هیچ قید و شرطی بیان کرده است. (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۱۱) غزالی نیز در تأملاتش، دقیقاً به همین موضوع درباره شکر در قرآن اشاره می‌کند. البته او و همچنین ابن‌القیم در این باره آشکارا از مکی متأثر بوده‌اند (ابن‌القیم ۲۰۰۲، ۱۲۴).

ماهیت دقیق‌تر و زیادۀ مزید موضوع بحث‌های کلاسیک تفسیری بوده است. مکی می‌گوید که در نهایت ماهیت این نعمت بستگی به صلاح دید خدا دارد و او برای تعیین مصداق آن، تحت هیچ قید و شرطی نیست. «زیاده، به دست منعم است. او هرگونه که بخواهد در موردش تصمیم می‌گیرد.» (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۱۲) زیاده در نظر مکی ممکن است لطفی آسمانی باشد که به رشد یک فضیلت اخلاقی یا نوعی معرفت در آدمی منجر شود. هرچند این احتمال نیز مطرح است که زیاده از جنس نعمت‌های دنیوی باشد - چیزی که بیشترین خواهان را دارد - اما همان‌طور که ما از یک نماینده سنت باطنی اسلام انتظار داریم، این زیاده در نگاه مکی از جنس نعمت‌های معنوی است. مکی معتقد است که زیاده ممکن است نوعی رشد نیز در پی داشته باشد که شروعش آگاهی به این است که تنها منشأ نعمت‌ها خداست و آن‌ها را بی‌واسطه و بی‌نیاز به یاری عطا می‌کند و این آگاهی ممکن است خود به مقامی پایدارتر تبدیل شود و آن مشاهده ابدی منعم آسمانی است. آنگونه که مکی می‌نویسد یکی از پربهترین نعمت‌ها «زیبایی

^۱ - همچنین نگاه کنید به (Schimmel 1993, 304).

یقین و مشاهده صفات [او] است.» (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۱۲) اما والاترین و برترین نعمت‌ها، دیدار اخروی است و این پاسخی الهی برای تسبیح‌گویان شاکر است که نصیب ساکنان تازه‌رسیده بهشت می‌شود. سنت [پیامبر(ص)] می‌گوید که «زیاده وعده‌داده‌شده به آن‌ها، نظرکردن به روی من است.»^۱ (مکی ۱۹۹۵، ۱:۴۱۲) از نظر مکی هر نوع شکرگزاری، برای هر نعمتی حتی بسیار ناچیز، همانند یک آهنربای کیهانی، زیاده را جذب می‌کند و دقیقاً در سوی مقابل هر نوع کفران نعمت، نقصان را به سمت خود می‌کشد. ارتباط نزدیکی که مکی بین شکر و زیاده برقرار می‌کند در واقع به همه مباحث وی در باب شکر سرایت می‌کند.

ابن عربی (و. ۱۲۴۰ م) یکی از جذاب‌ترین توضیحات را درباره زیاده وعده‌داده‌شده بیان کرده است.^۲ عارف اندلسی مباحث خود راجع به شکر را در فتوحات مکیه با پیش‌کشیدن آیه قرآنی «اگر واقعاً سپاسگزاری کنید [نعمت] شما را افزون خواهیم کرد.» طرح می‌کند؛ قشیری نیز در رساله، سخنان خود در این باره را در تفسیر همین آیه می‌آورد و این آیه پایه‌ای برای همه این مباحث بوده است. ابن عربی به گونه‌ای جزمی می‌گوید که شکر «کیفیتی است که واجب می‌سازد [اعطای] زیاده را از مشکور به شاکر.» (ابن عربی ۱۹۱۱، ۲:۲۰۲) او پس از ایراد یک بحث مختصر درباره نقشی که زیاده باید در رابطه خدا - انسان در قضیه شکر ایفا کند، دوباره در اواخر فصل به این مطلب بازمی‌گردد. او در اینجا برخلاف مکی - می‌گوید که بی‌شک در تعیین مصداق زیاده، محدودیتی وجود دارد و آن اینکه زیاده حتماً باید از نوع همان نعمتی باشد که بر آن شکر شده است. به بیان دیگر، باید بین زیاده‌ای که خداوند بر اثر شکرگزاری عطا می‌کند و نعمتی که از ابتدا بر آن شکر گزارده شده تناسب وجود داشته باشد. او می‌گوید: «محققان، [زیاده] را از جنس همان نعمتی دانسته‌اند که منجر به شکرگزاری شده است. اگر از جنس همان نعمت نباشد پس زیاده [آن نعمتی] نیست که بر آن شکر گزارده شده است. نه، چنین نعمتی [= زیاده] اگر نازل شود از جنس همان نعمت ابتدایی است؛ نه از نوع نعمت ثانوی (بعد الجزاء).» یعنی اگر زیاده از جنس همان نعمت شکرگزارده شده نباشد، نعمت تازه‌ای است و زیاده وعده‌داده شده نیست (ابن عربی ۱۹۱۱، ۲:۲۰۳). ابن عربی اعتراف می‌کند که ماهیت زیاده موضوع بحث بوده است اما می‌گوید که مردان و زنانی که از طریق مقام نورانی‌شان قادرند به امور یقینی پی‌برند می‌دانند که آنچه که می‌توان آن را «قانون تناسب» نامید، بین شکر و زیاده‌ای که از پی آن می‌آید وجود دارد.

^۱ - و بالنظر الی ازیدهم.

^۲ - برای آگاهی از دیدگاه‌های او درباره شکر نگاه کنید به مقاله من با عنوان:

“Ibn al-‘Arabī on the Interplay of Divine-Human Gratitude (*Shukr*)” in the collection of essays on Islamic thought edited by Sebastian Günther and Omid Ghaemmaghani.

از سوی دیگر، کسانی که جز این می‌گویند^۱ دچار «فقدان درک تناسب بین اموری هستند که حکیم متعال اختیار می‌کند.» (ابن عربی ۱۹۱۱، ۵:۲۸۱) از مواضع ابن عربی در رابطه با موضوع شکر چنین برمی‌آید که او معتقد است که براساس قانون تناسب بین شکر و زیاده، اگر کسی خواهان نعمت خاصی از جانب خداوند است، باید شکر همان نعمت را - به هر میزان که از آن بهره‌مند است - به‌جا آورد؛ حال هر چه می‌خواهد باشد ثروت، سلامت، معرفت یا ایمان.

عجیب نیست اگر ردپای افکار ابن عربی را در سنت پیشینیان نیز بیابیم. برای نمونه ابوالقاسم نصرآبادی^۲ (و. ۹۷۷ م) که خودش پیر طریقت و شاگرد شبلی بود گفته‌است: «هرکه شاکر نعمت باشد مقدار بیشتری از همان نعمت نصیبش خواهد شد و هرکه شاکر مُنعم باشد معرفت و عشق بیشتر نصیبش می‌شود.»^۳ این گفته علاوه بر آنکه یادآور بحث درجات شکر است، به‌طور ضمنی بیانگر موضوع تناسب نیز است. غزالی در هیچ کجای باب صبر و شکر از کتاب احیاء دربارۀ مزید/ زیاده سخن نگفته‌است اما تفسیری از یک داستان از زندگی پیامبر [ص] - همانکه این مقاله را با آن شروع کردیم - عرضه می‌کند که یادآور همان بحثی است که ابن عربی یک قرن بعد به‌طور منسجم بیان می‌کند. به یاد آرید که وقتی فردی از پیامبر [ص] پرسید چرا علی‌رغم اینکه خداوند گناهان گذشته و آینده ایشان را آمرزیده، ایشان خود را برای عبادات شبانه به‌سختی می‌اندازند. پیامبر [ص] پاسخ دادند که «آیا نباید بنده شاکری باشم؟» و این نزد غزالی به‌این معنی است که «آیا نباید من در پی مقامات [بالا تر] باشم؟» و سپس این توضیح را در پی می‌آورد: «این به‌آن سبب است که شکرگزاری وسیله‌ای است برای [جذب] زیاده، همانگونه که خدا گفت: «اگر واقعاً سپاسگزاری کنید [نعمت] شما را افزون خواهم کرد.» (غزالی

^۱ - ابن عربی ذکر نکرده که دقیقاً منظورش کیست اما احتمالاً نام ابوطالب مکی را به‌عنوان یکی از کسانی که از آن‌ها با عنوان «دیگران» یاد می‌کند در ذهن داشته‌است؛ شخصیتی که البته ابن عربی او را به دلیل معرفت به «اسرار الهی» ستوده اما هم‌زمان با برخی دیدگاه‌هایش مخالفت کرده‌است. برای اطلاع بیشتر در این باره نگاه کنید به (Chittick 1989, 106). برای اطلاع بیشتر از تأثیر ابوطالب مکی بر اسپانیای قرون میانه نگاه کنید به رسالۀ دکتری یوسف کاسویتز درباره‌ی ابن برّجان در دانشگاه ییل.

^۲ - همچنین نگاه کنید به مقاله‌ی من با عنوان:

“If you are grateful I will surely give you more: Ibn al-‘Arabī and Sufi Exegetes on Q.”

^۳ - برای اطلاع بیشتر درباره‌ی ابوالقاسم نصرآبادی نگاه کنید به (قشیری ۲۰۰۲، ۱۴۷) و (Hujwīrī 1911, 159) و (Karamustafa 2007, 62).

^۴ - من شکر النعمه زاده من النعمه و من شکر المنعم زاده معرفه به و محبه له. این گفته در کتاب ابوالحسن سیرجانی آمده‌است (سیرجانی ۲۰۱۲، ۳۰۱).

۱۹۹۸، ۴:۱۳۵) غزالی می‌گوید هرچند پیامبر [ص] پیش‌ازاین به مقام قرب رسیده بود اما در پی آن بود که باز هم به خدا نزدیک‌تر شود و او این کار را با شکرگزاری به‌سبب قربی که از آن بهره داشت انجام می‌داد. پیامبر [ص] از قدرت پنهان شکرگزاری آگاه بود. هرچند غزالی - بر خلاف ابن عربی - به‌صراحت زیاده را به امر خاصی محدود نمی‌کند اما نمونه‌ای که او آورده‌است ظاهراً دیدگاه عارف اندلسی را مبنی‌براینکه کیفیت و جنس شکر انسان باید با آنچه آرزو دارد [به‌عنوان زیاده کسب کند] تا حدی متناسب باشد، تأیید می‌کند.

نتیجه‌گیری

ما این مقاله را با یادآوری نقش خاص شکر در تقوای اسلامی آغاز کردیم و به‌اینجا رسیدیم که دو مفهوم کلیدی ایمان و بی‌ایمانی حول محور شکر و کفر می‌گردد؛ تاآنجاکه ایمان، که بنیان تمام فضیلت‌های اخلاقی است، به‌خودی‌خود نوعی ابراز شکر نسبت به نعمت وحی الهی است و کفرالایمان^۱ که ریشه همه پلیدی‌هاست در ناشکری نهفته است. ایزوتسو نیز دیدگاهی شبیه به ما اتخاذ کرده‌بود و از طریق تحلیل گسترده درونی متن مقدس مسلمانان از منظر معناشناسی به نقش ممتاز شکر در روان‌شناسی اسلامی پی برده بود. او نوشته‌است: «قرآن با بیشترین جدیت و تأکید ممکن همواره تلاش می‌کند تا به انسان بفهماند که همه چیزهای نیک که در زندگی دنیوی موجب لذت و شادی می‌شوند جز نعمت‌های خداوند نیستند. ازاین‌منظر، اسلام به‌عنوان یک دین، چیزی نیست جز تشویق به بجای‌آوردن شکر خداوند.» (Izutsu 2003, 15) درواقع ازاین نظرگاه ما می‌توانیم بفهمیم که چرا شکر در فضایل اخلاقی اسلام جایگاهی مهم‌تر درقیاس با نظریه‌های اخلاقی که نوعاً در نوشته‌های قرون وسطایی و مدرن غربی یافت می‌شود، دارد (البته روان‌شناسی مثبت‌گرا یک استثنای قابل ملاحظه است). به‌هیچ‌وجه این مد نظر نیست که برتری اخلاقی یک دین بر دیگری بیان شود اما می‌توان به‌سادگی تفاوت‌هایی مشخص را در گرایش‌های اخلاقی و تأکیدات دو سنت [= اسلام و مسیحیت] نشان داد؛ دو سنتی که هم‌پوشانی‌های زیادی دارند و به یکدیگر وابسته هستند.

خلاصه برخی از درونمایه‌های اصلی این مقاله به‌این شرح است: مشاهده کردیم که واژه عربی شکر از مصدر ثلاثی ش-ک-ر می‌آید که وجه عینی‌تر آن از نظر ریشه‌شناسی حاوی دو تصور معنایی است: یکی «کشف» یا «برده‌برداری» و دیگری «امتلاء». در رابطه با شکر، اولین تصور معنایی، شامل افشا و قدردانی کامل از عمل خیرِ منعم (خداوند) و یا دیگر عطاکنندگان است و دومین تصور معنایی

^۱ - همچنین کفر فی الدین (ناشکری برای [نعمت] دین) (اصفهانی ۲۰۰۶، ۴۵۱). ابن منظور توضیحات مفصلی درباره انواع و اقسام کفر داده است (ابن منظور، ۱۲:۱۱).

متضمن معنای «لبریز بودن از ستایش» برای مُنعم است. این دو معنا، صرف‌نظر از اینکه متقابلاً منحصر به فردند، جنبه‌های متفاوت فرایند شکرگزاری را نمایندگی می‌کنند. همچنین ملاحظه کردیم که شکر [در حالت فاعلی] در قرآن به شکل برجسته‌ای، هم صفت انسان به‌شمار آمده و هم صفت خداوند. خداوند معمولاً با واژه شکور یاد شده که اسم مبالغه است و کمال شکر الهی را برجسته می‌کند. کتاب مقدس مسلمانان همچنین به گرایش انسان به سوی کفرالنعمة اشاره می‌کند؛ یعنی گرایش به ناشکری در برابر نعمت الهی و عدم بازشناسی و قدردانی کامل از طیف وسیع نعمات در زندگی. این گرایش یکی از خطاها و نقطه‌ضعف‌های بنیادی بشر در انسان‌شناسی اسلامی است و این خصیلتی است که ملازم با گرایش به سوی غفلت و نسیان است که در نهایت موانع [بروز] فطرت به حساب می‌آیند؛ این فطرت است که روح را از طریق یادآوری شهودی به عروج به سوی خدا سوق می‌دهد.

متفکران صوفی ما - کسانی که عمیق‌ترین کاوش‌ها را در روان‌شناسی شکر کرده‌اند - کاملاً به سرشت انسان که تمایل به کفرالنعمة دارد واقف بوده‌اند، بنابراین راه‌های متعددی را پیشنهاد کرده‌اند که از طریق آن‌ها انسان بتواند وضعیت پایدار آگاهی و شکر برای همه نعمت‌ها - از نعمت‌های زودگذر و مادی گرفته تا نعمت‌های معنوی و اخروی - را در خود پیروانند. این راه‌ها شامل این موارد است: توجه فعالانه و آگاهانه به نعمت‌هایی که فرد در اختیار دارد، ملاحظه مصیبت‌های ناشی از نبود نعمت‌ها، درک اینکه نعمت‌ها به‌سادگی می‌توانند ناپدید شوند، به‌ویژه وقتی دست‌کم گرفته شوند و فهم اینکه مهم نیست محنت یک فرد چقدر است، وضعیت همواره می‌تواند از آن هم بدتر باشد و اینکه دیگرانی هم هستند که در شرایطی محنت‌بارتر به‌سر می‌برند. نویسندگان ما همگی فرد را تشویق کردند که شاکر باشد نه فقط برای نعمت‌های خاص (وقتی که فرد احساس کند مورد عنایت خاص قرار گرفته) بلکه برای نعمت‌های عام و فراگیر مثل توانایی کارهای ساده‌ای چون خوردن، نوشیدن، خوابیدن و نفس راحت کشیدن که بدون هر یک از آن‌ها زندگی تحمل‌ناپذیر می‌شود. علاوه بر این دیدیم که یکی از پرتکرارترین بن‌مایه‌ها در ادب صوفیه در باب شکر چیزی است که می‌توان آن را «تأثیرات کارمایی» پروریدن این فضیلت نامید. براساس این دیدگاه، شکرالنعمة همچون یک آهنربای کیهانی، عطایای بزرگ آسمانی را جذب می‌کند و در مقابل، غفلت از آن به ازدست‌دادن همه نعمت‌هایی که یک شخص از آن‌ها نصیب داشته منجر می‌شود و این نکته شخص را بر آن می‌دارد که برای محافظت از نعمت‌هایش دائماً شکرگزار باشد.

ما همچنین شاهد بودیم که گرایش غالب در تحلیل شکر در سنت صوفیانه به سمت آن است که برنامه‌های عینی عرضه کنند تا فرد بتواند این فضیلت را به‌طور کامل درونی کند. این نکته متناسب است با دغدغه اصلی اکثر صوفیان که همان عمل یا معامله است. بنابراین استادان تصوف بیشترین توجه خود

را به جای متافیزیک شکر به آموزش قواعد کاربردی ای معطوف کردند که باید بر «نحوه شکرگزاری» یک فرد باورمند در حیات درونی اش حاکم باشد.

این مقاله عمدتاً به دلیل تنگنای فضای چاپ تنها توانست به طور اجمالی به موضوع فضیلت شکر در اخلاق صوفیانه بپردازد و ناچار تحلیل کامل تر میسر نشد. اگر قرار باشد تحقیقی وسیع تر انجام شود باید علاوه بر آنچه در این مقاله مطرح شد، موضوع تشکر از دیگران - و نه فقط خداوند - را نیز در بر بگیرد؛ همچنانکه در حدیث آمده است: «هر که از مخلوق تشکر نکند از خدا تشکر نکرده است»^۱ همچنین یک نگاه جامع تر، محقق را بر آن می دارد که این موضوعات را نیز درباره شکر مورد بررسی قرار دهد: سطوح عینیت یافتن شکر (قلب، زبان و بدن)^۲، شکرگزاری از خداوند برای مصیبت ها و رنج ها، معنای حقیقی شکری که خداوند فاعل آن است، تعیین رابطه دقیق شکر و حمد و به ویژه رابطه بین شکر و صبر و پرداختن تفصیلی به یک بحث فرعی در مورد اینکه کدام یک مهم تر و برتر است. امید است که روشن کردن ابعاد ذکر شده، موضوع تحقیق های بعدی باشد تا به دانش موجود ما درباره شکر - برجسته ترین فضیلت در اخلاق اسلامی - بیفزاید.

^۱ - من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق. برای آگاهی از یک تحلیل طراز اول درباره این حدیث نگاه کنید به (Zilio-Grandi 2012, 51).

^۲ - ابن عجبیه می گوید: «تنها وقتی شکر موجب جذب بیشتر نعمت ها می شود که در این سه سطح، کاملاً محقق شود.» (ابن عجبیه بی تا، ۱۰۰).

منابع و ارجاعات

- قرآن کریم.
- مزامیر داوود نبی (ع).
- ابن قیم (۲۰۰۳). *اسماء الله الحسنى*، تصحیح یوسف علی بدوی و امین عبدالرزاق، دمشق: دار ابن کثیر.
- ابن قیم (۲۰۰۲). *عُدَّة الصابرين*، تصحیح عصام الدین الثباتی، قاهره: دار الحدیث.
- ابن القیم (بی تا). *مدارج السالکین*، ۳ جلدی، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن جزی (۱۹۹۸). *تصفیة القلوب فی الوصول الی حضره علامه القلوب*، تصحیح احمد توفیق، کازابلانکا: دارالبیضا.
- ابن جزی (بی تا). *التفسیر (التسهیل لعلوم التنزیل)*، بیروت: دارالارقام.
- ابن عبّاد (۲۰۰۳). *شرح الحکم العطاییه*، تصحیح محمد رضا، دمشق: دارالفرفور.
- ابن عجبیه (بی تا). *ایقاظ الهمم فی شرح الحکم*، بیروت: دارالفکر.
- ابن عربی (۱۹۱۱). *الفتوحات المکیه*، قاهره: ؟.
- ابن کثیر (۱۹۹۸). *تفسیر القرآن العظیم*، ویرایش عبدالقدیر الأرئوط، ۴ جلدی، ریاض: مکتبه دارالسلام.
- ابن منظور (۹). *لسان العرب*، تصحیح محمد عبدالوهاب، ۱۶ جلدی، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- اصفهانى (۲۰۰۶). *مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح نجیب المجیدی، بیروت: المکتبه العصریة.
- بیهقی (۲۰۰۲). *کتاب الاسماء والصفات*، تصحیح عمادالدین احمد حیدر، بیروت: دارالکتاب العربی.
- تستری، سهل. *تفسیر التستری*، از سایت قابل دسترس است tafsir.com زمان دانلود سال ۲۰۲۰
- حکیم ترمذی (۱۹۸۱). *علم الاولیاء*، تصحیح سامی نصر، قاهره: دانشگاه عین الشمس.
- حکیم ترمذی (۲۰۰۵). *الفروق و معنی الترادف*، تصحیح ابراهیم الجیوشی، قاهره: مکتبه الایمان.
- خراز، ابوسعید (۱۹۳۷). *کتاب الصداق*، ترجمه و تصحیح. جی. آربری، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
- رازی، فخرالدین (۱۹۹۰). *التفسیر الکبیر*، ۳۲ جلدی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- زروق، احمد (بی تا). *شرح (الحکم العطاییه)*، تصحیح عبدالحلیم محمود و محمدبن الشریف، قاهره: دارالنصر.
- سهروردی، شهاب الدین عمر (۲۰۰۵). *عوارف المعارف*، تصحیح عبدالحلیم محمود و محمود ب الشریف، قاهره: مکتبه الایمان.
- سیرجانی، ابوالحسن (۲۰۱۲). *کتاب البیاض و السواد*، تصحیح بلال ارفه لی و ندا ساب، لیدن: بریل.
- طبری (۱۹۹۶). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ۳۰ جلدی، بیروت: دارالمعارف.

طبری، ابوخلف (٢٠١٣). *سلوة العارفين و انس المشتاقين*، تصحيح گرهارد بورينگ و بلال ارفهلی، ليدن: بريل.

الغزالي، ابوحماد (١٩٩٨). *احياء علوم الدين*، ٥ جلدی، حلب: دارالوعی.

قشیری، ابوالقاسم (٢٠٠٠). *لطائف الاشارات*، تصحيح عبداللطيف حسن عبدالرحمان، ٣ جلدی. بيروت: دار الكتب العلمیة.

قشیری، ابوالقاسم (٢٠٠٢). *رساله*، تصحيح عبدالحليم محمود و محمود ب. شريف، دمشق: دارالفور.

كاشانی، عبدالرزاق (١٩٧١). *شرح منازل السائرين*، تصحيح محسن بيدارفر، قم: انتشارات بيدار.

گیلاتی، عبدالقادر (٢٠٠١). *الغنیة لطالب طریق الحق*، دمشق: مكتبة العلم الحديث.

محاسبی، حارث (١٩٩١). *آداب النفوس*، تصحيح مجدی فتحی سید، قاهره: دارالسلام.

مکی، ابوطالب (١٩٩٥). *قوت القلوب*، تصحيح سعید نصیب مکارم، ٢ جلدی، بيروت: دار صادر.

References

The Holy Qur`ān.

Psalm.

‘Abd al-Qādir al-Jilānī’s (2001). *Ghunya*, Damascus: Maktabat al-‘Ilm al-Ḥadīth, 653.

‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī (1971). *Sharḥ manāzil al-sā’irīn*, ed. Muḥsin Bīdārfar Qum: Intishārāt-i Bīdār, 216.

Abū al-Ḥasan al-Sīrjānī (2012). *Kitāb al-bayāḍ wa al-sawād*, eds. Bilal Orfali and Nada Saab, Leiden: Brill, 301 [258].

Abū Ḥamid al-Ghazālī, (1998). *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, 5 vols. Aleppo: Dār al-Wa’y, 4: 125.

Abū Khalaf al-Ṭabarī (2013). *Salwat al-‘arīfīn wa uns al-muḥtāqīn*, eds. Gerhard

Abū Sa’īd al-Kharrāz (1937). *The Book of Truthfulness (Kitāb al-ṣidq) [with Arabic text]*, ed. and trans. by A. J. Arberry, Oxford: Oxford University Press, 46.

Abū Ṭālib al-Makkī (1995). *Qūt al-qulūb*, ed. Sa’īd Nasīb Makārim, 2 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 1:416.

Aḥmad Zarrūq (n.d.). *Sharḥ (al-ḥikam al-‘Aṭā’iyya)*, eds. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd ibn al-Sharīf, Cairo: Dār al-Naṣr, 146.

al-Ḥakīm al-Tirmidhī (1981). *‘Ilm al-awliyā’*, ed. Sāmī Naṣr, Cairo: ‘Ayn Shams University, 151.

al-Ḥakīm al-Tirmidhī (2005). *al-Furūq wa man’ al-tarāduf*, ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Juyūshī, Cairo: Maktabat al-‘Imān, 117.

Aquinas Thomas(1971). *Summa Theologiae*, Vol. 41 (Virtues of Justice in the Human Community [Latin texts and English translation]), ed. T. C. O’Brien, New York: Blackfriars and McGraw Hill.

Atif Khalil (2015). On Cultivating Gratitude (Shukr) in Sufi Virtue Ethics, *Journal of Sufi studies*, 4, 1–26.

Avery Kenneth(2014). *Shiblī: His Life and Thought in the Sufi Tradition*, Albany: SUNY.

- Badawi Elsaid M. and Muhammad Abdel Haleem(2008). Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage, Leiden: Brill.
- Bayhaqī (2002). *Kitāb al-asmā' wa al-ṣifāt*, ed. 'Imād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar, Beirut: Dar al-Kitāb al-ʿArabī, 1:104–5.
- Bejczy István P.(2011). *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden: Brill.
- Berger Fred(1975). "Gratitude," in *Ethics* 85.4.
- Böwering and Bilal Orfali, Leiden: Brill, 164.
- Chabbi Jacqueline(1978). "Fuḍayl b. 'Iyāḍ, un précurseur du ḥanbalisme," *Bulletin d'études orientales*.
- Chittick William(1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY.
- Chittick William(2012). "A History of the Term *Waḥdat al-Wujūd*," In *Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, eds. Mohammed Rustom, Atif Khalil and Kazuyo Murata, Albany: SUNY.
- Chittick William(2013). *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*, New Haven: Yale University Press.
- Chodkiewicz Michel(1993). *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabī, The Book and the Law*, trans. David Streight, Albany: SUNY.
- Emmons Robert and Michael McCullough (eds.)(2004). *The Psychology of Gratitude*, Oxford: Oxford University Press.
- Emmons Robert(2007). *How the New Science of Gratitude can make you Happier*, New York: Houghton Mifflin Company.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1990). *al-Tafsīr al-kabīr*, 32 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 28:68–9.
- Fitzgerald Patrick(1998). "Gratitude and Justice," in *Ethics* 109.1.
- Ghzzali(2011). *Al-Sabr va Al-Shokr*, trans. H. T Littlejohn, Cambridge: Islamic Texts Society.
- Giese Alma and Kevin Rienhart'(1954-2004). "Shukr" in *EI12* vols, Leiden: Brill, 1954–2004.
- Gobillot Geneviève(1994). "Patience (Ṣabr) et retribution des merits. Gratitude (Shukr) et aptitude au Bonheur selon al-Ḥakīm al-Tirmidhī (M. 318/930)," in *Studia Islamica* 79.
- Gramlich Richard(1995). *Alte Vorbilder des Sufitums*, 2 vols, Wiesbaden: Harrasowitz.
- Harpman Edward(?). "Gratitude in the History of Ideas," in *Psychology of Gratitude*.
- Hujwīrī(1911). *Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, trans. Reynold A. Nicholson, Lahore: Islamic Book Service.
- Ibn 'Abbād (2003). *Sharḥ al-ḥikam al-ʿAṭā'iyya*, ed. Muḥammad Riḍā, Damascus: Dār al-Farfūr, 403.
- Ibn 'Ajība (n.d.) *Īqāz al-himam fī sharḥ al-ḥikam*, Beirut: Dār al-Fikr, 100.
- Ibn al-ʿArabī(1911). *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Cairo, 2:202.
- Ibn al-Qayyim (2002). *Uddat al-ṣābirīn*, ed. 'Iṣām al-Dīn al-Ṣabābaṭī, Cairo: Dār al-Ḥadīth, 126.

- Ibn al-Qayyim (n. d.). *Madārij al-sālikīn*, 3 vol., Beirut: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyya.
- Ibn Juzayy al-Kalbī (1998). *Tasfiyat al-qulūb fī al-wuṣūl ilā ḥadrat 'allām al-ghuyūb*, ed. Aḥmad Tawfiq Casablanca: Dār al-Bayḍā', 63.
- Ibn Juzayy al-Kalbī (n. d.). *tafsīr, al-Tashīl li-'ulūm al-tanzīl*, Beirut: Dār al-Arḡam.
- Ibn Kather (1998). *Tafsīr al-qur'ān al-'azīm*, ed. 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt, 4 vols. Riyādh: Maktabat Dār al-Salām.
- Ibn Manẓur (1997). *Lisān al-'arab*, ed. Muḥammad 'Abd al-Wahhāb, 16 vols. Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 7:170.
- Ibn Qayyim (2003). *Asmā' Allāh al-ḥusnā*, eds. Yūsuf 'Alī Badawī and Amīn 'Abd al-Razzāq, Damascus: Dār Ibn Kathīr, 296–301.
- Iṣfahānī (2006). *Mufradāt alfāz al-qur'ān*, ed. Najīb al-Mājīdī Beirut: Al-Maktaba al-'Aṣriyya, 283.
- Izutsu Toshihiko(1994). "An Analysis of Wahdat al-Wujūd: Toward a Metaphilosophy of Oriental Philosophies," in *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy*, Oregon: White Cloud Press.
- Izutsu Toshihiko(2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, 2nd ed, Montreal: McGill-Queen University Press.
- Izutsu Toshihiko(2003). *God and the Man in the Qur'ān*, 2nd ed, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Kant Immanuel(1964). *The Doctrine of Virtue: Part II of the Metaphysic of Morals*, trans. Mary G. Gregor, Harper and Row: New York.
- Karamustafa Ahmet, *Sufism: The Formative Period*, Berkley: University of California Press.
- Kugle Scott(2006). *Rebel Between Spirit and Law: Ahmad Zarruq, Sainthood and Authority in Islam*, Indianapolis: Indiana University Press.
- Mahmoud(1989). "Thanksgiving and Praise in the Qur'ān and Muslim Piety" in *Islamochristiana* 15.
- McConnell Terrance(1993). *Gratitude*, Philadelphia: Temple University Press.
- Muḥāsibī (1991). *Ādāb al-nufūs*, ed. Majdī Fathī Sayyid, Cairo: Dār al-Salām, 79–80.
- Picken Gavin(2011). *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibī*, London: Routledge.
- Qushairy(2002). *The Risalah: Principles of Sufism*, trans. Harris, Chicago: Kazi.
- Qushairy(2007). *The Risalah*, trans. Alexander Knysh, London: Garnet Publishing.
- Qushayrī (2000). *Laṭā'if al-ishārāt*, ed. 'Abd al-Laṭīf Hasan 'Abd al-Raḥmān, 3 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 3:443.
- Qushayrī (2002). *Risāla*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd b. Sharīf, Damascus: Dār al-Farfūr, 332.
- Reinhart Kevin(1995). *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, Albany: SUNY.
- Rumi(1994). *Fīhi mā fīhi (Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi)*, trans. W. M. Thackston, Boston: Shambhala.

- Sahl al-Tustarī. *Tafsīr al-Tustarī*, Available at:
<https://www.altafsir.com/Books/Tustari.pdf> [Accessed 8 Feb. 2020]
- Schimmel Annemarie(1993). *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, Albany: SUNY.
- Seneca(2010). *On Benefits* (trans. Miriam Griffin and Brad Inwood, Chicago: University of Chicago Press.
- Shihāb al-Dīn ‘Umar al-Suhrawardī (2005). *‘Awārif al-ma ‘ārif*, eds. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd b. al-Sharīf, Cairo: Maktabat al-Īmān, 477.
- Ṭabarī (1996). *Jāmi ‘ al-bayān fī tafsīr al-qur ‘ān*, 30 vols. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 26:43.
- Totolli, Roberto(1998). “The Thanksgiving Prostration (“sujūd al-shukr”) in Muslim Traditions,” in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61.2.
- van den Bergh’s Simon(1957). “Ghazālī on ‘Gratitude Towards God’ and its Greek Sources in *Studia Islamica* no. 7.
- Walker(1980) “Gratefulness and Gratitude,” *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 81 (1980–1).
- Wensinck j(1936). *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 6 vols, Leiden: Brill.
- Zilio-Grandi Ida(2012). “The Gratitude of Man and the Gratitude of God: Notes on Šukr in Traditional Islamic Thought,” in *Islamochristiana* 38.

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Khalil, A. & Kazemifar, M. (2020). On Cultivating Gratitude (Shukr) in Sufi Virtue Ethics. *Language Art*, 5(1):7-38, Shiraz, Iran. [in Persian]

DOI: 10.22046/LA.2020.01

URL: <https://www.languageart.ir/index.php/LA/article/view/162>





ORIGINAL RESEARCH PAPER

On Cultivating Gratitude (*Shukr*) in Sufi Virtue Ethics*

Dr. Atif Khalil¹

Professor of Religious Studies, Religion Department,
University of Lethbridge, Alberta, Canada.



Dr. Moein Kazemifar²

Assistant Professor of Persian Language and Literature,
Shiraz University, Shiraz, Iran.



(Received: 14 December 2019; Accepted: 15 January 2020; Published: 29 February 2020)

Gratitude or *shukr* is one of the most central of Islamic virtues, the importance of which is underscored by the fact that the defining notions of “faith” and “disbelief” revolve around the pivots of *shukr* and *kufr* (= ingratitude). The article focuses on treatments of the virtue within the Sufi tradition, and even here, with a concentration specifically on the importance attached to its cultivation within the inner life of the spiritual aspirant. This is accomplished through an analysis of authors ranging from al-Ḥakīm al-Tirmidhī (d. 905–10) and Abū Ṭālib al-Makkī (d. 996) to Ibn al-‘Arabī (d. 1240) and Aḥmad Zarrūq (d. 1493). In the process the article examines the semantics of *shukr* in Arabic as defined in the lexicographical tradition, its use in the Qur’an, definitions of the virtue in Sufi literature, the various strategies devised by a wide range of authorities on how to go about integrating the virtue within one’s life, and finally, what are believed to be the consequences or “karmic effects” of both gratitude and ingratitude for blessings (*shukr al-ni‘ma* and *kufr al-ni‘ma*).

Keywords: Ethics, Gratitude, Moral Psychology, Shukr, Spiritual Psychology, States and Stations, Sufism, Virtue Ethics.

¹ E-mail: atif.khalil@uleth.ca (Writer)

² E-mail: kazemimoein@shirazu.ac.ir (Translator)

* This article has been written and published by Khalil, A. On Cultivating Gratitude (*Shukr*) in Sufi Virtue Ethics. *Journal of Sufi studies*, 4, (2015), 1–26. [in English]