

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۹

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۳، پاییز ۱۴۰۱

DOR: [20.1011.2008.014.1401.19.73.9.9](https://doi.org/10.1011.2008.014.1401.19.73.9.9)

مفهوم‌شناسی واژه کفر در تصوف تا سده پنجم هجری

سیدامیرمحمد طباطبائی واعظ^۱

سیده فاطمه زارع‌حسینی^۲

چکیده

یکی از مباحث اساسی در تصوف و عرفان اسلامی، بویژه در حوزه عرفان نظری، مفهوم کفر، جایگاه آن در هستی و همچنین نقش آن درباره دین و ایمان است. با جستجو در آثار و مکتوبات به جامانده از عرفای مسلمان می‌توان به دیدگاه‌های متنوعی در این خصوص دست‌یافت که اگرچه گاه در تضاد آشکاری باهم قراردارند؛ اما پس از بررسی و در کنار هم نهادن این نظرات می‌توان به وجود سیر تحولی تدریجی برای این مفهوم در تاریخ تصوف پی‌برد. مفهوم کفر از قرن دوم هجری هم‌زمان با ترویج سنت کتابت رسائل عرفانی نزد عرفا و درضمن نظرات گوناگون فقهی و حدیثی ایشان، با مضامینی نزدیک به تلقی متکلمان و فقهای مسلمان از آن مطرح شد و پس از گذشت حدود یک قرن معنای متفاوت و مجزایی یافت که در آثار نامدارانی چون جنید بغدادی و حلاج به‌وضوح قابل رؤیت است. کمی بعد این مفهوم در اندیشه عین‌القضات همدانی به نقطه متعالی خود در تصوف و عرفان اسلامی دست‌می‌یابد، مفهومی که نه‌تنها با مفهوم ایمان مانعه‌الجمع نیست، بلکه حتی در دست یافتن به حق و حقیقت نقشی اصلی ایفا می‌کند. در این جستار برآنیم از طریق بازخوانی و ارزیابی آراء صوفیانی که درباب کفر سخن‌گفته یا قلم‌زده‌اند، سرگذشت مفهوم کفر و تحولات معنایی آن در تصوف تا سده پنجم هجری را پیگیری و بررسی نماییم.

واژگان کلیدی:

کفر، ایمان، ابلیس، جنید، حلاج، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی.

^۱ - کارشناس ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

^۲ - استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. نویسنده مسئول:

پیشگفتار

«کفر» در لغت به معنای «پوشانیدن، پنهان کردن چیزی و ناسپاسی» است و کسی که لطف و بخشش دیگران به خود را اظهار نکند و آن را بپوشاند کافر نامیده می‌شود. همچنین کفر انکار خداوند و نعمت‌های او بوده و از افعال قلبی و صفتی باطنی است که ریشه کارهای ناپسند به‌شمار می‌رود (قریب، ۱۳۶۶: ۳۶۷). برخی از لغت‌شناسان نیز معتقدند کفر، ضد ایمان و انکار نعمت‌های خداوندی، و به معنای پوشاندن و پوشانیدن است و به همین اعتبار، به شب، دریا، ابر تاریک، سرزمین وسیع، زره و کشاورز کافر می‌گویند (فیروزآبادی، ۱۳۵۷: ۱۳۲).

کفر در اصطلاح قرآن، علاوه بر ترک و انکار خدا، قیامت، معاد و ناسپاسی کردن به معنی پوشاندن و پنهان کردن نیز به‌کاررفته است که در نهایت سرنوشتی جز زیان به همراه ندارد (فاطر: ۳۹). علاوه بر اینها، قرآن کریم کفر را به معنایی دیگر نیز به‌کار گرفته است: کفر به معنای رد طاغوت و ایمان به خدا تلقی شده است و مؤمن می‌بایست به باطل کفر بورزد و به حق ایمان بیاورد (بقره: ۲۵۶) که در این معنا نه تنها کفر مذموم نبوده، بلکه از واجبات ایمان به خدا و دینداری است. علمای مسلمان با مطالعه آیات و روایات به این نتیجه رسیده‌اند که در کتاب و سنت گاهی کفر در مقابل اسلام است یعنی فرد ایمان ندارد، اما مسلمان است و تمام احکام اسلامی بر ایشان بار می‌شود و گاهی کفر در برابر اسلام است که در این حالت فرد دیگر مسلمان محسوب نمی‌شود و احکام اسلام به او تعلق نمی‌گیرد. از دیدگاه عالمان و الهی‌دانان مسلمان، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از مفهوم کفر ارائه شده است، برای مثال، گاهی کفر را به اکبر و اصغر و گاهی به کفر ایمان و کفر جحود و گاه به کفر ایمان و کفر اسلام، برخی آن را به کفر اعتقادی و کفر فقهی، بعضی به کفر مطلق و کفر معین و عدای به کفر نعمت و کفر ملت تقسیم کرده‌اند (زمانیان، ۱۳۹۳: ۸).

مفهوم کفر از حدود قرن دوم هجری در آثار عرفای اسلامی طرح گردید و با گذشت زمان و بر اساس تغییر بینش و مشرب متصوفه و فاصله گرفتن از شیوه فقهی متحول و مستقل از سایر اشکال مطروحه در الهیات اسلامی بیان شد و به صورت منحصر به فردی درآمد. مسئله اصلی ما در این تحقیق یافتن سیر تحولی مفهوم کفر و تمامی مترادفات آن از قبیل پنهان شدن، مستور گردیدن و در حجاب شدن بر اساس آثار مکتوب به‌جای مانده از عرفای مسلمان قرن دوم تا پنجم هجری است. بدین منظور،

پس از بررسی ریشه لغوی این واژه و همچنین پیشینه معنا و مفهوم قرآنی و کلامی آن، در هر قرن آثار چند تن از بزرگان عرفان و تصوف اسلامی را که در مورد این واژه و مفهوم و معنای آن سخن گفته‌اند، برای بررسی و جستجوی چگونگی استعمال این واژه مورد پژوهش قراردادیم و آثار مزبور را در چند دسته به شرح ذیل بررسی‌دیم:

الف: رسائل و کتب عرفانی به‌جای‌مانده از عرفای قرن دوم هجری نظیر رسائل عرفانی حسن بصری (د. ۱۱۰ق).

ب: رسائل و آثار عرفانی عرفای قرن سوم هجری مانند *الرعايه لحقوق الله* حارث محاسبی (۱۶۵-۲۴۳ ق)، سه رساله کوتاه از جنید بغدادی (د. ۲۹۷ ق) مثل *رساله توحید*، *تفسیر عرفانی قرآن* از ذوالنون مصری (۱۸۰-۲۴۶ ق) و سهل تستری (۲۰۳-۲۸۳ ق) و رسائل و کتب به‌جامانده از منصور حلاج (۲۴۴-۳۰۹ ق) نظیر *طواسین* و دیوان اشعار.

ج: رسائل، نقل‌قول‌ها و گفتارهای منسوب به عرفای بزرگ اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم نظیر ابوبکر شبلی (۲۴۷-۳۴۲ ق) که دیوان اشعار و نقل‌های منسوب به او در *کشف المحجوب* هجویری و شرح *شطحیات* روزبهان بقلی گردآمده، بررسی آراء و اقوال منسوب به سراج طوسی (د. ۳۷۸ ق) که در کتاب *اللمع فی التصوف* بیان‌شده و نیز بررسی اندیشه ابوطالب مکی (د. ۳۸۶ ق) که در *قوت القلوب* منعکس شده‌است.

د: بررسی آراء و اندیشه‌های بزرگان عرفان اسلامی در قرن پنجم که در آثار کلامی و عرفانی ایشان تجلی یافته‌است؛ نظیر تفسیر *جواهر القلوب* ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۵۰ ق)، *سوانح العشاق* احمد غزالی (۴۵۲-۵۲۰ ق) و *تمهیدات عین‌القضات* همدانی (۴۹۲-۵۲۵ ق).

همچنین سعی شد تا با در نظر گرفتن بستر کلامی موجود در هر دوره‌ای تأثیر و تأثر آن در تحول و تغییر مفهوم کفر مورد بررسی قرار گرفته و با پی‌بردن به دستگاه فکری عرفای هر دوره جایگاه مفهوم کفر در ساحت اندیشه ایشان مشخص شود و در صورت وجود شباهت‌های صوری و معنوی میان آراء متصوفه اسلامی و دیگر بزرگان اندیشه و خرد، این شباهت‌ها به صورت اجمالی طرح و بررسی گردد. ناگفته نماند که در ترجمه آیات شریفه قرآن که در متن یا پاورقی ذکر شده‌اند، به جز یک مورد (پاورقی شماره ۳ صفحه ۱۲ به این دلیل که تناسب بیشتری با فحوای بحث داشت) که از ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی نقل شده، در سایر موارد از ترجمه محمد مهدی فولادوند استفاده شده‌است.

پیشینه تحقیق

در این زمینه و با محوریت بررسی جایگاه کفر و ایمان در ساختار اندیشه و دستگاه فکری عرفای مسلمان دو مقاله چاپ شده‌است: ۱. هاشمی، ماندانا، "مقوله کفر و ایمان در اندیشه عین‌القضات همدانی و مولانا"، (۱۳۹۱) و مهربانی، ابراهیم، مرتضوی، سیدمحمد، "نوسان ایمان و کفر از منظر ابن

عربی و ملاصدرا^۱ (۱۳۱۹). مقاله نخست، پس از نگاهی زبان‌شناسانه به دو واژه کفر و ایمان به بررسی جایگاه این دو مفهوم در نظام فکری دو عارف برجسته، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۶۰۴-۶۷۲ ق) و نیز عین‌القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵ ق) می‌پردازد و از نقش این مفاهیم در تبیین اندیشه وحدت وجودی عین‌القضات همدانی و نیز جهان‌عاشقانه مولانا با آوردن مثال‌های متفاوتی از آثارشان استفاده می‌نماید که از نقاط قوت این پژوهش به‌شمار می‌رود. تفاوت عمده جستار پیش‌رو با مقاله مذکور در ارائه سیر تاریخی منسجم برای مفهوم کفر در ساحت عرفان اسلامی و بیان عوامل تأثیرگذار سایر حوزه‌های الهیات اسلامی همچون کلام و فقه بر این مفهوم عرفانی است. در مقاله دوم، نویسنده ضمن تشریح مسئله کفر و ایمان در دستگاه فلسفی محی‌الدین ابن‌عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) و صدرالدین شیرازی (۹۷۹-۱۰۴۵ ق) به‌عنوان دو مقوله فلسفی، از بسیط یا مرکب بودن این دو مقوله پرسش کرده و به نقش «عمل» در حقیقت هریک از این دو مفهوم پرداخته‌است. بدیهی است که موضوع و محتوای آن با پژوهش حاضر فرق‌های زیادی دارد و به موضوع این مقاله وارد نشده‌است.

مقاله پیش‌رو جستاری است که با توجه به زمینه‌ها و معناهای لغوی، قرآنی، کلامی و فقهی واژه «کفر» در سده‌های نخستین، به‌دنبال کشف مفهوم و معنای این واژه در آثار متصوفه قرن‌های دوم تا پنجم هجری می‌پردازد و درصدد پاسخ‌یابی به این پرسش‌هاست: ۱- لغت کفر در تصوف تا قرن پنجم ق. چه مفهوم‌ها و معنایی داشته‌است؟ ۲- چرا و چگونه معنای واژه کفر در تاریخ تصوف دچار تغییر و دگرگونی شده‌است؟

پاسخ احتمالی ما به پرسش‌های فوق این است که اگرچه در سده‌های نخستین، به‌علت مرسوم نبودن فرهنگ کتابت در میان صوفیه، عرفان اسلامی به‌صورتی نظام‌مند و مدرسی درنیامده‌است و هنوز بسیاری از مفاهیم و مصطلحات عرفانی پدیدنیامده و به‌کارنرفته‌اند، اما با توجه به برخی اقوال و آراء موجود از عرفای قرون اولیه می‌توان به تفاوت چشمگیر معنا و مفهوم این واژه در سده‌های نخستین با معنای متأخرتر آن پی‌برد. درباره عوامل تأثیرگذار بر تغییر معنای واژه کفر نیز می‌توان به وجود شخصیت‌های چندوجهی برخی از عرفای مسلمان اشاره کرد، افرادی مانند حسن بصری که در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی همچون کلام، حدیث و تصوف، جایگاه برجسته‌ای داشته و باعث انتقال و سرایت معانی برخی از مفاهیم همچون مفهوم کفر از ساحت‌های کلامی و حدیثی به ساحت عرفان و تصوف اسلامی شده‌اند.

۱- معنای واژه کفر در لغت عرب و قرآن مجید

«کفر» در لغت، به معنای پوشاندن چیزی است: «كَفَرَ الشَّيْءُ أَي سَتَرَهُ وَ غَطَّاهُ» (معلوف، ۱۹۹۲: ۶۹۱) و واژه‌هایی مانند: «كَفَّرَ» به معنای غلاف شکوفه خرما، «كَفَّرَ» به معنای تاریکی شب و کفران در معنای انکار خداوند از این ریشه مشتق شده‌است (مسعود، ۱۳۷۶: ۱۴۵۰). توصیف شب به کافر به

جهت مستوربودن اشخاص در آن هنگام است و نیز کشاورز را به دلیل پنهان نمودن بذر در زیر خاک، کافر گفته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰: ۵۶۸).

در قرآن نیز این کلمه و مشتقات آن در سوره‌ها و آیات فراوانی استعمال شده است؛ نه تنها مفهومی است که همه صفات منفی دیگر بر محور آن می‌گردد، بلکه جایگاهی اساسی در نظام کلی اخلاقی قرآن دارد که فهم آن لازمه دریافت درست بیشتر صفات مثبت اخلاقی در قرآن است. در اینجا به برخی از معانی واژه کفر در قرآن اشاره می‌گردد:

«كُفِّرَ النِّعْمَةَ وَ كُفِّرَ بِهَا»: پوشاندن نعمت با ترک به‌جا آوردن شکر آن است. خدای تعالی نیز می‌فرماید: «فَلَا تُكْفِرُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ إِنَّهَا لَكُنَّ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ لَكُمْ فِتْنَةً ۚ أَنتُمْ إِن تَشْكُرُونَ» (انبیاء: ۹۴).^۱

چون کفران مقتضی انکار نعمت است، به معنای «جحود» استعمال شده است. مانند: «وَلَا تَكُونُوا أَوْلِيَٰ كَافِرِينَ» (بقره: ۱۷۷) یعنی انکارکننده و پوشاننده آن نباشید.

در آیه «وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۵۵)، مراد از کفرورزیدن پوشاندن حق است لذا کسی که حق را بپوشاند، فاسق است. واضح است که کفر مطلق، اعم از فسق و معنایش این است که هرکس حق الهی را انکار نماید با ظلمی که رواداشته از طریق الهی گمراه‌گردیده است (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰: ۵۶۹-۵۷۰).

بنابراین می‌توان گفت که معنای لغوی واژه کفر در قرآن حفظ‌گردیده و نیز معنایی جدید یافته است، جایی که بر مؤمن واجب می‌گردد که بر باطل کفر بورزد. (بقره: ۲۵۶)

اگر یکی از مؤلفه‌های اصلی ایمان را مفهوم «اهداء» در نظر بگیریم - چراکه ایمان داشتن با «هدایت یافتن» و یا «هدایت خداوندی را پذیرفتن» در ارتباط است - در این صورت واژه کفر که به معنای «از راه راست و صراط مستقیم به دورافتادن» است، نقطه مقابل ایمان قرار می‌گیرد و در این معنا با واژه «ضَلَّ» مترادف خواهد بود، چنان‌که «الضلال» به معنای عدول از راه مستقیم بوده و واژه هدایت در مقابل آن قرار دارد (اصفهانی، ۲۰۰۹: ۴۷۳). از سوی دیگر، قرآن واقع شدن در گمراهی و ضلالت را با حال آن کسانی که دانسته وحی و نبوت را انکار می‌کنند، مشابه می‌داند (محمد: ۳۴). نکته قابل تأمل آن است که براساس آیات قرآن، ضلالت امری نسبی است چون از نظر کافران این مؤمنان هستند که در گمراهی به‌سرمی‌برند و همین امر حضرت رسول (ص) را به پاسخ‌دادن و می‌دارد.

ایزوتسو معتقد است که ما هنگامی به معنای واقعی واژه کفر دست می‌یابیم که از ماهیت عناصری که سیستم و نظام معنایی این واژه را تشکیل می‌دهند آگاهی یافته و آن‌ها را بشناسیم، این عناصر و واژگان کلیدی عبارتند از:

^۱ - بالاترین درجه کفر، انکار وحدانیت پروردگار، شریعت الهی یا نبوت پیامبر و بیشترین استعمال کفر در مورد انکار دین است.

(۱) فسق یا فسوق؛ (۲) فجر یا فجور؛ (۳) ظلم؛ (۴) اعتداء و (۵) اسراف. بنا بر آنچه گفته شد واژه کفر در لغت عرب و در تمامی اشکال خویش به معنی پنهان نمودن و مستور بودن استعمال شده است که این معنی با نزول مصحف شریف دستخوش تغییر و تحول گردیده و بنا بر این، کلمه کفر در کنار مفاهیم متضاد خود که همانا مفهوم ایمان و اسلام است؛ واقع شده و معانی دیگری یافته است.

معنای واژه کفر در آثار عرفای اسلامی (قرن دوم و سوم هجری)

در این بخش به ترتیب زمانی ابتدا به مفهوم کفر از منظر حسن بصری (د. ۱۱۰ ق) عارف، متکلم و فقیه قرن دوم هجری پرداخته و سپس آن را در اندیشه حارث محاسبی (۱۶۵-۲۴۳ ق) پی می گیریم. سپس با اشاره مختصری به تفسیر قرآن ذوالنون مصری (۱۸۰-۲۴۶ ق) و تبیین نظر او در این باره، به بیان آراء جنید بغدادی (د. ۲۹۷ ق) و سهل تستری (۲۰۳-۲۸۳ ق) خواهیم پرداخت. همچنین اندیشه عرفانی منصور حلاج (۲۴۴-۳۰۹ ق) به عنوان مهم ترین عارف نظریه پرداز در قرن سوم که بر محوریت مفهوم کفر بنا شده است، در انتهای این قسمت مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

حسن بصری

واژه کفر در آثار عرفای قرن دوم بیشتر مفهوم و رنگ و بوی قرآنی و فقهی دارد. بدین معنی که سربازدن از اوامر الهی و انتخاب معاصی که به قوه اختیار صورت می پذیرد، همان عقوبت و مجازاتی را در پی خواهد داشت که به روایت قرآن کافران به آن دچار گردیدند. اگرچه کافران کسانی هستند که خداوند بر دل و دیده ایشان مهرزده و موعظه در چنین کسانی کارگرمی افتد، اما به هیچ روی نمی توان آیتی نظیر آیه ۲۲ سوره حدید^۱ را با رویکردی جبرگرایانه به معنای کفر و ایمان تفسیر کرد (بصری، ۱۹۷۱: ۳۷ و ۳۸)؛ چون در صورت جبری بودن امور و عدم اختیار، اولاً ارسال پیامبران و انبیاء ماهیت خود را از دست می دهد، ثانیاً چنین جبری خلاف حکمت و خرد است و آنچه باعث می شود فردی مؤمن و فرد دیگری کافر تلقی گردد تنها عمل اوست (همان: ۴۵ و ۴۶) و نمی توان گفت که برای انسان راهی جز تسلیم در برابر سرنوشت از پیش تعیین شده وجود ندارد.

^۱ «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»: «هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفس های شما به شما نرسد مگر آنکه پیش از آنکه آن را پدید آوریم در کتابی است، این کار بر خدا آسان است».

از نظر حسن بصری، از منظری دیگر و بر اساس آیاتی از قرآن نظیر آیه «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»^۱ (جائیه: ۲۴) که به افرادی اشاره دارد که در برابر مؤمنان قرار گرفته و از روی بی‌دانشی، زندگانی دنیا را تنها حقیقت موجود تلقی می‌کنند، کفر به دو دسته کلی تقسیم می‌گردد:

الف: کفری که معادل جحود، انکار و تعطیل بوده و به پیروان زنادقه، ملحدان یعنی کسانی که از مسیر اصلی منحرف‌گردیده‌اند و معطله یعنی باطنیان و گروهی که به وسیله اهل سنت مخصوصاً اشاعره به فرقه‌هایی که از خداوند، نفی اسماء و صفات می‌کرده‌اند (اقبال آشتیانی، ۱۳۴۵: ۲۶۴) اطلاق می‌گردد.

ب: کفر نعمت، که با توجه به سیاق آیه «وَإِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»^۲ (ابراهیم: ۷)، که درباره با کفران نعمت‌های الهی سخن گفته و از عذاب شدید پروردگار در حق کسانی که چنین کفران‌نعمتی می‌کنند پرده‌برمی‌دارد، استنباط می‌گردد و در ادامه کافر به نعمت، کسی معرفی می‌شود که مرتکب معاصی شده و برخلاف امر و حکم الهی عمل کرده و عنادورزیده‌است به گونه‌ای که برائت از چنین شخصی بر هر مؤمنی واجب می‌گردد (بصری، ۱۹۷۱: ۹۹).

ذوالنون مصری

در آثار صوفیان قرن سوم هجری واژه کفر گاهی معادل همان کفران نعمت تلقی می‌گردد و در برابر شکر قرار می‌گیرد. نمونه بارز چنین برداشتی، تفسیر عرفانی ذوالنون مصری از آیه «فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِيَّايَ لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ»^۳ (ذاریات: ۵۰) است که در آن مقصود از گریختن به دو دسته تقسیم می‌گردد: گریختن از جهل به علم و گریز از کفر به شکر (مصری، ۲۰۰۷: ۲۰۲). همچنین وی در تفسیر آیه «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَكُنْ تُجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا»^۴ (نساء: ۱۴۵) منافق را کسی می‌داند که طریق الهی را نشناخته و به آن معرفت پیدا نکرده‌است و از این حیث، کافر را مشابه با منافق می‌داند (مصری، ۲۰۰۷: ۵۹). به این ترتیب، مفهوم کفر در اندیشه او معنایی فراتر از معنای قرآنی و دینی که ویژگی متداول این واژه در این دوره است، نمی‌یابد.

^۱ - "و گفتند غیر از زندگانی دنیای ما چیز دیگری نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز طبیعت هلاک‌نمی‌کند ولی به این مطلب هیچ دانشی ندارند و جز طریق گمان نمی‌سپرنند."

^۲ - "و آنگاه که پروردگارتان اعلام کرد که اگر واقعاً سپاس‌گزار می‌کنید، نعمت شما را افزون خواهیم کرد و اگر ناسپاسی‌نمایید قطعاً عذاب من سخت خواهد بود."

^۳ - "پس به سوی خدا بگریزید که من شما را از طرف او بیم‌دهنده آشکارم."

^۴ - "آری منافقان در فروترین درجات دوزخ‌اند و هرگز برای ایشان یآوری نخواهی یافت."

جنید بغدادی

با فاصله گرفتن از سال‌های نخستین قرن سوم، شاهد تغییر و تبدل اندکی در مفهوم این واژه و استنباط معنایی همچون پنهان‌شدن و پنهان‌گردیدن از آن هستیم، چنان‌که در میانه این سده، جنید بغدادی در تفسیر آیه «لَا أَحَبُّ إِلَيْنَا»^۱ (انعام: ۷۶)، سخت‌ترین مجازات برای محب را پنهان‌شدن محبوب از چشم و قلب او قلمداد می‌کند، زیرا انسان آنچه را از عین و قلب او پنهان می‌گردد دوست ندارد و علم و مشاهده محب به محبوب خود دال بر غیرمفقودبودن آن است (اصفهانی، ۱۹۳۸-۱۹۳۲: ۲۶۵). وی برخلاف تلقی خاص آن دوره پنهان‌شدن خداوند از دیده بندگان را منشأ و مصدری برای کفر ورزیدن به شمار می‌آورد و حتی در کتاب فناء پا را فراتر گذاشته و پنهان‌کردن نفس انسان توسط خداوند را که عامل دیگری برای گمراهی فرد به شمار می‌آید، برای دست‌یابی به حقیقت طلب می‌کند (بغدادی، ۱۳۸۹: ۱۹۰). همچنین در کتاب میثاق خویش از مرتبه فناء به عنوان رتبه‌ای برای اضمحلال تلبیسات (حقیقت‌پوشی‌ها) که همانا صفات بشری‌اند یاد می‌کند (همان: ۲۰۳). تلبیساتی که همچون حجبی در فرآیند خلقت و برای پنهان‌کردن حقیقت از انسان ایجاد شده است. وی در گفتار خویش در باب الوهیت به صراحت بر این نکته اذعان می‌نماید که التباس حقیقت خود باعث نهفته‌شدن آن می‌گردد و در نتیجه حقیقت را فروپوشانده و پنهان می‌نماید (همان: ۲۰۶) و تنها این حقیقت برای افرادی که از تفرقه به جمع رسیده و به مرحله یکپارچگی عشق نائل شده‌اند، آشکار می‌گردد (همان: ۲۰۷). همه این مراحل به محض رسیدن به وادی «ایمن» و دست‌یابی به مقام فناء، روندی معکوس یافته و ارواح در خود زندانی گردیده، از خدا با خدا به سوی خدا یگانه می‌شوند و این بخشی از علم توحید است (همان: ۲۰۸). علاوه بر این جنید، در بیانی شاذ و کم‌نظیر پنهان‌شدن بنده از صفات خویش در مرتبه اتصال با حق را به عنوان مقدمه و لازمه‌ای برای دست یافتن به بالاترین مرتبه شهود می‌داند که این مرتبه، همان مرتبه پنهان پیدا و پیدای پنهان است (انصاری، ۱۳۸۹: ۲۲۲). در روایتی که عطار از مصاحبت او با یکی از مریدانش نقل کرده است، جنید آن مرید ذاکر را به علت عدم اتصال با مذکور به کفر ورزیدن خویش آگاه می‌کند (عطار نیشابوری، ۱۳۲۱: ۱۸) که مبین نوع متفاوتی از مفهوم کفرورزی در منظومه فکری اوست.

سهل تستری

برخی دیگر از عرفای این دوره بر مبنای آیاتی از قرآن که صراحتاً بر مسئله کفر و ایمان تأکید می‌کند، دیگر بار در پی تشریح مسئله جبر و اختیار برآمده و دیدگاه خود را درباره آن ارائه می‌کنند. برای

^۱ - "غروب‌کنندگان را دوست ندارم".

مثال، سهل تستری در تفسیر آیه «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹)،^۱ بیان‌می‌کند که هرچند خداوند در آغاز خلقت نه انسان را در انجام معاصی مجبور ساخته و نه بر انجام طاعات و ادانموده‌است، لیکن این آیه در پاسخ به کسانی است که قدر او را تکذیب‌می‌کنند و هم‌صدا با فرق کلامی این دوره از اعتقاد به وجود جبر در عالم و در میان متصوفه متقدم پرده برمی‌دارد. همچنین هنگامی که این آیه را در کنار آیه «وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ» (رعد: ۱۱)،^۲ قرارمی‌دهد این‌طور نتیجه‌می‌گیرد همان‌طور که مفهوم خیر از جانب خدا بوده و از جانب او بر انجام خیرات امر می‌شود و خداوند در آن ولایت دارد، شرور نیز از جانب خداوند بوده و اوست که از انجام آن امور نهی می‌کند، هرچند خود نسبت به آن عصمت دارد (تستری، ۱۴۲۵: ۷۶). در این‌جا شاهد این نکته هستیم که مسئله کفر به‌عنوان مبنایی برای طرح سایر مسائل کلامی، نظیر جبر و اختیار و خیر و شر در عرفان اسلامی قرارمی‌گیرد که توسط عرفای نامداری چون سهل در این دوره مطرح‌می‌گردد. اما توجه به یک نکته در سراسر آثار عارفان این دوره الزامی است و آن اینکه مسئله قابل تأمل ایمان و کفر فرعون و ابلیس که بعدها در ذیل عنوان کفر و ایمان مورد تبیین و بررسی مجدد بزرگانی نظیر حلاج، عین-القضات همدانی و ابن عربی واقع‌می‌شود، در این دوره و در میان بزرگان تصوف اسلامی، از اهمیت چندانی برخوردار نبوده و بنابراین، از برخی اشارات کوتاه به‌کاررفته در آثار و اقوال ایشان می‌توان به تفاوت نگاه آن‌ها و عرفای ادوار بعد واقف‌گردید. برای مثال، سهل تستری در تفسیر عبارت «أَلَا نَ وَقَدْ عَصَيْتَ» (یونس: ۹۱)،^۳ با توجه به آیه «فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنًا» (اعراف: ۵)^۴ ایمان فرعون را از جنس ایمانی قولی قلمدادمی‌کند که فقط هنگام رؤیت بلا یا حاصل‌شده و بدین جهت مورد قبول باری تعالی واقع‌نخواهدشد (همان: ۸۹). اگرچه بعداً به‌واسطه نظریه سیر نفس خود تلاشی در جهت موجه جلوه‌دادن ایمان فرعون به‌عمل‌می‌آورد (همان: ۱۵۴)، اما بر روی هم فاصله زیادی میان دیدگاه او با دیدگاه ابن عربی که در دوره‌های بعد مطرح‌می‌گردد، دیده‌می‌شود.

همچنین در تفسیر آیه «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ» (بقره: ۲۵۷)،^۵ رأس «طاغوت» نفس اماره تلقی‌می‌شود که شیطان از طریق وسوسه و به‌وسیله آن موجبات کفرورزیدن آدمی را فراهم‌می‌آورد (همان: ۱۰۷ و ۱۹۵). در این دوره و در آثار متقدمین، توصیف ابلیس با عباراتی نظیر دشمن آشکار خدا و بشر و نیز وسوسه‌کننده انسان همراه است (همان: ۹۳ و ۱۲۰). حتی در مناظره‌ای که میان جنید

^۱ - "پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند".

^۲ - "و چون خدا برای قومی آسیبی بخواهد هیچ برگشتی برای آن نیست".

^۳ - "اکنون درحالی که پیش از این نافرمانی می‌کردی".

^۴ - "و هنگامی که عذاب ما بر آنان آمد سخنشان جز این نبود که گفتند راستی که ما ستمکار بودیم".

^۵ - "کسانی که کفر ورزیده اند سرورانشان طاغوت اند".

بغدادی و ابلیس درمی‌گیرد، خروج ابلیس از دایره بندگی باعث گمراهی او قلمداد می‌شود (عطار نیشابوری، ۱۳۲۱: ۱۳). به این ترتیب، تفاوت چشمگیری میان این دیدگاه و اندیشه بزرگانی چون عین-القضات و ابن عربی که بعدتر مطرح می‌گردد، مشاهده می‌شود.

علاوه بر این، در دیدگاه سهل تستری کسانی که از روی فتنه‌جویی و در تأویل قرآن از آیات متشابه آن پیروی می‌کنند همان کفار دانسته شده‌اند که چنین تعریفی از کافران بسیار نزدیک به تعریف شرعی و فقهی از آن است (تستری، ۱۴۲۵: ۱۱۹) و مجازات ایشان این است که از پاداش مؤمنان یعنی رؤیت الهی بازمانده‌اند (همان: ۳۰۶). از سیاق آیه «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ» (بقره: ۶۱)،^۱ که از آزمایش بندگان توسط خداوند سخن به میان می‌آورد مستفاد می‌گردد که مفهوم کفر به معنای وسیله‌ای برای آزمودن فرمان‌برداران قلمداد شده و در برابر حجت غافلان که معرفت الهی است، قرار گرفته است (همان: ۱۲۵).

حلاج

بی‌شک برجسته‌ترین دیدگاه در اواخر این دوره درباره کفر، نظر حسین بن منصور حلاج است. وی صراحتاً بیان می‌دارد از آنجاکه از لیت الهی سازگار با محدثات نیست، اسرار ربوبیت متناقض بوده و بنابراین، هیچ‌کس توانایی دسترسی به آن را ندارد (حلاج، ۱۳۸۴: ۱۰۵) و خداوند ناگزیر از پنهان گردیدن از ماسوی است. او تأکید می‌کند که این پنهان‌شدن متفاوت از غائب‌گشتن دنیوی است، زیرا در آن نور ذات پنهان از نگاه مخلوق و ظاهر در حجاب آیات می‌گردد، درحالی که اختفاء دنیوی به مکان نیاز دارد، ولیکن باری تعالی منزّه از مکان است. (همان: ۱۰۷). شاید به سبب آنکه توحید حقیقی در اتحاد با خداوند قدیم حاصل می‌شود، مراتب دیگر توحید در قیاس با کفر حقیقی، در جایگاه پایین‌تری قرار می‌گیرد، زیرا در کفر حقیقی، فاصله و دویی از میان می‌رود. حلاج در ابیات ذیل:

«سبجان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقها ظاهر فسی صوره الاکل و الشارب»

(همان: ۱۸۵)

از خدای منزهی سخن می‌گوید که برای نمایان‌ساختن خویش به تمامی مخلوقاتش، خود را در حجاب کسانی که می‌خورند و می‌آشامند قرار می‌دهد. وی به ناگزیر از پنهان‌شدن خداوند بر ماسوی پرده برمی‌دارد که در نتیجه طبیعت ناسوتی باری تعالی بوده و بنابراین، برابر با نوعی کفر خفی است که مانند لباسی سراسر عالم ناسوت را در خود پوشانده است: «هو الحق و الحق للحق / و لابس ملبس

^۱ - "و داغ خواری و ناداری بر پیشانی آنان زده شد".

الحقائق حق» و این چنین است که برای اتحاد با طبیعت لاهوتی او مبحث حلول روح انسانی در جسم انسانی توسط خدا را مطرح نموده است (حلاج، ۱۳۸۴: ۱۸۶). افزون بر این، او در تفسیر آیه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (زمر: ۶۷)،^۱ شناختن خداوند را که قدیم است، فراتر از محدوده شناخت تلقی کرده، زیرا معتقد است چنین شناختی باعث نابودی محدثات می‌شود (میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۵۰) و لذا آن را ناممکن می‌داند. همچنین در تفسیر آیه «وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ» (یونس: ۴۲)،^۲ درباره افرادی که گوش شنوا ندارند، بیان می‌دارد که خداوند در ازل بر گوش ایشان مهرزده و خود را تنها بر مؤمنان آشکار می‌نماید (میرآخوری، ۱۳۸: ۱۵۷). در نهایت، با توجه به آیه «فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا» (رعد: ۴۲)،^۳ از مکر ازلی خداوند در حق بندگان سخن به میان می‌آورد، مگری که به واسطه آن در ظاهر، باری تعالی از دست‌یابی و حصول به خود توسط بندگان سخن می‌گوید، حال آنکه در باطن امکان اقتران ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود سلب‌گردیده است چون خدا و صفات او از حیطة وصول بیرون است (همان، ۱۵۹). پس خداوند از دیدگان مخلوقات پنهان شده است زیرا تاب مشاهده او را ندارند و به همین سبب موسی (ع) نیز از جانب پروردگار مورد عتاب واقع گردید (اعراف: ۱۴۳)؛ گرچه به کلی رهانشد تا شوق منقطع نشود (همان‌جا). طبق توضیح ماسینیون در شرح ترجمه بقلی از طواسین، در جایی دیگر اظهار می‌دارد که خداوند اسم خود را برای خلق خالق نامید و آن نام را برای ایشان ظاهر کرد و بندگان به اشتباه آن اسم را خدا انگاشتند و با وصف باری تعالی به آن نام درحقیقت خود را وصف نمودند (حلاج، ۱۳۸۴: ۱۵۶). حلاج در تفسیر آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ» (ق: ۳۸)،^۴ به صراحت معتقد است که خداوند خود را از خلقی در برابر خلق دیگرش پنهان می‌کند (میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۸۴) و لذا کفر ورزیدن و پنهان‌گشتن را به ساحت الوهی مربوط می‌داند. وی بر آن است که کافران از ویژگی‌های عبودیت پیروی می‌کنند و برای همین قرآن عبارت «لااعبد» را برای ایشان که نظیرش را برای رسول (ص) در «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹)،^۵ به کار برده، استعمال نموده است. (میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۹۵)

^۱ - "خدا را چنان‌که باید نشناختند".

^۲ - "و برخی از آنان کسانی اند که به تو گوش فرامی‌دهند".

^۳ - "مکر و تدبیر هرچه هست در اختیار خداست".

^۴ - "و درحقیقت آسمان‌ها و زمین و آنچه که میان آن دو است آفریدیم و احساس درماندگی نکردیم".

^۵ - "و پروردگار خود را پرستش کن تا این که مرگ تو فرارسد".

معنای واژه کفر در آثار عرفای اسلامی (قرن چهارم و پنجم هجری)

معنای واژه کفر در قرن چهارم هجری

در این بخش، به بیان اندیشه‌های ابوبکر شبلی (۲۴۷-۳۴۲ ق)، ابوبکر واسطی (د. ۳۲۰ ق)، سراج طوسی (د. ۳۷۸ ق) و ابوطالب مکی (د. ۳۸۶ ق) به‌عنوان سرآمدان این دوره می‌پردازیم و می‌کوشیم تا با تحلیل اقوال و آراء ایشان به معنای واژه کفر در این دوره دست‌یابیم. چنان‌که گذشت، از اواسط قرن سوم، شاهد شکل‌گیری مفهوم عرفانی جدیدی پیرامون این واژه بودیم، به‌گونه‌ای که هرچه از آغاز این قرن فاصله‌می‌گیریم شاهد کم‌رنگ‌شدن رنگ‌وبوی قرآنی-فقهی این واژه و تبدل و تغییر معنای آن در تصوف و عرفان اسلامی هستیم که درنهایت منجر به شکل‌گیری معنایی نو و بدیع از کنه معنای فقهی و کلامی آن در قرن چهارم هجری می‌شود. معنای عمیقی که بر تغییر مصدر و منشأ کفر از جانب ماسوی به‌سوی خداوند و خالق هستی استوار گردیده‌است. بدین بیان که برخلاف دیدگاه دینی و شریعت‌محورانه سابق، خالق عامل اصلی کفرورزی مخلوقات به-حساب‌می‌آید چون اساساً ماسوی و محدثات به‌هیچ‌روی استطاعت پنهان‌کردن و کفرورزی نسبت به آن واجب‌الوجود قدیم بالذات را ندارند و این خود مبتنی بر مکر الهی است (آل عمران: ۵۴).

شبلی

در ابتدای این قرن، شبلی از توحید به‌عنوان حجابی برای موحد سخن به‌میان‌می‌آورد (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۱۶). او در پاسخ به سؤال مریدی که از زهد و ورع پرسیده بود پاسخ می‌دهد که زهد، بخل و ورع، کفر است و مقامات را حجاب قلمداد می‌کند (بقلی، ۱۳۷۴: ۲۷۱) و بر دست‌نیافتن بنده به توحید حقیقی حکم می‌کند، زیرا از نظر او نائل‌شدن به آن مقام باعث نمایان‌شدن سر‌اشخاص بر ایشان می‌گردد که دهشتناک است (کلاباذی، ۱۹۳۳: ۱۳۵). وی هنگامی که در پاسخ به پرسشی درباب توحید، پاسخ‌دهندگان به توحید را ملحد، آشنایان با آن را مشرک و کسانی را که آن را نمی‌شناسند کافر تلقی می‌کند (عین‌القصات، ۱۳۴۱: ۳۳۲)، از دیدگاه نافذ خود نسبت به مقوله ایمان و کفر پرده برمی‌دارد که به‌نظر می‌رسد این نوع رویکرد به کفر و ایمان فراتر از ساحت زبان بوده و به اعتباری فرازبانی، و ناشی از این است که توحید حقیقی با اتحاد که به‌نوعی مرحله جمع اضداد است، ارتباط و پیوند دارد.

ابونصر سراج

ابونصر سراج نیز با رویکردی نوین و به نقل از ابوسعید خراز مخفی‌شدن بندگان از خود توسط خدا را مطرح کرده (سراج، ۱۹۱۴: ۲۱۷) و تصریح می‌کند که برای بندگان راهی به معرفت حقیقت

وجود ندارد، زیرا خداوند آن آسمانی را بر خلق ظاهر نموده که می‌دانسته توان درک آن را دارند (همان: ۲۱۹) و بر این اساس، اسامی دیگر از مخلوقات پنهان شده است. او در جای دیگری به نقل از احمد بن عطاء که از قول ابوبکر واسطی نقل کرده است، استتار و تجلی را ازلی و ابدی می‌داند و معتقد است که تجلی حق با نور شواهدش بر مقبولین ظاهر گشته، چنان‌که استتار حق با ظلمت شواهد بر مطرودین نمایان شده است (همان: ۲۲۲).

ابوطالب مکی

همچنین در اواخر این قرن، ابوطالب مکی مبتنی بر اصول اندیشه خویش، مخلوقات را که از عدم خلق شده‌اند، محجوب دانسته و منع و پوشاندن قرب و نظر خداوند از مخلوق توسط خالق را رد می‌کند، اگرچه حجب ذات الهی را ناشی از صفات او و صفات او را ناشی از افعال مختلفش می‌داند (مکی، ۲۰۰۹: ۱۴۲ و ۱۴۳). وی در مقام یک الهی‌دان مسلمان پس از آن که نفی صفات از ذات و حکم به حدوث آن را نزد تمامی اهل سنت و جماعت مردود می‌شمرد، توحیدی را که مبتنی بر چنین عقیده‌ای باشد، توحیدی حقیقی دانسته است که درک آن تنها به واسطه نورالیقین صورت می‌پذیرد، نوری که به زعم او و برخلاف نور عقل که از جانب خدا داده شده است، بر نفس فرد منکشف گردیده و در صورت عدم آن تاریکی پدید می‌آید.^۱ این امر در مرتبه توحید متصل قرار دارد که مرتبه‌ای نفسانی بوده و ورای ترتیب عقلانی است. سپس این مرتبه از توحید را با مرتبه کفر و ضلال مقایسه می‌کند و در بیان شباهت آن دو هریک را مرتبه‌ای موجود در طبائع نفسانی قلمداد کرده و کفران کافران را در نتیجه همین عدم مشاهده باری تعالی به واسطه قوه خیال در نفس و به وسیله نورالیقین تلقی می‌نماید (همان: ۱۴۶) و صراحتاً با تأکید بر آیه «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷)^۲ رأی خود در باب کراهت حضرت الوهیت از کفر را که سبب غرق و هلاکت و گمراهی در ظلمات است، بیان می‌دارد (همان: ۱۴۷).

معنای واژه کفر در قرن پنجم هجری

به عنوان سه نماینده اصلی عرفان اسلامی در قرن پنجم، آثار ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۵۰ ق)، احمد غزالی (۴۵۲-۵۲۰ ق) و عین‌الفضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵ ق) مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته و تلاش شده است تا با توجه به نظام فکری این افراد معنای غالب واژه کفر در این دوره مشخص گردد.

^۱ - (نور: ۴۰): «مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ». "و خدا به هرکس نوری نداده باشد او را هیچ نوری نخواهد بود".

^۲ - "آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی به در می‌برد".

همچنین در پایان این بخش از رابطه مفهوم کفر با آراء متصوفه در زمینه دفاع از ابلیس توضیحاتی ارائه خواهدگردید.

محمد غزالی

در این قرن و برخلاف روال عرفای قرن سوم و چهارم، شاهد شکل‌گیری دوباره مفهومی متکلمانه پیرامون واژه کفر در اقوال و افکار متفکری چون ابو حامد محمد غزالی هستیم. وی در کتاب تفسیر خود، با اندیشه‌ای نزدیک به ابوطالب مکی این‌طور بیان می‌دارد که «حق تعالی را حجاب نیست، حجاب مر آدمی راست، چون حجاب برخیزد حق تعالی را بنده مشاهده کند، که وی به ذات خود متجلی است که اختفاء بر وی روا نیست، که اختفای نور محال بود، بل به نور وی همه پوشیده‌ها ظاهر شود، که «الله نور السموات و الارض» [نور: ۳۵]، لکن پوشیدگی نور بر دیده‌ها از بهر یکی از دو معنی روا بود: اما به حکم تیرگی در حدقه دید، یا به حکم ضعف بینایی دیده که نور عظیم را احتمال نکند، چنان که چشم شب‌پرک طاقت نور آفتاب ندارد به حکم ضعف بینایی وی» (غزالی، ۱۳۶۵: ۳۶). بنابراین، غزالی نقش حضرت الوهی را در هرگونه پنهان‌گردیدن و اختفاء از دیدگان ماسوی رد کرده و منشاء آن را به انسان، ضعف بینایی و نیز ضعف وجودی او معطوف می‌دارد و برای گذر از این تیرگی ناشی از معدومیت آدمی، تقویت دیده دل را برای ایجاد تجلی‌گاهی به منظور مشاهده جمال حضرت ربوبیت مطرح می‌کند (همان‌جا). او با لحنی ملامت‌گونه «انا الحق» گفتن منصور حلاج را ناشی از تجلی ناگهانی حق در عبد تلقی می‌نماید (همان‌جا). غزالی بر اساس آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (المصطفین: ۱۵)،^۱ الم حجاب را سخت‌ترین حجاب‌ها تلقی کرده و این عقوبت را که پیش از عذاب دوزخ ایجاب می‌شود و باعث مخفی ماندن خدا بر مخلوقات می‌گردد به اهمال بندگان مربوط می‌داند (غزالی، ۱۳۶۵: ۳۶). وی در مقام محاجه و مجادله با کفار (نظیر فرعون و ابلیس) باطل‌های آنان را به سه نوع تقسیم می‌نماید: یکی توصیف خداوند به وصفی که در شأن او نیست نظیر فرزند قائل شدن برای او، دوم کذاب دانستن رسول و انکار پیامبری ایشان، و سوم انکار روز قیامت (همان: ۳۸) که این سخن نمایانگر تفوق مشی کلامی غزالی بر اندیشه عرفانی او در مواجهه با مسئله کفر است. او صریحاً علم کلام را ساحت اصلی طرح مسئله کفر و مواجهه با آن به حساب می‌آورد (همان: ۴۵) و در بیانی دیگر، هرچه را که در عالم هست اعم از بیماری، عجز، درد، هلاک و کفر امری حکیمانه و از جانب خدا می‌داند و معتقد است همه چیز آن‌طور که باید باشد خلق‌گردیده است (غزالی، ۱۳۷۴: ۵۴۰). بنابراین و براساس سیر قدر، عارف و کافر را سعادت‌مند قلمداد می‌کند و در این مورد پیشگام نظریه ژرف شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی است؛ همو که یک قرن بعد در اندیشه عرفانی

^۱ - "زهی پندار که آنان در آن روز از پروردگارشان سخت محجوبند".

خویش، کافر و مؤمن را برحسب استعداد عین ثابت خود که همان تجلی و خواسته حق است در ایمان و کفر فرمان‌بردار حضرت الوهی قلمداد می‌کند و بنابراین، حقیقت بیان نوح در ذم قوم خویش را مدح ایشان به حساب می‌آورد (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۴۷).

احمد غزالی

اما معنای عرفانی این واژه که در این دوره و در بیان غزالی رنگ و بوی کلامی اشعری یافته‌بود، در این قرن به واسطه برادر کهن او شیخ احمد غزالی احیاء شد که به‌هیچ‌روی قابل‌قیاس با کفر موجود در اندیشه امام محمد نیست. داراشکوه (۱۰۲۴-۱۰۶۹ق.) در تفسیر سخن احمد غزالی آن‌جا که در شطحیات خویش به هنگام نماز بیان می‌دارد: «کافر شدم و زنار بر خود بستم الله اکبر» (مجاهد، ۱۳۷۰: ۲۹۷)، می‌گوید: «و هم احمد غزالی در نماز گفت کافر شدم، زنار بستم، یعنی از الوهیت تنزل کردم و به عبودیت آمدم» (داراشکوه، ۱۳۵۲: ۱۸۱). به این ترتیب، در کلام او با معنای جدید و بدیعی از مفهوم کفر مواجه می‌شویم که از اساس با معنای ابتدائی آن در قرون اولیه و در بین صوفیان پیش از او متفاوت است. در این معنای عمیق، کفر مرتبه‌ای از عبودیت که پیش‌تر در آن عنصر ایمان نقشی تعیین‌کننده داشت، به حساب می‌آید. در روایتی که ابن جوزی (۵۱۰-۵۹۲ق) بر سبیل کنایت از او نقل می‌کند، در گفتگویی با یک یهودی، به جای کفر نفاق را در نقطه مقابل اسلام قلمداد می‌کند (همان: ۲۹۸). همچنین در روایت دیگری به نقل از داراشکوه، وی از ایمان آوردن کافری به علت این که کلمه «لا اله الا الله» را حجاب تلقی می‌نماید، جلوگیری می‌نماید (همان: ۲۹۹). در حقیقت نظریات او بر این اندیشه استوار است که صرف گفتن کلمه «لا اله الا الله» مورد قبول حق واقع نمی‌شود زیرا به‌زعم او چنین برداشتی از وصول به توحید، خود مانع و حجاب راه خواهد بود. همین‌طور، با بینش هستی‌شناسانه بی‌بدیل خویش که شمه‌ای از آن را در رساله *سوانح العشاق* خود بیان کرده‌است، سراسر هستی را مضمحل در عشقی سرمدی می‌داند که به واسطه دو جزء عاشقی و معشوقی تحقق می‌یابد: «گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجره‌العشق از او بر روید.» (مجاهد، ۱۳۷۰: ۱۱۹) که در مراحل بالا و در مرتبه اتحاد این دو با هم هرگونه دویی از میان برخاسته و کفر و ایمان نیز برمی‌خیزد:

«گفتم صنما مگر که جانان منی چون نیک نگه‌کردم خود جان منی،
مرتد گردم گر تو ز من برگردی ای جان و جهان تو کفر و ایمان منی»

(همان: ۱۱۸)

عشقی که ویژگی اصلی و ذاتی‌اش را همین پوشیده و مستور بودن آن قلمداد می‌کند:
«عشق پوشیدست و هرگز کس ندیدستش عیان لاف‌های بیهوده تا کی زند این عاشقان»

(همان‌جا)

به این ترتیب، برخلاف رویه برادرش محمد، ریشه این مستوری و پنهان‌گردیدن از دیدگان ماسوی را در ذات خالق و عشق سرمدی جستجوی نماید.

عین‌القضات همدانی

کمال اندیشه شیخ احمد غزالی درباب کفر را می‌توان در افکار مرید و شاگردش عین‌القضات همدانی جستجو کرد. عین‌القضات از کفر به‌عنوان مرتبه‌ای ضروری برای نیل به ایمان یاد می‌کند: «و منهم مقتصد، کافر را خوانند! ... کفر میانه مرتبت عبودیت است و اوسط طریق حالت است و آخر هدایت جز نصفی نیست با اضافه با ضلالت همچنین نسبت دارد با هدایت «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» [مدثر: ۳۱]. شیخ ما [احمد غزالی] یک روز نماز می‌کرد و به وقت نیت گفت: کافر شدم و زنار بر خود بستم «الله اکبر!» چون از نماز فارغ شد گفت: ای محمد! تو هنوز به میانه عبودیت نرسیده- ای و به پرده آن نور سیاه که پرده‌دار «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» ترا راه نداده‌اند» (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۴۸).

«کفر اندر خود قاعده ایمان است آسان آسان به کافری نتوان رفت»

(همان‌جا)

عین‌القضات در نظام فکری عرفانی خاص خود با طرح نور ابلیسی، که معادل تاریکی بوده‌است و نمونه آن را در ادیان ایران باستان، حکمت خسروانی و به‌ویژه در آیین مانوی و در اقوال مانوی مشاهده می‌کنیم؛ میراث ایرانی و تفکر اصیل اسلامی خویش را به شیوه نوینی درهم می‌آمیزد و بازآفرینی می‌کند و با این کار همچون حلاج در زمره ابن ابی العوجاء (د. ۱۵۵.ق) و ابوالعناهیة (۱۵۸- ۲۱۱.ق) که هوادار نظریه نور و ظلمت مانوی بوده‌اند، قرار می‌گیرد (ماسینیون، ۱۳۹۰: ۱۷۰)، جایی که در توصیف آن بیان می‌دارد:

« از نور به نور منزلی بس دور است کین نور ز ظلمت است و ان از نور است»

(عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۲۱۳)

اندیشه‌ای که بین آن و دیدگاه متقدمان عرفای مسلمان پیرامون ابلیس، هیچ تناسبی وجود ندارد و بذر آن توسط حلاج کاشته شده‌است. وی همچون استاد خود خواجه احمد، کفر و ایمان را حجبی تلقی می‌کند که پس از وصول به عشق یا سدره‌المتهی، برمی‌خیزد (همان: ۵۰).

«توحید و یگانگی برون از نور است ان‌کس که نداند این سخن معذور است»

(همان: ۲۱۴)

عین‌القضات برخلاف دیدگاه کلامی اشعری امام محمد غزالی، کفر را از منظر عرفان عاشقانه خویش تقسیم‌بندی می‌نماید:

«گفتم که کفرها بر اقسام است گوش‌دار: «کفر ظاهر است و کفر نفس است و کفر قلب، کفر نفس نسبت به ابلیس دارد و کفر حقیقت نسبت با خدا دارد، بعد از این جمله خود ایمان باشد.» (همان: ۲۰۹)

«کفر اول، کفر ظاهر است که خود همه عموم خلق را معلوم باشد که چون نشانی و علامتی از شرع رد کنند یا تکذیب، کافر باشد، این کفر ظاهر است. اما کفر دوم که به نفس تعلق دارد و نفس بت باشد که «النفس هی الصنم الاکبر» و بت خدایی کند، «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» [جائیه: ۲۳] این باشد، این کفر به نفس تعلق دارد که خدای هواپرستان باشد، بعد ما که ما همه خود گرفتار این کفر شده‌ایم. دریغا هرگز در کفر مغ شده‌ای تا در این مقام، کفر باکمال یافته‌باشی. در این مقام ابلیس را بدانی و ببینی که ابلیس کیست» (همان: صص ۲۰۹ به بعد). بنابراین، عین‌القضات در زمینه خیر و شر که یکی از مقولات مطروحه در ضمن مسئله ایمان و کفر از قرون اولیه بود، منشأ شرور را به ابلیس و نور ابلیسی برمی‌گرداند و همچون جنید این نور را لازمه دست‌یافتن به حق تعالی ارزیابی می‌نماید به-گونه‌ای که حقیقت بدون وجود آن ناقص-خواهد ماند. او در نامه‌های خود تقسیم‌بندی دیگری نیز از مفهوم کفر نفس ارائه می‌دهد: «تا قعر نفس کافر راه دراز است و از صد هزار سالک یکی آنجا نرسد و به کفر ثالث که در نهاد آدمی تعبیه است بینا نگردد: اول کفر علم بود، پس کفر علم بود، پس کفر ثالث رو بنماید، و اینجا هرکس را راه نیست و چندین هزار واصلان در این مقام کشته و افتاده‌اند و از این-جا راه به‌درنبرند. پنداری که اطلاع بر عیوب نفس کافر کار هرکسی است؟ هیئات جز اهل عنایت را این اطلاع مبدول نیست» (عین‌القضات، ۱۳۴۸: ۳۵۳). وی در نگاهی ژرف و برخلاف نظر حارث محاسبی که پیش‌تر گفته شد، نفاق را در برابر توحید و ایمان حقیقی قلمداد کرده، آن را مانع وصول به حقیقت برمی‌شمرد (همان: ۲۳).

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گفته شد، واژه «کفر» که در لغت عرب دراصل، معادل "پوشاندن و مستورکردن" است با حفظ همین معنا وارد قرآن شد و معنای تازه‌تری یافت که در این حوزه معنایی جدید، در نقطه مقابل ایمان، اسلام و شکر و در کنار مفاهیمی چون شرک، ضلالت، فسق و ... قرار گرفت. سپس در مباحث کلامی مسلمانان این مفهوم به طور خاص در برابر ایمان و اسلام واقع شد و بحث‌ها و برداشت‌های مختلف و گاه متضادی از آن در جریان‌های کلامی اسلامی (از قبیل خوارج، مرجئه، معتزله و ... صورت گرفت. در استنباطی فقهی از این واژه، کفر به معنای توصیف خداوند با اوصاف نامناسب با ذات حق، تکذیب نبوت و تعالیم رسول‌الله (ص) و انکار معاد قلمداد شد (همانند قول غزالی).

هم‌زمان با مطرح و مکتوب شدن بسیاری از موضوعات دینی و عرفانی در تصوف در سده دوم و اوایل سده سوم ق. واژه و مفهوم کفر وارد ادبیات صوفیه شد. در همین دوران این واژه در معنایی نزدیک به معنای کلامی و فقهی استعمال می‌شد و منظور از کفر، "کفران نعمت" بود (قول حسن بصری و حارث محاسبی)، اما در اواخر قرن سوم، شاهد تحول این مفهوم هستیم که به معنای "مکر الهی" (قول حلاج) و التباس حقیقت و پنهان شدن حق از خلق (در اندیشه جنید) تلقی می‌گردد. در قرن چهارم، مراد از کفر "حجابی است که مانع دستیابی موحد به توحید حقیقی می‌گردد و فرد ناآشنا با توحید کافر دانسته می‌شود (قول شبلی). در سده پنجم، از سوی شاهد حضور دوباره مفهوم متکلمانانه واژه کفر هستیم (اقوال محمد غزالی) و از سوی دیگر شاهد شکل‌گیری مفهوم بدیع هستی-شناسانه‌ای پیرامون واژه کفر و مشتقات آن که به نظریه دفاع از ابلیس و عشق موحدانه او منجر می‌گردد (نظر احمد غزالی و عین‌القضات همدانی). به این ترتیب، برای مفهوم کفر در تصوف و عرفان اسلامی می‌توان سیری تاریخی در نظر گرفت که براساس آن متناسب با هر دوره‌ای دچار تغییر و تحول معنایی شده و رابطه مستقیمی با مشرب فکری رایج در آن دوره داشته است. در این میان، معنای منحصربه-فردی که توسط عرفای مسلمان برای مفهوم کفر در نظر گرفته شده حائز اهمیت است. متصوفه که در تبیین و تعریف مفهوم کفر مستقیماً از قرآن کریم تأثیر پذیرفته بودند، در اوایل قرن پنجم و با ظهور شخصیت‌های برجسته‌ای همچون احمد غزالی و عین‌القضات همدانی، با استفاده از این مفهوم، در صدد تبیین مسئله شر در هستی برآمدند. این امر از بروز اختلاف دیدگاه بنیادینی بین این عده از صوفیان با سایر گرایش‌ها و جریان‌های فکری اسلامی در خصوص ایمان و توحید پرده برمی‌دارد. در رویکرد ویژه صوفیه، توحید حقیقی فقط هنگامی محقق خواهد شد که اتحاد و اتصال بین عبد و رب حاصل آید و بدیهی است که در این مرتبه، کثرات و تعیناتی نظیر کفر و ایمان هم از میان برخواهد خاست.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.
۲. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۳. ابن تیمیه، تقی‌الدین (بی‌تا)، *الایمان*، تصحیح زکریا علی یوسف، قاهره: مکتب انصار السنه المحمدیه.
۴. ابن حزم اندلسی ظاهری، ابی محمد علی (۱۳۲۱)، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، ج ۱، بغداد: مکتبه المثنی.
۵. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۵)، *فصوص الحکم*، ترجمه صمد موحد و محمد علی موحد، تهران: کارنامه.
۶. ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۲۱)، *الابانه عن اصول الدیانة*، حیدرآباد: دائره‌المعارف النظامیه.
۷. ابوحنیفه، نعمان ابن ثابت (۱۳۶۵)، *الفقه الاکبر*، اول، ج ۱، چ ۲، حیدر آباد، جمهیه الدائره.
۸. المعارف العثمانیه، در کتاب *الرسائل السبعه فی العقائد*، با شرح منسوب به ابومنصور ماتریدی.
۹. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۹۶۳)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، ج ۱، چ ۲، استانبول: بی‌نا.
۱۰. اصفهانی، ابونعیم (۱۹۳۸-۱۹۳۲)، *حلیه الاولیاء*، ج ۹، مصر: مکتبه الخانجی.
۱۱. افلاطون (۱۳۸۵)، *ضیافت یا سخن در خصوص عشق*، محمد ابراهیم امینی فرد، تهران: جامی
۱۲. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۴۵)، *خاندان نوبختی*، تهران: طهوری
۱۳. انصاری، مسعود (۱۳۸۹)، *تاج العارفین جنید بغدادی: رسائل، سخنان و..*، تهران: جامی
۱۴. انگلس. ف، مارکس. ک، پلخانف. گ. (۱۳۷۹)، *لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی*، ترجمه پرویز بابایی، تهران: چشمه.
۱۵. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸)، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
۱۶. بصری، حسن (۱۹۷۱)، *رسائل العدل و التوحید*، تحقیق محمد عماره، قاهره: دارالهلل.
۱۷. البغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۹۲۸)، *اصول الدین*، استانبول: مطبعه الدوله.

۱۸. بقلی، روزبهان (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، تصحیح هنری کرین، تهران: زبان و فرهنگ ایران.
۱۹. تستری، سهل (۱۴۲۵)، تفسیر القرآن العظیم، تصحیح طه عبدالرووف سعد و سعد حسن محمدعلی، قاهره: دارالحریم للتراث.
۲۰. حلاج، حسین بن منصور (۱۳۸۴)، طواسین، ترجمه روزبهان بقلی، تصحیح لویی ماسینیون، تهران: چاووشگران نقش.
۲۱. داراشکوه، محمد (۱۳۵۲)، حسنات العارفين، تصحیح مخدوم رهین، تهران: ویسمن.
۲۲. دکره، فرانسوا (۱۳۸۰)، مانی و سنت مانوی، ترجمه باقری، عباس، تهران: فرزانه روز.
۲۳. مصری، ذوالنون (۲۰۰۷)، التفسیر العرفانی القرآن الکریم، تصحیح محمود الهندی، قاهره: مکتبه مدبولی.
۲۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۳۰)، المفردات فی غریب القرآن، تصحیح ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۵. الرحمن، فضل (۱۳۹۰)، فلسفه ملاصدرا با نگاهی نو در ترازوی نقد، ترجمه مهدی دهباشی، ایلام: ریسمان.
۲۶. ریاضی، حشمت‌الله (۱۳۶۹)، آیات حسن و عشق (شرح سوانح العشاق احمد غزالی)، تهران: لاجوردی، ج ۱.
۲۷. زمانیان، مهدی (۱۳۹۳)، "تکفیر از کدام قسم: کفر در مقابل ایمان یا کفر در مقابل اسلام"، سراج منیر، س ۴، ش ۱۳، صص ۷-۹.
۲۸. سراج، ابونصر (۱۹۱۴)، اللمع فی التصوف، تصحیح ر. ا. نیکلسون، افست، تهران: جهان.
۲۹. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد (بی‌تا)، الملل و النحل، تحقیق محمد سید کیلانی، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه.
۳۰. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۲۱)، تذکره الاولیاء، از روی تصحیح ر. ا. نیکلسون، تهران: مرکز.
۳۱. عین‌القضات همدانی (۱۳۴۸)، نامه‌های عین‌القضات همدانی، تصحیح عقیف عسیران، ترجمه علی‌نقی منزوی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۲. عین‌القضات همدانی (۱۳۴۱)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
۳۳. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۶۲)، الاقتصاد فی الاعتقاد، مقدمه و حواشی ابراهیم آگاه جوبوقهی و حسین آتای، انقره: جامعه آنقره.
۳۴. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۵)، جواهر القرآن، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: انتشارات اطلاعات.

۳۵. غزالی، ابوحامد (۱۹۶۱)، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، ویرایش سلیمان دنیا، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۳۶. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۷۴)، کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی
۳۷. غزالی، احمد (۱۳۵۶)، مکاتبات خواجه احمد با عین القضاة همدانی، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: خاتقاه نعمت اللهی.
۳۸. فیروزآبادی، مجدالدین، (۱۳۵۷)، القاموس المحيط، ج ۴، قاهره: المكتبة التجارية الكبرى.
۳۹. قریب، محمد، (۱۳۶۶)، تبیین اللغات لتبیین الآیات، تهران: بنیاد.
۴۰. کلاباذی، (۱۹۳۳)، التعرف لمذهب اهل التصوف، تصحیح ارثر جون آربری، مصر: السعاده.
۴۱. ماسینیون، لویی، (۱۳۹۰)، مصایب حلاج، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: جامی.
۴۲. مجاهد، احمد، (۱۳۷۰)، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، تهران: دانشگاه تهران.
۴۳. محاسبی، حارث، (۱۳۹۰)، الرعايه لحقوق الله، ترجمه محمود افتخارزاده، تهران: جامی.
۴۴. مسعود، جبران (۱۳۷۶)، الرائد، ترجمه رضا انزابی نژاد، مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۵. معلوف، لوییس، (۱۹۹۲)، المنجد فی اللغة و الاعلام، بیروت: دارالمشرق.
۴۶. مکی، ابوطالب، (۲۰۰۹)، قوت القلوب فی معامله المحبوب، الجزء الثاني، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۷. میرآخوری، قاسم، (۱۳۷۹)، مجموعه آثار حلاج، تهران: یادآوران.
۴۸. نیکلسن، رینولد الین (۱۳۸۵)، تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۴۹. هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۴)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

A Study on the Concept of "Kufr" in Sufism until the 5th Century A.H
Seyyed Amir Muhammad Tabatabayi Waez¹, Seyyedeh Fatemeh Zare' Hoseini²
Master Student, Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, ¹

Mashhad, Iran

Assistant Professor, Department of Comparative studies of Religion and Mysticism, ²
Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. *
Corresponding Author, zarehh@um.ac.ir

Abstract

One of the basic issues in Sufism and Islamic mysticism, especially in theoretical mysticism, is the concept of "kufr" and its status in the universe as well as its role in religion and faith. By studying written works of Muslim mystics, we can see various views in this regard. However, these views are sometimes in clear contradiction, but through studying and putting together these views, we can realize that this concept have had a gradual development in meaning throughout the history of Islamic Sufism. From the 2nd century A.H., when Sufis started to write their thoughts and teachings, this concept was used in meanings similar to the viewpoints of Muslim theologians and jurists. Then, its meanings changed differently and separately in the writings of Junayd and Hallaj. For a while, this concept received a transcendental point in Sufism and Islamic mysticism and in the thought of Ayn al-Quzat Hamdani, where not only it does not essentially contradict with faith, but also plays a key role in achieving Right and Truth. In this essay, by studying and analyzing the opinions of the Sufis who have spoken or written about the Kufr, we will inquire the semantic evolution of the concept of kufr in Sufism until the 5th century A.H.

Keywords:

Kufr, Iman, Iblis, Muslim mystics, Junayd, Hallaj, Ayn al-Quzat Hamadani.